

María Eugenia Funes

**La espiritualización de lo cotidiano. Estilos de vida,
experiencias espaciales y sectores medios en la
periferia de Buenos Aires**

Tesis en cotutela para optar por el título de

Doctora en Ciencias Sociales

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Docteur en Sociologie

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Directora: Verónica Giménez Béliveau (UBA)

Director: Patrick Michel (EHESS)

Co-Director: Joaquín Algranti

Buenos Aires

2018

Resumen

Esta tesis buscará comprender la difusión de la espiritualidad contemporánea como parte de una serie de transformaciones en la vida cotidiana de una parte de los sectores medios argentinos. Uno de sus objetivos será estudiar del fenómeno de la espiritualidad Nueva Era en los sectores medios argentinos como parte de un estilo de vida. Ello implicará el análisis de las distintas formas en que se articulan las cosmovisiones y prácticas espirituales con otras dimensiones de la vida cotidiana, como la educación, la salud, el lugar de residencia y la vida económica. Este problema se enmarca en un proceso de difusión de este tipo de religiosidad sobre distintos ámbitos públicos durante las últimas décadas. A un nivel más concreto, la tesis buscará mostrar la influencia de las redes de sociabilidad y los espacios de socialización espiritual en la difusión de una cosmovisión y de determinadas orientaciones valorativas que impactan en la manera en que se llevan adelante distintas prácticas de la vida cotidiana. En un nivel aún más empírico, esta tesis buscará contribuir a la comprensión de los procesos de mutua influencia entre la religiosidad, entendida como un fenómeno cultural, y las configuraciones del espacio. Para ello, se analizará el caso de actores que desarrollaron procesos de movilidad residencial a una localidad ubicada en la zona norte de la periferia de Buenos Aires a partir de la década de 1990 y que presentan algún tipo de vínculo con espacios y prácticas espirituales. Los datos aquí analizados fueron construidos a partir de una estrategia de investigación cualitativa basada, fundamentalmente, en un trabajo de campo etnográfico.

Abstract

This thesis aims to understand the diffusion of contemporary spirituality as part of a series of transformations in everyday life within Argentinian middle classes. One of its principal objectives is to study New Age spirituality in Argentinian middle classes as part of a lifestyle. This involves the analysis of the ways in which spiritual worldviews and practices are articulated with the practices of other dimensions of everyday life, such as education, health, places of residence and economic life. This problem has been part of the bigger process of diffusion of this type of religiosity through different public spaces during the last decades. In a more concrete level, this thesis has the purpose of showing the influence of sociability networks and spiritual socializing spaces in the diffusion of new worldviews and certain valorative orientations that impact the way in which social actors carry out their everyday practices. In an even more empirical level, this thesis aims to contribute to the comprehension of the processes of mutual influence between religiosity, understood as a cultural phenomenon, and space configurations. The accomplishment of these objectives will involve the analysis of the case of a series of social actors that have moved to a neighbourhood in the periphery of Northern Buenos Aires' since 1990 and are involved with spiritual practices and spaces. The data was built by means of a qualitative research strategy fundamentally based on ethnographical fieldwork.

Tabla de Contenidos

Agradecimientos	7
Introducción.....	10
El descubrimiento de Ingeniero Maschwitz	11
Recorrido de los capítulos	22
Capítulo 1. Antecedentes y marco conceptual	28
1.1 Religiosidad y espiritualidad Nueva Era.....	29
1.1.1 Definición y antecedentes	29
1.1.2 La espacialización de la espiritualidad Nueva Era y sus relaciones con los estilos de vida hegemónicos	35
1.1.3 Religiosidad y espacio	47
1.1.4 De la desinstitucionalización religiosa a la religión en la vida cotidiana....	51
1.2 Religiosidad, estilos de vida y sectores medios.....	58
1.2.1 Pensar la religiosidad en relación con los estilos de vida	58
1.2.2 Sectores medios y estilos de vida en la Argentina neoliberal	66
Capítulo 2. El crecimiento y la experiencia urbana de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz.....	70
2.1 Una concepción cultural del espacio	72
2.2 Ingeniero Maschwitz en el marco del crecimiento de la mancha urbana de Buenos Aires.....	74
2.2.1 De las estancias rurales a la periferia de la ciudad	74

2.2.2 La asociación de la localidad a las elites criollas y la invisibilización de otros sectores sociales.....	78
2.2.3 La suburbanización y la neoliberalización “a la Maschwitz”	82
2.2.4 El crecimiento de las áreas comerciales y la construcción de una galería antroposófica.....	88
2.3 Entre el barro y el asfalto. La experiencia de los nuevos habitantes de Maschwitz.....	95
2.3.1 Actualizaciones de la oposición entre ciudad y campo.....	96
2.3.2 Los procesos de diferenciación entre viejos y nuevos habitantes.....	102
2.3.3 Ingeniero Maschwitz como un espacio privilegiado para alcanzar un estilo de vida espiritualizado	106
2.4 El “Disney” de la espiritualidad.....	114
Capítulo 3. La trama social de la espiritualidad. La red de prácticas alternativas de Ingeniero Maschwitz	120
3.1 La antroposofía y la pedagogía waldorf en la Argentina	125
3.2 Las escuelas waldorf de Ingeniero Maschwitz	137
3.3 El circuito espiritual	153
3.3.1 Áurea	154
3.3.2 Tesoros de la Naturaleza.....	157
3.3.3 Dhammapada Budismo Zen	160
3.4 La espiritualidad Nueva Era en las teorías del individualismo religioso	163
Capítulo 4. Espiritualidad y estilo de vida.....	168
4.1 El contacto con una sociabilidad espiritualizada y espacializada como fuente de reconocimiento del estilo de vida.....	171

