

LA POLÍTICA DE LA NUEVA ERA: EL ARTE DE VIVIR EN ARGENTINA

Nicolás Viotti¹
María Eugenia Funes²

Resumen: La articulación entre la vida política y las espiritualidades estilo Nueva Era ha sido poco considerada en el horizonte de la diversidad religiosa argentina contemporánea. Este trabajo analiza los vínculos entre la Fundación El Arte de Vivir, organización de inspiración neo-hinduista con gran visibilidad en los últimos años, y la vida política local. Para ello, primero analiza las controversias públicas que la articulación entre espiritualidad y política adquiere en Argentina. En segundo lugar, vincula esas controversias con las concepciones sobre el cambio social de El Arte de Vivir como un caso de articulación contemporánea entre política y religiosidad estilo Nueva Era.

Palabras clave: Nueva Era; Política; Arte de Vivir; Neo-hinduismo.

Abstract: The articulation between political life and New Age spirituality has been under-considered within Argentina's religious diversity. With that idea in mind, this paper analyses the relations between The Art of Living Foundation, a neo-hinduist organization that had an important visibility during the last years, and local politics. To achieve that purpose, we will analyse the public controversies that the link between spirituality and politics have had in Argentina. Secondly, we will connect those controversies with the conceptions of social change within The Art of Living as a case of contemporary articulation between New Age religiosity and politics.

Keywords: New Age; Politics; The Art of Living; Neo-hinduism.

¹ Investigador CONICET-FLACSO. Contacto: nicolas.viotti@gmail.com

² Becaria CONICET-CEIL, doctoranda UBA. Contacto: marufunes28@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En mayo de 2012 el salón dorado de la legislatura porteña fue escenario de un hecho inédito en la historia argentina. Un espacio público gubernamental fue, por primera vez, el recinto de una práctica de meditación colectiva inspirada en técnicas orientales. Frente a algunos empleados administrativos, políticos y funcionarios públicos de diferentes facciones políticas, el rabino y diputado del PRO Sergio Bergman sostuvo que: “Nunca fue tan necesaria la meditación en la política como en estos días”. El evento, que congregó a más de cien personas, fue organizado por la Fundación Argentina Ciudadana y la Fundación El Arte de Vivir (EADV), organización internacional de matriz hinduista fundada por el gurú indio Sri Sri Ravi Shankar que promueve el crecimiento personal como vehículo para la transformación social. Su presencia pública en las últimas décadas va de la mano de un proceso de masificación y diversificación de las religiosidades estilo Nueva Era, sobre todo las que están vinculadas con los sectores “exitosos” de los procesos de transformación social de las últimas décadas y cercanas a un estilo de vida centrado en el mercado.

En abril EADV organizó en Buenos Aires una “maratón” de ejercicios de yoga que, como sostenía su publicidad, tenía como objetivo “mejorar la calidad de vida física y mental” y “lograr un cuerpo dinámico con mente tranquila”. Un instructor guió el ejercicio junto con otros dos profesores de yoga desde un escenario en el que el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA) había colocado carteles que rezaban “Buenos Aires se mueve” y “Elecciones Saludables”, muchos de ellos emplazados al lado de los carteles de EADV. Luego, en junio de ese año, se realizó el evento *Buenos Aires Medita* que fue auspiciado por el GCBA y organizado en conjunto con Fundación Argentina Ciudadana y otras organizaciones de la sociedad civil como parte de la campaña “Invierno Solidario”. El evento articulaba la práctica de la meditación, como un ejercicio de crecimiento personal, con la acción social a través de la recaudación de donaciones de ropa y calzado.

Estos hechos son ejemplares de una serie de otros semejantes que pusieron de manifiesto un proceso de articulación entre religiosidad Nueva Era y el espacio público en la última década. Durante ese 2012 las discusiones sobre la presencia de EADV en la vida pública adquirieron un lugar central en los medios de comunicación, en las agendas gubernamentales y en la vida cotidiana. La organización de una meditación masiva en los Bosques de Palermo, con un público aproximado de 150.000 personas y la visita de Ravi Shankar, fue el punto álgido de una controversia pública sobre las relaciones entre espiritualidad y política.

¿Qué significan estos eventos espirituales en el seno del espacio público?
¿Qué procesos culturales y religiosos explican esta presencia inesperada?
¿Qué nos dice ello sobre los cambios recientes en los modos de entender lo religioso y lo político en Argentina?

Creemos que tanto la aceptación y el rechazo de estas prácticas espirituales en su imbricación con lo político devienen estratégicas en tanto se juegan allí las imágenes “normales” sobre las fronteras entre religión y política propias de las narrativas dominantes del secular-catolicismo que en Argentina define la religiosidad legítima y el sentido común (Frigerio, 2012). Incluso como “sentido común académico”, que con la intención de legitimar un objeto de estudio con status relativo, tiende a registrar lo político solo en la dimensión institucional de la lógica eclesial y a invisibilizar la política de la religiones sin organización central (Carozzi, 2006).

Este proceso nos permite reflexionar sobre la extensión de la espiritualidad estilo Nueva Era más allá del espacio restringido de lo religioso. Esta extensión, que redefine los lugares de lo político y lo religioso, responde a un proceso más amplio de transformación entre lo secular y lo sagrado, y moviliza concepciones sobre el “cambio” que recrean las fronteras entre lo íntimo y lo colectivo. En suma, creemos que reflexionar sobre estos aspectos podrían ayudarnos a entender mas y mejor un proceso de cambio cultural en donde concepciones encantadas, encarnadas en los lenguajes de la energía y la transformación vital, atraviesan ámbitos de la vida cotidiana y ponen

en cuestión la presunta autonomía del campo religioso que caracterizaría la modernidad argentina.

Las relaciones entre religiosidad y política son, entonces, analizadas en dos líneas. En primer lugar son examinadas en relación con los discursos públicos de políticos, periodistas y medios de comunicación, centrándose en las controversias alrededor de la presencia de espiritualidades estilo Nueva Era en ámbitos gubernamentales y públicos. En segundo lugar, indagamos en las concepciones políticas sobre el cambio y la transformación desde la perspectiva de los participantes de EADV, con la intención de entender como la lógica de cambio y la acción social de ese movimiento se articula con su presencia en el espacio público.

ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA

Desde hace por lo menos quince años hay presos que practican técnicas de meditación inspiradas en el modelo de EADV dentro de prisiones provinciales. Desde 2006, por medio de un convenio de colaboración con el Ministerio de Justicia de la Nación, EADV promueve el Programa SMART (*Stress Management and Rehabilitation Training* por sus siglas en inglés), que tiene como finalidad la reducción de los niveles de violencia en población carcelaria por medio de técnicas de respiración y meditación. Desde ese entonces, EADV se vincula con espacios gubernamentales en su calidad de ONG o de Fundación de la sociedad civil sin fines de lucro y su discurso prioriza el tratamiento de la violencia en un contexto donde lo espiritual es el fundamento de la transformación personal y colectiva. Por esta razón, los vínculos entre EADV y espacios gubernamentales no son novedosos. Sin embargo, la concepción de un espacio público que debe mantenerse independiente de las prácticas espirituales adquirió particular significación durante el 2012, año en que el tema tuvo un lugar central en las agendas gubernamentales del GCBA.

Las actividades conjuntas entre la Fundación y el gobierno de la ciudad de Buenos Aires desataron un conflicto entre el gobierno nacional y el de la ciudad, de orientaciones políticas antagónicas, que tuvieron a lo “espiritual” como tema central. Los medios de comunicación y las intervenciones públicas de políticos, intelectuales y especialistas críticos del gobierno de la ciudad giraron en torno a la alianza entre la “derecha política” y la “espiritualidad”, aun cuando la presencia de la Fundación en espacios gubernamentales era más antigua e ideológicamente diversa, inmersa en una lógica de vínculo con los espacios gubernamentales coherente con una voluntad pragmática de intervención pública amparada en una concepción inmanente de la religiosidad. Que la coyuntura socio-política Argentina, marcada por una fuerte confrontación entre facciones políticas, esté signada por controversias y tensiones a nivel público y en los medios de comunicación tampoco es novedad. Sin embargo, si lo es que esas disputas movilicen formas de acusación en torno a lo religioso y lo espiritual. Esa centralidad es significativa de una innovación: lenguajes religiosos y espirituales que están a la mano y que pueden ser tanto un recurso de legitimación de una gestión política como instrumento de acusación por parte de sus adversarios.

¿Qué es lo que esas articulaciones entre política y espiritualidad nos dicen sobre las transformaciones de un cada vez más difuso campo religioso en Argentina? ¿qué es lo que esas transformaciones nos dicen, también, sobre los cambios en las prácticas políticas? ¿cuáles son los límites de esas nuevas negociaciones? Dos eventos nos permiten pensar cómo esas nuevas articulaciones dialogan con los modos establecidos de distinguir lo sagrado de lo secular: la espiritualidad en la educación pública y la organización de un “foro de espiritualidad”.