4.1.1 Florencia y la integración a una comunidad imaginada.....	171
4.1.2 Jorge: el intento por promover lazos “espirituales” entre vecinos	180
4.2 El barrio como vector de la transformación del estilo de vida	190
4.2.1 Juana: las consecuencias no deseadas de alejarse de la ciudad	191
4.2.2 Julieta y la escuela antroposófica como fuente de un “cambio de conciencia”	198
4.2.3 María: de las sociabilidades católicas a las sociabilidades espirituales...204	
4.3 La espiritualidad como parte de un estilo de vida.....	211
Capítulo 5 La incorporación del marco interpretativo de la espiritualidad	
Nueva Era como un proceso de socialización	216
5.1 El contacto con la antroposofía como un proceso de “re-educación”	219
5.2 La incorporación del lenguaje espiritual	222
5.3 Socialización espiritual y transformación del estilo de vida	238
5.3.1 El trabajo sobre sí como condición para la transformación colectiva.....	238
5.3.2 Los límites de las socializaciones de transformación.....	249
5.4 Un caso de incorporación de la cosmovisión espiritual y de transformación (limitada) del estilo de vida.....	255
5.5 La socialización espiritual y el problema de la institucionalización	266
Capítulo 6. Una militante del contacto con las emociones	270
6.1 La espiritualidad cotidiana	272
6.2 Un hogar esotérico y una familia ensamblada en Acassuso	282
6.3 La maternidad cosmizada.....	290
6.4 Especialización espiritual e integración con la vida laboral.....	298

6.5 Los procesos de formación de especialistas espirituales en el horizonte del quiebre del monopolio católico.....	314
Conclusiones	317
Bibliografía	329
Documentos y material de divulgación	352
Anexo 1. Imágenes.....	356
Imagen n°1: Localidades de la Zona Norte del Conurbano Bonaerense	356
Imagen n° 2: Ubicación de Ingeniero Maschwitz	356
Imagen n° 3: Casco histórico, “pueblo” y Barrios de casas quintas	357
Imagen n°4: Barrios privados construidos entre 1960 y 1980	358
Imagen n°5: Barrios privados construidos a partir de 1990.....	359
Imagen n°5: Mega urbanizaciones cerradas	360
Imágenes Capítulo 2.....	¡Error! Marcador no definido.
Imágenes Capítulo 3.....	¡Error! Marcador no definido.
Imágenes Capítulo 5.....	¡Error! Marcador no definido.
Anexo 2. Entrevistas, observaciones y participación en actividades.....	361

Agradecimientos

Al igual los fenómenos aquí analizados, la realización de una tesis de doctorado no sería posible sin el apoyo y la contención de instituciones, colegas y afectos que contribuyen material y subjetivamente con los procesos de aprendizaje y los proyectos de escritura de quienes realizamos este tipo de trabajo. Quiero comenzar por expresar mi gratitud con Joaquín Algranti y Verónica Giménez Béliveau, quienes supieron leer mi entusiasmo, confiaron en mí, me formaron y aconsejaron a lo largo de todo este proceso; y con Patrick Michel, cuya mirada externa a muchos de los hechos aquí analizados enriqueció la mía. En segundo lugar, me siento particularmente agradecida con haber contado con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por medio de la cual pude dedicarme exclusivamente, durante más de cuatro años, a formarme y llevar adelante la investigación que culmina, en parte, con esta tesis. El Área “Sociedad Cultura y Religión” y el personal de apoyo del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales fueron también fundamentales para llevar adelante este proceso a través de consejos, asistencia técnica y experiencias que ciertamente allanaron mi camino. Quisiera agradecer a Fortunato Mallimaci, Guillermo Neinman, Aldo Ameigeiras, Luis Donatello, Juan Esquivel, Gabriela Irrazábal, Mariela Mosqueira, Marcos Carbonelli, Damián Settón y, sobre todo, Inés por todo lo que me enseñaron durante estos años de trabajo compartido. Contribuyeron también con este proceso los docentes y colegas con los que entré en contacto durante la cursada de mi maestría y doctorado. El CEIL fue también un espacio en el que, por suerte, no siempre se distinguían amigos de colegas; este proceso no hubiese sido tan estimulante y divertido sin Gabi Parodi, María, Germán, Juli, Agos, Sara, Dana, Guido, Nati, Mariano y Sol. Me siento muy agradecida con ellos y con Cata Monjeau y Meme Nochón quienes, además, me leyeron, comentaron, corrigieron y apoyaron en la recta final. Me

gustaría agradecer, finalmente, a Nicolás Viotti, Gabriel Noel, Marcelo Salas y Guillermo Jajamovich por las lecturas, consejos y espacios de formación en los que me involucraron que sin dudas contribuyeron a mejorar el contenido de estas páginas. Gracias también a las colegas-amigas-socioantropólogas de la Confraternidad Clandestina cuyas lecturas y espacios de catarsis constructiva y sorora fueron también fundamentales para llevar adelante este proceso; a Lari por las lecturas e intercambios llenos de entusiasmo, a Flor por hacer de los días enteros en bibliotecas lejos de casa momentos cálidos, y a Facu por los cigarrillos ansiosos en las escaleras de la Casa Argentina.

Este proceso de investigación no hubiese sido posible sin la generosa apertura de todas las personas que me invitaron a formar parte de sus proyectos, me abrieron las puertas de sus casas (y muchas veces me dieron de comer), a participar de sus talleres o a compartir un momento de sus vidas cotidianas para que yo pudiese “conocer sus miradas espirituales y sus estilos de vida”. Estoy muy agradecida a todas y cada una de estas personas que me dieron la oportunidad de que hacer investigación en ciencias sociales fuese un evento cálido, reflexivo y humano. Quiero agradecer particularmente Franco, el Sueco, Geo, María y Leila quienes compartieron conmigo sus inquietudes acerca de la naturaleza espiritual del dinero, a Vanesa por transmitirme su pasión por la pedagogía waldorf, a Maru por recibirme en su casa, escucharme, aconsejarme, hacerme reír y compartir conmigo su intimidad. A todos ellos agradezco el recordarme que existen muchas maneras de pensar y llevar adelante los cambios que queremos ver en el mundo.

Finalmente, quiero agradecer a todas las amigas y amigos - Maru, Maju, Lau, Leti, Coco, Elisa, Santi, Verona, Giulia, Guille y Pau - que me acompañaron durante el proceso de investigación y de escritura haciéndome preguntas, escuchándome, distrayéndome o simplemente comprendiendo la importancia de lo que estaba haciendo. A mi papá, mi

mamá, mi hermano, mi prima y mis abuelas les agradezco el apoyo, el cariño y el haberme transmitido la necesidad de hacer algo que se ame. Dejo para el final a Gabi que sabe traerme paz, equilibrio y sensatez en los momentos más difíciles. Gracias por el amor en forma de paciencia, lecturas, consejos y miles de formas de cuidarme.

Introducción

Esta tesis buscará comprender la difusión de la espiritualidad contemporánea como parte de una serie de transformaciones en la vida cotidiana de una parte de los sectores medios argentinos. Uno de sus objetivos será la comprensión del fenómeno de la espiritualidad Nueva Era (Magnani, 1999; Carozzi, 2000; Amaral, 2003; Wood, 2007; Viotti, 2010, 2011a, 2011b; De la Torre, 2013; Frigerio, 2013, Altglas, 2014; Tognol, 2016) en los sectores medios argentinos como parte de un estilo de vida. Ello implicará el análisis de las distintas formas en que se articulan las cosmovisiones y prácticas espirituales con otras dimensiones de la vida cotidiana, como la educación, la salud, el lugar de residencia y la vida económica. Este problema forma parte del aumento de la visibilidad y la extensión sobre distintos ámbitos públicos de este tipo de religiosidad durante las últimas décadas (Semán & Viotti, 2015). A un nivel más concreto, la tesis buscará mostrar la influencia de las redes de sociabilidad (Gimenez Béliveau, 2016) y los espacios de socialización espiritual en la difusión de una cosmovisión y de determinadas orientaciones valorativas que impactan en la manera en que se llevan adelante distintas prácticas de la vida cotidiana. En un nivel aún más empírico, esta tesis buscará contribuir a la comprensión de los procesos de mutua influencia entre la religiosidad, entendida como un fenómeno cultural, y las configuraciones del espacio. Para ello, se analizará el caso de actores que desarrollaron procesos de movilidad residencial a una localidad ubicada en la zona norte de la periferia de Buenos Aires a partir de la década de 1990 y que presentan algún tipo de vínculo con espacios y prácticas espirituales. La elección de 1990 como límite temporal de la presente investigación tiene varios motivos. En primer lugar, por el avance de una serie de transformaciones en la estructura social de la Argentina que involucraron

la pauperización de una parte de los sectores medios, junto con un aumento de la polarización y de la segregación espacial de clases provocadas por políticas socio-económicas neoliberales (Kessler & Minujín, 1995; Svampa, 2001; González Bombal, 2002). En segundo lugar, a partir de esa década se produce un proceso de suburbanización y de crecimiento poblacional en la localidad de Ingeniero Maschwitz donde se focalizará este análisis. Finalmente, la elección de 1990 permitió la comparación de los datos de tres Censos Nacionales de Población, Hogares y Vivienda (INDEC, 1991, 2000, 2010).

El descubrimiento de Ingeniero Maschwitz

Conocí la localidad de Ingeniero Maschwitz en 2014 mientras estaba realizando mi trabajo de campo para la tesis de la maestría en Antropología Social, analizando una consultora que integraba prácticas y discursos espirituales en sus servicios de recursos humanos para empresas con el objetivo de potenciar las capacidades individuales y los vínculos interpersonales en los lugares de trabajo¹. Esta organización había sido creada por Iris, una ingeniera en sistemas que vivía en Palermo, un barrio de la Ciudad de Buenos Aires que había atravesado una profunda transformación desde la década de los 2000 a partir de la llegada de ferias y comercios de diseño, la construcción de torres de viviendas y la movilidad residencial de profesionales e individuos de altos ingresos. Iris había trabajado durante quince años en una multinacional de sistemas a la que había renunciado para elaborar un proyecto profesional que le permitiera, desde su mirada, unir su formación técnica y corporativa con su vocación por ayudar a los demás a través de la difusión de herramientas de desarrollo personal del ámbito de la espiritualidad. Pero