La realización de cursos de meditación en escuelas porteñas resulta uno de los temas claves de disputa. Algunas notas periodísticas del espectro progresista desacreditaron estas actividades apelando al hecho de que eran prácticas “religiosas-espirituales” en escuelas públicas “laicas”. El discurso de la laicidad se enunciaba como defensa contra una religiosidad que era interpretada como conservadora. Los comentarios críticos se hacían eco de

un pedido de informes y explicaciones al gobierno de la ciudad, asimismo se citaban comentarios que reforzaban la idea de que este tipo de actividades “religiosas” no corresponden en un espacio público “laico” como la escuela. Una diputada del arco progresista se refería a esas prácticas como contrarias a la “esfera” de lo pedagógico: “Es un despropósito total que en una escuela les obliguen a los docentes a hacer este tipo de cursos, en algunos casos pagos, que nada tienen que ver con la formación pedagógica de los maestros”. La diputada también explicitaba su punto de vista respecto a la importancia de la separación de lo religioso y lo público en los fundamentos del pedido de informe:

[...] la Constitución de la Ciudad, en su artículo 24, sostiene que “el Estado asume la responsabilidad de asegurar y financiar la educación pública, estatal, laica y gratuita en todos los niveles y modalidades” por lo cual el Estado debe garantizar la más estricta libertad de conciencia para los ciudadanos.

Por otro lado, se extraían relatos de algunas maestras descontentas que insistían en el carácter “religioso” e “ideológico” de la meditación en un contexto educativo público. Insistían en su carácter conservador por ir contra la voluntad personal y porque, según ellas, los talleres eran pagos y el dinero se constituía en un factor de deslegitimación. Se sostenía que: “Lo que primero les llamó la atención fue que la reunión se hacía en una sala en penumbras, iluminada con unas velas y aromatizada con sahumerios.” Asimismo, una maestra afirmaba que: “Se habían hecho tres reuniones antes que la nuestra y estábamos prevenidos. Los compañeros nos advirtieron que al final terminaban bajando línea.” Por otro lado se mencionaba otro testimonio:

Primero nos hicieron cerrar los ojos y una de las dos personas que daban el curso comenzó a girar detrás nuestro, tocando el tambor. Después, cuando nos dijeron que nos teníamos que presentar cada una, les dijimos que no estábamos de acuerdo, que para nosotras, por más que apareciera como un ejercicio de relajación, un curso de capacitación de ese tipo en una zona con tantas necesidades era un hecho político, y nosotras lo repudiamos.

El mismo día en que se realizaba esta cobertura crítica de los cursos de meditación y respiración en las escuelas porteñas se publicó una entrevista a Juan Mora y Araujo, entonces vicepresidente de la Fundación, para comprobar la veracidad de las acusaciones. El vicepresidente negó que los cursos fuesen obligatorios o pagos, y defendió la realización de éstos en escuelas como medio para “reducir la violencia y el stress” que, como veremos en el próximo apartado, constituye uno de los pilares de la mirada de los miembros de EADV respecto de la sociedad contemporánea:

Nosotros ofrecemos cursos en escuelas, para docentes y alumnos, de educación en valores humanos, para reducir los niveles de violencia y agresión. Para generar herramientas de fortalecimiento, fomentar el diálogo y reducir los niveles de estrés. Estos cursos se hacen mediante procesos lúdicos, con ejercicios de relajación, yoga y respiración.

El tema y el lugar que movilizaron esta disputa pública no resultan datos menores. Si la ocupación del espacio público de la ciudad por prácticas no católicas fue relativamente tolerada, cuando la espiritualidad llegó a la educación pública la tensión fue mayor. Este hecho puso de manifiesto valores históricamente asociados a la autoimagen nacional de un país “moderno”, “católico-secular” e “ilustrado” en donde la intervención de prácticas identificadas con lo religioso se asocian con lo “arcaico”, lo “no racional” y lo que queda fuera del orden civilizatorio (Frigerio, 2012).

En octubre Ravi Shankar fue uno de los oradores en Fe Vida, un foro de espiritualidad organizado por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires que proponía “mostrar diferentes alternativas para el bienestar humano y para el impulso hacia un mundo mejor”. El evento formaba parte de la campaña del gobierno porteño llamada “Buenos Aires, Capital Mundial del Amor”. En el discurso que dio el jefe de gobierno para inaugurar el foro se puede observar la apelación a la felicidad, el autoconocimiento y el amor a través de la defensa explícita de las prácticas espirituales: “Tiene que haber una política con espiritualidad”, “hay que conectarse con lo que tenemos

adentro. Fortalecer la capacidad de amar al prójimo, la vida, el país, el planeta” y “demostrar que el amor es el camino”.

La controversia pública en torno a Fe Vida 2012 condensó buena parte de ese prejuicio que asocia religiosidad a política conservadora. La presencia conjunta del jefe de gobierno y de Ravi Shankar movilizó una serie de reacciones de apoyo y de crítica que cristalizaron los modos de regulación que el “sentido común” católico-secular presenta acerca de la intervención pública de un movimiento espiritual neo-hinduista. Si la presencia de EADV en el ámbito educativo había movilizado discursos críticos a la disolución de las fronteras entre lo sagrado y lo secular, condenando las prácticas de meditación en las escuelas por “religiosas”, las actividades conjuntas de EADV y el GCBA parecían movilizar argumentos críticos semejantes, pero en este caso priorizaban la espiritualidad Nueva Era como sinónimo de una “espiritualidad de derecha”. Así, la idea de que los participantes de prácticas de meditación y espiritualidad como las de la Fundación EADV eran la expresión religiosa de una “nueva derecha espiritualizada” pasó a ser públicamente discutida, sobre todo en una zona identificada con el progresismo.

El tema de la vinculación entre religiosidades no católicas con la política conservadora no es nuevo, ya Alejandro Frigerio llamó la atención sobre un modo de estigmatización semejante que durante la década de 1980 acusaba a los movimientos religiosos no católicos, sobre todo al neo-pentecostalismo, de mantener vínculos con el imperialismo y la derecha norteamericana. Sin embargo, se describía allí un proceso de relativo abandono de esta retórica y la emergencia del tema de las “sectas” (Frigerio, 1993). Lo interesante de las acusaciones contemporáneas son los recursos que se utilizaron para esa crítica, remitieron a las formas de deslegitimación clásicas hacia las religiosidades no católicas (Frigerio, 1993, 2012; Frigerio; Wynarczyk, 2003). De este modo, el neo-hinduismo reactualizó las acusaciones de mala fe, la falta de autenticidad, los intereses económicos espurios, y, particularmente, las asociaciones con sectores políticos conservadores.

Creemos que la coyuntura social y política de la última década ha reactualizado la centralidad de lo “político” en el espacio público y se manifiesta

en la presencia de lenguajes de confrontación como recurso de interacción. El espacio religioso no resulta ajeno a este proceso. La visita de Ravi Shankar y las acusaciones a EADV movilizan recursos ya establecidos en la cultura argentina para lidiar con la alteridad religiosa no católica: la espiritualidad como sinónimo de lo conservador. Los lenguajes de la sospecha de lo religioso se reactualizan en la coyuntura contemporánea para delimitar nuevas fronteras. El caso de las espiritualidades Nueva Era parece haber adquirido un lugar de legitimidad sustancial en los medios de comunicación si se lo compara con las décadas precedentes. En un relevamiento en curso sobre el tema detectamos que la temática de la espiritualidad posee un espacio relativamente legítimo, en muchos casos asociado a lo “moderno” y “contemporáneo”. Consideramos que esos rasgos, junto con la identificación con la clase media de estas prácticas, favorecen su lugar legítimo en el espacio socio-religioso. Ello, paradójicamente, no descarta que las retóricas de acusación más clásicas sobre grupos religiosos no católicos se actualicen en la prensa progresista (Viotti, 2015).

Esas transformaciones en las prácticas políticas de la Argentina contemporánea permiten visibilizar un proceso de espiritualización, y también de reacciones críticas que le son simultáneas. ¿Pero qué podemos decir de los procesos de politización de la espiritualidad? ¿Qué elementos de la propia religiosidad Nueva Era favorecen estos nuevos espacios de interlocución entre espiritualidad y política?

EL ARTE DE CAMBIAR EL MUNDO

La génesis de movimientos relacionados con el neo-hinduismo y las espiritualidades Nueva Era permite entender mejor la lógica de acercamiento a los espacios gubernamentales en el horizonte más amplio de una ética del servicio y de acciones humanitarias que presentan una concepción sacralizada de la transformación personal y colectiva.

EADV en Buenos Aires incluye una serie de prácticas y ofertas físico-espirituales con una vocación universalista y con una presencia muy visible

en las últimas décadas que promueve los valores del hinduismo adaptados a las sociedades occidentales y que podría ser entendido dentro del marco del proceso descrito por Campbell (1999) como “orientalización de occidente”. Sin embargo ese proceso tiene matices en relación con los movimientos en cuestión. EADV, junto con otros movimientos originados en India luego de la década de 1960, es parte de una versión transnacional y adaptada a la cultura de los sectores medios occidentales de lo que algunos autores denominaron un neo-hinduismo proselitista (Altglas, 2005; McKean, 1996). Esta versión del hinduismo tiene su origen en una reinterpretación de tradiciones religiosas clásicas en un contexto marcado por el nacionalismo y la construcción religiosa de la identidad nacional india sobre la polaridad entre un “occidente materialista” y un “oriente espiritual” como alternativa a una cultura occidental en crisis.