¹ Los resultados de esta primera etapa de trabajo de campo en Ingeniero Maschwitz fueron publicados en la tesis de maestría “La Sacralización del Éxito: un análisis etnográfico sobre espiritualidad Nueva Era y prácticas económicas en Buenos Aires” (Funes, 2016a) donde se analizó el vínculo entre espiritualidad y subjetividad económica a partir del abordaje de los usos del dinero y de las trayectorias laborales de actores que desarrollan prácticas espirituales.

su concepción del desarrollo personal no sólo involucraba el aspecto intelectual y emocional de las personas sino una dimensión “trascendental”. Por esa razón, la consultora incorporaba herramientas prácticas y discursivas del ámbito de lo que las ciencias sociales han denominado espiritualidad Nueva Era (Carozzi, 2000; Viotti, 2010, 2011, 2016; Frigerio, 2013): posturas de yoga, prácticas de respiración consciente, ejercicios de constelaciones familiares, y exposiciones basadas en concepción del mundo y de la persona de la antroposofía.

Fue en una charla organizada por esta consultora que conocí a tres personas, Diego, Matías y Marina, que trabajaban en Inti Huara, una banca ética de influencia antroposófica, con el objetivo de “promover el uso consciente del dinero”. Los tres habían llegado tarde al encuentro, se habían excusado comentando que venían “desde Maschwitz” y se habían sacado los zapatos antes de entrar en el salón porque estaban llenos de barro. Durante el encuentro, sus intercambios con Iris me llevaron a sospechar que todos ellos se conocían con anterioridad y que habían compartido algún tipo de actividad “espiritual”: se recomendaban libros de antroposofía, hacían referencias a la astrología, compartían hábitos de alimentación que en mi entorno inmediato serían calificados de “no convencionales” y, en algunos casos, hasta un poco pretenciosos. Terminado el encuentro le pregunté a Iris por ellos y me dijo que eran de Ingeniero Maschwitz, una localidad ubicada al norte y a una hora y media de viaje de la Ciudad de Buenos Aires. Todos ellos se habían conocido en el Programa Germinar, una formación antroposófica de gestión de organizaciones que ofrecían consultores brasileros en la Argentina desde 2012. Además, Iris me contó que muchos de ellos educaban a sus hijos en escuelas waldorf, también ligadas a la antroposofía.

Lo que más me llamó la atención de Diego, Matías y Marina ese día fue la naturalidad con la que hacían referencia a su contacto e interés por disciplinas y prácticas espirituales. Hasta ese momento las personas que

había conocido en el contexto de mi trabajo de campo solían disimular o esconder su orientación hacia disciplinas espirituales y terapias alternativas en algunos contextos. A pesar de estar buscando integrar sus trayectorias profesionales con sus intereses espirituales, tanto Iris como sus “colaboradores” alternaban presentaciones de sí más o menos desmarcadas espiritualmente de acuerdo al público con el que estuvieran interactuando. Iris, por ejemplo, me había pedido que escribiera una crónica sobre mi experiencia en sus talleres para publicar en el blog de la consultora y me había pedido que eliminara la referencia a la presencia del símbolo del ohm en la sede en la que se desarrollaban los talleres. Por su parte, María, su asistente, me había comentado que su mamá le daba remedios homeopáticos a escondidas de su papá y que creía que si el público de las capacitaciones tenía un perfil más “empresarial” lo más conveniente sería dejar de lado las posturas de yoga ya que probablemente muchas personas se sentirían incómodas o no estarían preparadas para estar descalzas y hacer posturas en el suelo con los ojos cerrados durante una actividad laboral.

Diego, Matías y Marina, en cambio, no se presentaban a sí mismos de esta manera desdoblada, sino que se mostrarían orientados hacia lo que aquí se denominará un *estilo de vida espiritualizado* con soltura. Durante el encuentro, orientado a la reflexión sobre la influencia de los ciclos biográficos en el desempeño laboral y en la capacidad de vincularse en el trabajo, Diego no sólo explicó que sus crisis personales estaban afectadas por los ciclos lunares, también le recomendó al resto de los asistentes libros de antroposofía y mencionó que había hecho cursos de respiración en la organización neohinduista El Arte de Vivir, que desde 2012 había adquirido notoriedad en Buenos Aires a partir de la organización de una meditación masiva en los Bosques de Palermo, uno de los principales pulmones verdes de la ciudad de Buenos Aires (Vargas & Viotti, 2013). Además, al presentarse a sí mismo (Goffman, 2009), Diego se refirió tanto

a su aspecto profesional, es diseñador y trabaja de manera independiente como ilustrador y *community manager* para empresas, como a aquello que lo ocupaba durante su “tiempo libre”: dibujar y jugar con sus hijas. Ello demostraba, desde mi punto de vista, la capacidad de definirse como un varón sensible y me resultaba particular. Además, Diego contó que luego de algunos años de trabajar en publicidad y de, en sus propios términos, “ganar bien” había decidido trabajar de manera independiente para contar con más tiempo para realizar actividades que le gustaban y poder estar en su casa con su familia.