La difusión de prácticas físico-espirituales de origen oriental no es algo nuevo, sin embargo en movimientos como EADV adquiere una modalidad específica al movilizar discursos y prácticas fuertemente marcados por la cultura del consumo y el emprendedorismo personal, que denotan un proceso de “occidentalización de oriente” que es complementario del mencionado proceso de “orientalización de occidente”. Ambos procesos no pueden entenderse por separado, es necesario tener en cuenta redes transnacionales de intercambio religioso que permiten comprender tanto los modos de apropiación en las llamadas sociedades occidentales como los modos de producción *aggiornados* de la espiritualidad en India. En este sentido, siguiendo a Silva da Silveira (2005, p. 91), entendemos que este tipo de hinduismo transnacional tiene un punto de encuentro con la intimidad cosmizada intramundana promovida por la espiritualidad Nueva Era occidental. En ese horizonte neo-hinduista el movimiento guiado por Ravi Shankar promueve un mensaje de paz y transformación a nivel global apoyado en un marcado énfasis sobre el equilibrio entre lo espiritual y lo mundano, haciendo un uso intenso de los medios masivos de comunicación y utilizando un lenguaje del bienestar personal adaptado a un público occidental (Avdeeff, 2004, 2010).

Aunque EADV se reconozca como un movimiento no politizado, uno de sus objetivos principales es la acción social y pública orientada a la transformación tanto personal como colectiva. Existe, por lo tanto, una dimensión política implícita que puede ser entendida en términos cosmológicos. En sentido amplio, EADV comparte el aspecto intramundano del neo-hinduismo. Rasgo que moviliza una significativa vocación de intervención social que no puede desvincularse de la transformación personal. Este aspecto resulta crucial porque quien quiera separar la dimensión personal de la dimensión social corre el riesgo de producir una escisión allí donde la lógica nativa muestra continuidades: la transformación en la vida cotidiana es condición para la transformación colectiva. Esa concepción puede ser mejor entendida a partir de dos características de EADV: su vocación proselitista y la concepción de servicio que presentan sus miembros.

A diferencia de las tradiciones hinduistas más ortodoxas, el neo-hinduismo presenta aspectos altamente relevantes para entender su proselitismo y, por lo tanto, los modos en que este se encarna localmente por medio de la intervención pública. Altglas (2005, p. 3-5) señala que desde el siglo XIX, y como consecuencia del contacto colonial y la influencia cristiana, el hinduismo presenta una innovación al asimilar valores e ideas occidentales como la dimensión proselitista y el desarrollo de estrategias misioneras que convirtieron a ciertas versiones del hinduismo tradicional en una religión de conversión. Para el caso de EADV, Avdeeff (2010) sostiene que, a la par de modos des-jerarquizados de entender la subjetividad y el mundo, el proselitismo resulta un rasgo novedoso si se lo compara con el hinduismo ortodoxo, menos interesado en promover la conversión. Es por ello que adquieren centralidad una vocación universalista, una distribución relativamente equitativa del carisma y una ética del servicio. Esto quiere decir que EADV incorpora la posibilidad de un bienestar universal disponible para todos por igual por medio de la vivencia personal y que el carisma no está encarnado únicamente en la figura del gurú, sino en la construcción de una autoridad espiritual por medio del esfuerzo personal y la participación en cursos y actividades de formación. Finalmente, también se promueve una

ética del servicio que se manifiesta en los proyectos socio-humanitarios y en la figura de los voluntarios o *sevas* (Avdeeff, 2004, p. 179).

En tanto forma de sacralización personal y colectiva, la transformación propuesta por EADV tiene una vocación proselitista que tiene algunos rasgos específicos. Resulta prioritaria una concepción del cambio que comienza “por arriba”, es decir que prioriza el mensaje de paz y transformación social universal entre referentes estratégicos de las estructuras de poder. En ese sentido, se entiende que la promoción de los valores y las experiencias transformadoras en sectores con poder de influencia aseguraría cambios a nivel más amplio por medio del “derrame”. Así nos lo explicaba una voluntaria vinculada a espacios directivos de la Fundación:

Si vos le despertás la conciencia, elevas los valores humanos en un directivo, en una persona de una clase social media-alta, que en definitiva es quien toma decisiones porque tiene poder, ya sea porque es empresario, porque es legislador, porque es político. Esa persona toma decisiones por muchas otras. Trabajar con esa gente es un servicio social enorme.

Por su parte, una de las coordinadoras de los programas para empresarios, se refería a la presencia de la Fundación en diferentes países como una “entrada por arriba” y que:

[...] trabajar con empresarios, políticos, gente con influencia es una forma de cambiar al mundo desde la cima de la pirámide, no es lo mismo que hacerlo desde abajo. La gente con decisión es central. Trabajar allí es mi granito de arena para un cambio más grande.