Fue esta “libertad” para hablar abiertamente de sí mismo y de su contacto con disciplinas y prácticas espirituales, así como sobre su orientación por prácticas artísticas y por pasar tiempo con su familia frente a personas que no conocía y en un ámbito laboral lo que me llevó a querer seguir a estos actores (Latour, 2008; Lemieux, 2017) para comprender la forma en que integraban su estilo de vida y su orientación por la espiritualidad. En junio de 2014, les pedí una entrevista para conocer su trabajo en Inti Huara. En el intercambio de mails que tuvimos me explicaron cómo llegar: si no tenía auto, desde la ciudad tenía sólo dos colectivos que me llevarían hasta allí por la autopista Panamericana. Como temía perderme, pasé la noche en lo de una amiga que vivía en la zona para que ella me explicara cómo llegar. La parada del colectivo para llegar a la oficina de Inti Huara estaba al costado de la autopista, no tenía señalización y estaba rodeada de una pequeña área comercial de grandes locales de cadena que se extendían por aproximadamente 300 metros. Una heladería, una estación de servicio, un local de comida rápida, una sucursal de banco, una panadería Hausbrot, y otros negocios pequeños, probablemente gestionados por personas de la zona: una bicicletería, una parrilla, una panadería, una remisería, un negocio de diseño, y un almacén. La oficina de Inti Huara se ubicaba en una galería llamada Paseo Mendoza ubicada en una calle perpendicular a la autopista que llevaba el mismo nombre

que la galería. Al doblar por esa calle pude apreciar que el paisaje cambiaba: allí se extendían galerías nuevas pobladas de locales comerciales que convivían con viejas casas de fin de semana dispuestas en medio de grandes terrenos arbolados. Algunas de estas casas habían sido recicladas para hacer restaurantes, pero muchas otras parecían seguir teniendo la función de casas de fin de semana. Luego de caminar dos cuadras me encontré con el Paseo Mendoza, cuya estética llamó particularmente mi atención: todos sus locales y oficinas tenían formas asimétricas y estaban revestidos en chapas y maderas recicladas. Además, contaba con techos vivos y todo tipo de materiales reciclados y patinados: rejas, escaleras, puertas y ventanas. Todo este ambiente verde y silencioso pero, al mismo tiempo, provisto de una gran área comercial de estética “rústica” me dio la sensación de estar en un centro vacacional.

Cuando llegué a la entrada de la oficina, saludé a Diego y él me presentó a Fernando, otro de los miembros de la banca que no había estado en el encuentro de la consultora. Ambos estaban vestidos de una manera llamativa para mí por su informalidad, su aspecto los hacía también aparentar estar de vacaciones y no, desde mi punto de vista, comenzando un día de trabajo: llevaban pantalones, bufandas y pullovers de lana gastados, muchos de ellos de estética andina, borceguíes embarrados y gorros de lana. Yo, en cambio, me había vestido de una manera más formal y “urbana”, con medias negras, una pollera y botas del mismo color, lo que me hacía sentirme un poco fuera de lugar. Cuando llegó Matías, dueño de la oficina, subimos a la misma por una escalera caracol de hierro. La oficina era redonda, tenía muchas ventanas de diferentes tamaños, todas ellas de formas asimétricas, sobre las que colgaban cristales, sillones reciclados de trenes y colectivos viejos, un escritorio grande de hierro con una computadora de escritorio, una cómoda también vieja sobre la cual había libros de antroposofía, discos de música étnica

para meditación, botellas vacías de jugo orgánico, piedras y yerba mate de una marca que circula por redes de comercio justo.

Durante ese primer encuentro, Diego, Fernando y Matías me contaron sobre sus experiencias laborales en la Bolsa de Valores y en otras entidades financieras y corporativas. Asimismo, me contaron sobre el origen de su inquietud por la distribución y el carácter “espiritual” del dinero en las actividades de las escuelas waldorf en las que educaban a sus hijos. A raíz de este interés común, habían organizado junto con otros padres y docentes la Fundación Inti Huara que, a través del trabajo voluntario de distintas personas de la “comunidad”, ofrecía préstamos y asesoramiento para emprendedores locales, y actividades lúdicas y grupos de lectura de libros antroposóficos orientados a promover un “uso consciente” del dinero.

Comencé a asistir a estas actividades dos veces por semana por la mañana. A medida que frecuentaba estas actividades, mi percepción original acerca de la “naturalidad” con la que hablaban sobre espiritualidad se fue ampliando y complejizando. Tenía la sensación de que la espiritualidad estaba en todos lados y en ninguno al mismo tiempo. La espiritualidad formaba parte de las actividades de la banca: antes de comenzar el día recitábamos un lema de Rudolf Steiner, leíamos libros antroposóficos sobre la “naturaleza espiritual del dinero” que se referían a fuerzas espirituales que afectan el devenir del mundo, y analizábamos el desempeño y los proyectos de emprendimientos económicos guiados por una concepción holista de la persona. Todo ello formaría parte de mi análisis acerca del impacto de una concepción espiritualizada de la persona, del mundo y de lo trascendental en la vida económica.

Pero la presencia de la espiritualidad no se limitaba al ámbito específico de las actividades de la banca ética, sino que se manifestaba como una parte importante de las interacciones y actividades cotidianas de las personas

con las que iba entrando en contacto cuando estaba en Maschwitz. Cada jueves hacíamos una pausa de las actividades de la banca para asistir, junto con el resto de los empleados, comerciantes y profesionales que trabajaban en los locales del Paseo Mendoza, a clases de euritmia, disciplina antroposófica de movimiento. Una vez por semana nos reuníamos con una mujer con la que hacíamos terapia biográfica, una de las ramas terapéuticas de la antroposofía orientada al autoconocimiento de la propia historia. En estos espacios entraba en contacto con nuevas personas que estaban vinculadas a las escuelas waldorf como padres o docentes, y que desarrollaban todo tipo de prácticas espirituales y terapias alternativas: yoga, terapias con piedras o cuencos, tai chi. Además, todas ellas consumían alimentos orgánicos y consultaban médicos alternativos. Su orientación por la espiritualidad se materializaba, además, en los objetos y símbolos que poblaban los espacios que estas personas habitaban: sus oficinas, casas y comercios contaban con cristales, libros sobre espiritualidad y autoayuda, discos de música oriental, esencias, dibujos y artesanías de mandalas. Asimismo, un breve recorrido por la localidad me permitía identificar consultorios y comercios en los que se ofrecían masajes ayurvédicos, reiki, flores de Bach y otras terapias alternativas (Saizar, 2006; Saizar & Bordes, 2014).

Este estilo de vida (Mills, 1957; Bourdieu, 2012), conformado por una estética, la orientación por la alimentación sana y las terapias alternativas se distinguía de los lugares de origen de estas personas, con los que yo me sentía identificada. Los varones vestían pantalones y pullovers de lana gastados, usaban barba y estaban siempre despeinados, las mujeres solían vestir polleras hindúes o de lana sobre pantalones, sweters tejidos a mano, accesorios artesanales, muchos de ellos con piedras, y todos portaban borceguíes o botas siempre embarrados, como sus automóviles. Finalmente podía observar que muchas de estas personas se conocían entre sí y que en sus interacciones cotidianas actualizaban una

cosmovisión espiritual compartida e informada por diversas disciplinas, que consideraba que los fenómenos eran influidos por fuerzas trascendentales, a las que denominaban “energía”, “luz” o “cosmos”. Su orientación por la espiritualidad era en parte una gramática (Lemieux, 2017), un lenguaje a través del cual los éxitos y fracasos de la vida cotidiana eran analizados, interpretados y explicados. Asimismo, fui observando que este proceso de socialización de prácticas y cosmovisión espiritual tenía lugar tanto en ámbitos de la vida cotidiana “esperables” como las actividades organizadas en ámbitos antroposóficos y en espacios holísticos, como en contextos inesperados como grupos de mujeres, talleres laborales, préstamos de dinero y reuniones de padres en las escuelas waldorf de la zona.

Sin embargo, esta naturalidad con la que los informantes hacían referencia a sus concepciones y prácticas espirituales presentaba algunos límites. En muchas ocasiones hacían referencia a la necesidad de negociar u ocultar sus prácticas espiritualizadas o alternativas en ámbitos de sociabilidad en los que la referencia a disciplinas como la antroposofía o la homeopatía podían volverlos susceptibles de sospechas o de ser desacreditados como “locos” o “jipis”. Comencé así a observar la existencia de una red más o menos delimitada en la que estos individuos desenvolvían su cosmovisión libremente de otros donde no lo hacían. La mayoría de esas personas vivían en Ingeniero Maschwitz y sus alrededores. Muchos identificaban a la localidad con la posibilidad de desarrollar un estilo de vida que ellos mismos caracterizaban por el contacto con disciplinas espirituales, el uso de terapias y medicinas alternativas, y la alimentación “sana”. Ingeniero Maschwitz no era para ellos sólo un barrio al que habían llegado para “alejarse de la ciudad”, sino un espacio en el que las personas tenían mayores posibilidades de desarrollarse de una manera integral. Esta posibilidad se vinculaba tanto a la amplia oferta de prácticas y de terapias alternativas presente en la localidad como a la

existencia de esa red de personas y de organizaciones que prestaban reconocimiento (Paugam, 2012) a su cosmovisión espiritual y sus prácticas alternativas.

Por otra parte, comencé a observar que la orientación de estos agentes por disciplinas y prácticas espirituales estaba enmarcada en un estilo de vida que se materializaba en elecciones de vestimenta, sistemas médicos, terapéuticos y educativos, que los distinguía de otros estilos de vida de agentes que ocupaban las mismas posiciones en la estratificación social argentina. Sin embargo, no todas las orientaciones de estos agentes resultaban distintivas. Muchos de ellos compartían con otros actores de los sectores medios urbanos el hecho de haberse trasladado a la periferia de la ciudad de Buenos Aires a partir de la década de 1990. Pero, a diferencia de buena parte de estos agentes, estos nuevos habitantes de Maschwitz presentaban un estilo de vida caracterizado por haber buscado la manera de reducir sus horas de trabajo y ocupar parte de su “tiempo libre” cuidando a sus hijos e hijas, y participando en la organización y el mantenimiento de escuelas waldorf u organizaciones con alguna finalidad “social” o espiritual.

El contacto con estos agentes me llevó entonces a elegir a las redes de sociabilidad ligadas a disciplinas y prácticas espirituales de Ingeniero Maschwitz como objeto de investigación doctoral y a plantearme los siguientes interrogantes: ¿De qué maneras se socializan las disciplinas y prácticas espirituales en la actualidad? ¿Cuáles son los estilos de vida en los que se enmarcan los procesos de socialización espiritual? ¿Cuál es el papel del espacio en el proceso de conformación de esos estilos de vida? ¿De qué modos se vinculan los procesos de movilidad residencial de la ciudad a la periferia con la difusión de la espiritualidad Nueva Era en los sectores medios y altos en la Argentina contemporánea? Para responder a estas preguntas decidí en 2016 volver a Ingeniero Maschwitz para conocer de manera etnográfica la forma en que disciplinas y prácticas espirituales

son socializadas en instancias institucionales y en las interacciones de la vida cotidiana. Asimismo, me pregunté por el vínculo entre el espacio y ese proceso de difusión de la espiritualidad en la sociabilidad de los nuevos vecinos de Ingeniero Maschwitz. Finalmente, me propuse mapear la manera en que se había conformado y se continuaba formando la red de prácticas y disciplinas espirituales por la cual circulaban todos los agentes con los que iba entrando en contacto. De esta manera, siguiendo la propuesta de Michel (2003) me propuse abordar la religiosidad desde un abordaje que priorizara la recepción, circulación, transmisión y recomposiciones de las creencias.