En ambos relatos se subrayaba la importancia de tener influencia en “personas con decisión”, porque son ellas quienes más capacidad de “derrame” tienen sobre otras personas. Este rasgo muestra que la presencia de la Fundación en organismos públicos puede ser simultánea a la presencia en empresas, fundaciones y espacios de decisión en la medida en que ellos son un vehículo privilegiado de difusión de los valores y las prácticas de transformación

personal y social. La posibilidad de establecer convenios con instancias gubernamentales que les habiliten la realización de sus programas de servicio y de ayuda humanitaria puede ser mejor entendida si se tienen en cuenta las condiciones cosmológicas de la transformación, el proselitismo universalista en ámbitos privados o públicos, sobre todo entre quienes componen los grupos de toma de decisiones, que fundamentan la acción pública de EADV. Evidentemente, los procesos que llevaron a la firma de convenios con organismos públicos tanto a nivel nacional como con el gobierno de la ciudad no pueden explicarse solamente en función de la vocación intramundana neo-hinduista, existen allí redes sociales, espacios de interacción comunes y procesos de mediación concretos entre referentes de la Fundación y del Estado que exceden principios socio-religiosos. Sin embargo, estos acuerdos no podrían entenderse sin la vocación intramundana que caracteriza su forma de concebir lo político, que no se amolda a la concepción secularizada de lo político como un espacio autónomo respecto de lo espiritual y de lo personal.

La maleabilidad que ha caracterizado esos vínculos con organismos públicos se comprende mejor cuando analizamos la concepción de servicio que subyace a las acciones orientadas a la transformación social y que pueden encarnarse en un convenio institucional, en una “acción solidaria” fugaz en la vida cotidiana o en el trabajo humanitario de las actividades destinadas a grupos y personas consideradas “vulneradas por la realidad”.

Si uno recorre una sede de EADV en Buenos Aires muy probablemente escuche una y otra vez la palabra *seva*, que significa literalmente servicio desinteresado en sánscrito. En EADV este término es utilizado de dos maneras diferentes pero complementarias. En primer lugar, *seva* es un verbo, utilizado para todas las actividades de voluntariado dentro de la Fundación. También puede ser un sustantivo, *ser seva* significa realizar tareas de manera voluntaria dentro de la organización, involucrarse en el mantenimiento de las sedes, colaborar con los instructores o hacer publicidad. Con excepción de algunos casos concretos de personal rentado, en Argentina EADV se sostiene en gran medida a través de ese trabajo voluntario que los *sevas* ofrecen. Además de trabajar voluntariamente en las sedes, muchos *sevas*

“ofrecen servicio a la sociedad” de diferentes formas: organizan colectas de alimentos y ropa, plantan árboles y ofrecen cursos gratuitos en centros comunitarios. Así, esta doble acepción del *seva*, como algo que se es y algo que se hace, nos muestra la vocación de transformación de la realidad que se ubica en el centro de la concepción política neo-hinduista de EADV.

El cambio colectivo y personal que propone EADV se estructura en relación con una concepción amplia del sufrimiento como algo que afecta a todas las personas independientemente de su posición social. Es a través del lenguaje psicologizado del *stress* que EADV da cuenta de un principio de aflicción que puede afectar tanto a un empresario con una sobrecarga de responsabilidades, a una víctima de un desastre natural o a una persona en situación de vulnerabilidad social. El *stress* es considerado una enfermedad mundial. Su reducción no sólo tiene un carácter terapéutico, en el sentido de mejorar la calidad de vida personal, sino también un fin humanitario vinculado con la disminución de la violencia. El *stress* es parte, entonces, de una concepción relacional de la persona que se extiende desde una “mente confusa” hasta relaciones sociales violentas que no permiten la circulación libre y equilibrada del *prana* (energía vital) y que mantienen a las personas en un estado de malestar. Es por ello que las ofertas de bienestar incluyen tanto cursos pagos destinados al malestar cotidiano de las clases medias urbanas como cursos gratuitos para poblaciones socialmente vulnerables.

Además de un trabajo sobre el confort personal por medio de las técnicas aprendidas en los cursos, los *sevas* también mejoran su propio bienestar al ayudar desinteresadamente. La realización de actividades de servicio se vincula con la posibilidad de “eliminar el ego” a partir del cuidado y de la atención orientada a los demás. Es una forma más, junto con las prácticas de respiración y la meditación, de reducir el *stress*. Así nos lo explicaba una joven voluntaria:

Quando vos estás en contacto con lo que le pasa al otro, cuando vos estás para el otro, es como que tus problemas desaparecen ¿no? Entonces como que te olvidas un poquito del yo, de esa parte nuestra que está únicamente preocupada por lo que le pasa a uno, de esa cosa de la materia que tengo que rendir, y esto y lo otro, y no

llego, que pum, que pam. Es como que, viste, la mente te juega eso, de la queja, de... entonces cuando estás ayudando al otro, automáticamente eso se disuelve.