Retomé mi trabajo de campo etnográfico (Guber, 2009; Ameigeiras, 2006) participando de un taller de pedagogía antroposófica en la primera escuela waldorf de la zona y continué participando en Inti Huara en capacitaciones a emprendedores. A medida que iba conociendo a nuevas personas vinculadas a instituciones y prácticas espirituales de la localidad comencé a desarrollar encuentros personales en los que conversé con distintos actores acerca del proceso de llegada a Ingeniero Maschwitz, de sus trayectorias a través de distintas prácticas espirituales y de su experiencia como habitantes de Maschwitz. Progresivamente fui constatando que el espacio no era sólo un contexto en el que se “posaba” mi objeto de análisis sino una dimensión relevante en sí misma que incorporé entonces como una dimensión significativa en mis entrevistas y observaciones. Así, tomé notas de mis interacciones con otros vecinos de la zona, presté atención a los edificios, comercios y actividades que se localizaban en distintas partes del barrio, a los relatos que circulaban acerca de cómo había sido la zona en otros momentos históricos.

A partir de 2016, mientras continuaba realizando el taller de pedagogía antroposófica y participando de las actividades de Inti Huara, comencé a desarrollar encuentros individuales con actores con los que había entrado en contacto en esos espacios y en mi presencia en determinados lugares de

Ingeniero Maschwitz. Realicé entrevistas etnográficas (Guber, 2009, Ameigeiras, 2006) a 21 actores que se habían mudado a la localidad a partir de la década de 1990 y que presentaban algún vínculo con la red de prácticas e instituciones espirituales. Las entrevistas consistían en general en conversaciones sobre sus procesos de movilidad residencial a Ingeniero Maschwitz, sus trayectorias de socialización y, en algunos casos de formación, en prácticas espirituales. Algunas de estas entrevistas fueron hechas a parejas, otras a un solo o una sola informante. La mayoría fueron realizadas a mujeres en sus casas en compañía de sus hijos durante la tarde mientras sus parejas trabajaban, sólo algunas tuvieron lugar en bares, cafés o estaciones de servicio. Varios de esos intercambios fueron grabados con el consentimiento de los entrevistados o entrevistadas; el contexto y contenido de todos esos intercambios, así como de las actividades de las que participaba fueron registrados en un diario de campo. Además, luego de realizar una entrevista en marzo de 2017 a una mujer de 47 años, madre de cuatro hijos que iban a una escuela waldorf, astróloga y maestra en un jardín maternal waldorf organizado en su propia casa, comencé a quedarme algunas noches a dormir en su casa y a compartir sus actividades cotidianas. A cambio, ella se quedaría en mi casa en la Ciudad de Buenos Aires cuando viniera a realizar cursos intensivos de biodescodificación. De esta manera, pude entrar en contacto con la forma en que esta agente actualizaba su cosmovisión espiritual en las interacciones de su vida cotidiana. Además, el compartir tiempo con ella y con su familia me permitió observar el desarrollo de un estilo de vida particular en un caso concreto y situado. Finalmente, pude constatar su integración en la sociabilidad conformada alrededor de las escuelas antroposófica y los espacios de socialización y sociabilidad espiritual de Ingeniero Maschwitz y del circuito de prácticas espirituales del Área Metropolitana de Buenos Aires en general.

A diferencia de otros estudios de sociología de la religión, esta investigación no se focalizó a priori en ningún grupo o institución organizada alrededor de una práctica o disciplina espiritual particular, sino que se orientó a conocer las experiencias y trayectorias de agentes que viviesen o frecuentasen Ingeniero Maschwitz y que estuvieran desarrollando lo que denominan procesos de “búsqueda espiritual”. Estos se componían de dos grandes dimensiones. Por un lado, el desarrollo de trayectorias de socialización y de sociabilidades espirituales formadas a partir del contacto con diferentes terapias, disciplinas, prácticas y herramientas espirituales por medio de clases, talleres, libros, videos, cursos y conferencias. Por otro lado, esa categoría nativa de “búsqueda espiritual” involucraba una relación indisociable entre la orientación por la espiritualidad y la transformación de varios hábitos de la vida cotidiana: la alimentación, el uso del tiempo, la educación y la residencia. En ese recorrido me encontré con grupos, espacios e instituciones que organizaban la transmisión y el aprendizaje de cosmovisiones y prácticas espirituales. En Ingeniero Maschwitz esos espacios estaban en su mayoría vinculados a la antroposofía. Es por ello que muchas de las interacciones a las que me referiré en los próximos capítulos se desarrollaron en instituciones y grupos ligados a esa disciplina aunque, como veremos, las trayectorias espirituales de los actores no se agotan en el campo ni en las instituciones antroposóficas. Al mismo tiempo, la descripción de las trayectorias de los actores por diferentes grupos e instituciones de difusión espiritual tiene como objetivo observar y analizar la diversidad y, al mismo tiempo, los límites que presentan las trayectorias de estos *buscadores espirituales*.