La misma concepción sobre los vínculos entre un proceso de transformación personal y la acción voluntaria de ayuda era referida por un miembro pionero de EADV en Argentina: “la gente está encontrando un espacio donde desarrollar su espiritualidad, un espacio de pertenencia donde da y recibe. Y por eso que recibe se le despierta la voluntad de dar, empieza a registrar al otro y toma acción, o sea, todo el círculo”.

Resulta interesante señalar la centralidad de la acción social en tanto esta es parte de una concepción más amplia de la persona y del mundo. De este modo, el cambio físico y personal es simultáneo al discurso humanitario. Las nociones del cuerpo y el *prana* son parte de una trama de relaciones entre una persona y las otras. A su vez, la concepción de servicio manifiesta modos de entender la transformación personal y colectiva de forma independiente, pero no desvinculadas, de los espacios de decisión política. En la concepción relacional de la transformación que existe en EADV, resulta problemático imponer un modelo claro de separación entre orden íntimo y relacional, así como entre orden público y privado. Y por supuesto, resulta problemático distinguir tajantemente entre lo sagrado y lo secular.

La intervención orientada al mejoramiento de las condiciones de vida de sectores sociales vulnerables es muy similar a la que se puede observar en la ideología política liberal secular, fuertemente impulsada por el mundo de las Organizaciones No Gubernamentales (Roitter; Gonzáles Bombal, 2000). En general parte de un diagnóstico general de la desigualdad poco vinculado con estructuras de poder y a una particular centralidad en la voluntad personal como foco del cambio. Sin embargo las ideas del servicio y el voluntariado, caras a concepciones liberales sobre la acción social centradas en la acción personal y la solidaridad, aparecen en EADV en un sentido mucho más amplio y como parte de un proceso sacralizado de crecimiento personal.

A diferencia del voluntariado liberal más clásico, esta concepción de la política reaparece aquí mediada por una lógica encantada que entiende al

sufrimiento y al bienestar personal en continuidad con el colectivo. Ambos son releídos en el lenguaje de la armonía energética que atraviesa tanto lo personal, lo colectivo y el mundo circundante. El lenguaje del *stress* y el bienestar físico-espiritual propio de la sensibilidad Nueva Era adquiere, entonces, un sentido específico en donde la acción política se espiritualiza y la espiritualidad se politiza.

LA POLÍTICA DE LA NUEVA ERA

En Argentina las espiritualidades Nueva Era se han expandido hacia espacios novedosos, inesperados décadas atrás. Esto llama la atención sobre un proceso de desplazamiento que va desde el ámbito de la vida cotidiana hacia nuevos escenarios como la vida económica, la educación y la pedagogía, las producciones estéticas e incluso la política. María Julia Carozzi (2000) describía la emergencia de las sensibilidades Nueva Era como parte de una “red sumergida” y un “circuito” de talleres, *workshops* y espacios de encuentro restringidos al ámbito privado durante el contexto de liberalización de las costumbres de la década de 1980. Esta autora, incluso sugirió un proceso de profesionalización de esas prácticas durante la década de 1990. Debemos decir que en la última década parecería haber habido una gran transformación que ha sacado a la Nueva Era de una “red sumergida” hacia la superficie. Se percibe una consolidación y una mayor legitimidad reflejadas tanto en la vida cotidiana, los medios de comunicación y el espacio público que da lugar a nuevas tensiones y acomodamientos.

Estas negociaciones son tanto consecuencia de continuidades en los modos de regulación católico-seculares que caracterizaron la identidad nacional argentina como de modos nuevos que todavía es necesario entender en toda su complejidad. La controversia movilizadora por la intervención pública de EADV nos permitió analizar esos modos de regulación católico-seculares que naturalizan la separación entre espiritualidad y política en tanto “sentido común” establecido. Las disputas en torno a la presencia de prácticas espiri-

tuales en la educación pública y en torno a una feria de espiritualidad fueron dos ejemplos que permitieron reconstruir esas tensiones en un contexto más amplio vinculado con la coyuntura socio-política de la Argentina reciente.

La centralidad inusitada y los usos de la espiritualidad como modo de legitimación o descrédito político no podrían entenderse sin indagar en la lógica de la acción pública y las concepciones de transformación de la espiritualidad Nueva Era, que explica el cambio como un continuum entre lo personal y lo colectivo a través de un lenguaje de la energía. De este modo, movimientos como EADV no descartan la dimensión colectiva, sino que la subordinan a la intimidad en tanto parte de una trama sacralizada. La distinción radical entre lo sagrado y lo secular es redefinida en una concepción tan intimista como relacional de sacralización de la vida cotidiana que supone una cosmización de lo político. Solo en función de esa redefinición resultan entendibles las acciones humanitarias, la vocación voluntarista y los convenios de acción con organismos públicos.

Resulta interesante señalar las afinidades que esta concepción de la acción política cosmizada tiene con ciertas concepciones (neo)liberales de lo político como sinónimo de la solidaridad y el voluntariado. La sincronicidad de esa relación, sin embargo, no debería llevarnos a interpretar la política de la Nueva Era como una relación unilineal con una posición neo-conservadora en tanto la espiritualidad Nueva Era encierra una ambivalencia que puede también formar parte de ideologías emancipadoras y contraculturales.

La religiosidad Nueva Era presenta un desafío para repensar los modos de analizar las relaciones entre religiosidad y política, en tanto ejercicio que ayuda también a relativizar las imágenes reificadas de las organizaciones políticas y religiosas como una relación estricta entre iglesias y Estados. Analizar tanto las formas de regulación pública como los modos en que se piensa la transformación en este tipo de espiritualidades plantea una pista para repensar nuevas articulaciones entre lo religioso, lo cultural y lo político.

REFERENCIAS

ALTGLAS, Véronique. *Le nouvel hindouisme occidental*. Paris: CNRS-Éditions, 2005.

AMARAL, Leila. Um Espírito sem Lar: sobre uma dimensão “nova era” da religiosidade contemporânea. In: VELHO, Otávio (Ed.). *Circuitos Infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003. p. 17-60.

AVDEEFF, Alexis. The Art of Living: un mouvement indien au-delà des clivages religieux? *Archives de sciences sociales des religions*, n. 149, p. 169-187, janv./mars 2010.

_____. Sri Sri Ravi Shankar and the Art of Spreading Awareness over the World. *Journal of Dharma*, v. 29, n. 3, p. 321-335, 2004.

CAMPBELL, Colin. The Easternisation of the West. In: WILSON, Bryan; CRESSWELL, Jamie (Ed.). *New religious movements: challenge and response*. London: Routledge, 1999. p. 35-48.

CAROZZI, María Julia. Otras religiones, otras políticas: algunas relaciones entre movimientos sociales y religiones sin organización central. *Ciências Sociais & Religião*, v. 8, n. 8, p. 11-29, 2006.

_____. *Nueva Era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y en la interacción*. Buenos Aires: EDUCA, 2000.

_____. A autonomia como religião. In: CAROZZI, María Julia (Ed.). *A Nova Era no Mercosul*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 149-190.

FRIGERIO, Alejandro. Lógicas y límites de la apropiación new age: dónde se detiene el sincretismo. In: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZUÑIGA, Cristina; JUÁREZ HUET, Nahayeilli (Ed.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - El Colegio de Jalisco, 2013.

_____. Questioning religious monopolies and free markets: the role of the state, the church(es), and secular agents in the management of religion in Argentina. *Citizenship Studies*, v. 16, n. 8, p. 997-1011, 2012.

_____. La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, n. 10, p. 24-51, 1993.

FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina. In: RICHARDSON, James (Ed.). *Regulating religion: case studies from around the globe*. Nueva York: Kluwer Academic Publishers, 2003. p. 453-475.

FUNES, María Eugenia. Notas sobre el concepto de estrés como clave de interpretación del mundo en el Arte de Vivir. *Mitológicas*, v. XXVII, p. 61-73, 2012.

McKEAN, Lise. *Divine Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

PUGLISI, Rodolfo. Tejiendo vínculos: tres mecanismos socio-adaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 48, n. 2, p. 67-88, 2012.

ROITTER, Marcelo; GONZÁLEZ BOMBAL, Inés. *Estudios sobre el Sector sin Fines de Lucro en Argentina*. Buenos Aires: CEDES, 2000.

SILVA DA SILVEIRA, Marcos. New Age & Neo-hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre ocidente e oriente. *Ciências Sociais e Religião*, v. 7, n. 7, p. 73-101, 2005.

VIOTTI, Nicolás. El affaire Ravi Shankar: Neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 25, n. 43, p. 13-46, mayo 2015.

VOMMARO, Gabriel. “Meterse en política”: la construcción de pro y la renovación de la centroderecha argentina. *Nueva Sociedad*, n. 254, p. 57-72, nov./dic. 2014.

Recebido em: 11/02/2015

Aprovado em: 04/05/2015