Recorrido de los capítulos

El primer capítulo tendrá como objetivo la presentación de los principales conceptos y antecedentes teóricos en los cuales se enmarca esta

investigación. Se enumerarán distintas propuestas conceptuales que buscaron integrar la diversidad de prácticas y disciplinas espirituales disponibles en nuestras sociedades, así como la progresiva difusión de la espiritualidad Nueva Era a lo largo del siglo XX (York, 1995; Hanegraaff, 1996; Magnani, 1999; Carozzi, 2000; Amaral, 2003; Contepomi, 2006; Wood, 2007; Teisenhoffer, 2008; Viotti, 2010; Semán & Viotti, 2015). Se hará especial hincapié en los contextos espaciales en los que tuvo lugar ese proceso así como las distintas configuraciones que presentaron los practicantes espirituales con la cultura hegemónica. Por otra parte, se propondrá una definición de la noción de estilo de vida y se enumerarán las perspectivas existentes sobre la confluencia entre espacio y religión. Finalmente se hará referencia a la noción y los estudios sobre clases medias en la Argentina.

En el segundo capítulo se analizará el crecimiento y la experiencia urbana de los habitantes de Ingeniero Maschwitz en el marco de los procesos de transformación espacial que atravesó la Región Metropolitana de Buenos Aires. Se realizará una breve referencia a la historia de la localidad, a la forma en que ésta fue representada en los discursos de antiguos pobladores, y a las características que presentaron su población y la organización de su territorio hasta la década de 1990. En segundo lugar, se analizarán el crecimiento poblacional y las transformaciones que tuvieron lugar en la organización del territorio a partir de ese momento y se propondrá la pertinencia de abordar ese proceso como un proceso de neoliberalización particular (Theodore, Peck & Brenner, 2009) que, al mismo tiempo, integra y diferencia a la localidad respecto de otras localidades similares. Finalmente me concentraré en una serie de representaciones y de estructuras de sentimientos (Williams, 2011) en torno a este barrio que nos muestran la actualización de una configuración entre establecidos y marginados Elias & Scotson (2016), de oposiciones entre repertorios morales sobre la ciudad y el campo (Noel,

2013a; 2017), y, por último, la identificación, por parte de los actores, del barrio con su orientación por la espiritualidad y por un estilo de vida alternativo.

En el tercer capítulo se describirá el proceso de conformación de la red de prácticas, disciplinas e instituciones espirituales de Ingeniero Maschwitz. En primer lugar, se hará referencia a la historia de la antroposofía, su llegada a la Argentina y su influencia en diferentes dimensiones de la vida cotidiana, entre ellas la educación, a través de la conformación de una red antroposófica (Riera, Saccol y Wright, 2018). Me detendré en el proceso de fundación, crecimiento y consolidación de las escuelas antroposóficas en la Argentina y se analizará la importancia que tuvo en Ingeniero Maschwitz. Se describirá, entonces, el crecimiento de las escuelas waldorf en esta localidad a las que se identificará como nodos de socialización (Berger & Luckmann, 2006; Darmon, 2011) de una cosmovisión espiritual. Luego, se analizarán los procesos de formación de otros tres espacios de socialización espiritual y se mostrará, a través de las trayectorias de sus creadores, su vínculo con las escuelas antroposóficas y entre sí. Ello permitirá, entonces, reconstruir la red de prácticas y disciplinas espirituales de Ingeniero Maschwitz a partir de los vínculos de amistad, formación y mutua influencia que existen entre los individuos que los conforman, y proponer la relevancia de entender la espiritualidad Nueva Era como un tipo de religiosidad conformado por lazos sociales. De esta forma se comenzará a proponer una complejización de las hipótesis sobre el individualismo y la desinstitucionalización de las prácticas religiosas en las sociedades contemporáneas (York, 1999; Van Hove, 1999; Hervieu-Léger, 2004; De la Torre, 2006; Mallimaci & Giménez Béliveau, 2007).

El cuarto capítulo tendrá como objetivo el análisis de la orientación por prácticas espirituales como parte de un estilo de vida (Mills, 1957, Bourdieu, 2012; Magnani, 1999). Para ello se analizará la mutua influencia que, en los discursos de los actores, presentan la espiritualidad,

la movilidad residencial y la transformación de sus estilos de vida. Para alcanzar este objetivo se reconstruirán dos tipos de trayectorias. En primer lugar, aquellas desarrolladas por individuos que ya presentaban una orientación hacia la espiritualidad y por prácticas de salud, alimentación y uso del tiempo que identificaban con un estilo de vida “alternativo”; y que se mudaron a Ingeniero Maschwitz porque consideraron que en este barrio sería más factible que en otros profundizar esas orientaciones. En segundo lugar, se analizarán las trayectorias de mujeres que vieron su estilo de vida transformado a partir de su llegada al barrio y del contacto con la antroposofía, con la que entraron en contacto por la educación de sus hijos. Estas trayectorias que integran procesos de movilidad por estilo de vida, de circulación por distintos espacios de socialización espiritual y la transformación de prácticas de la vida cotidiana permitirán complejizar los alcances de la categoría de estilo de vida y su relación con la religiosidad.

En el quinto capítulo se estudiarán los procesos de socialización (Berger & Luckmann, 2006; Darmon, 2011) espiritual que tienen lugar en las escuelas waldorf de Ingeniero Maschwitz. Para ello me concentraré en los discursos y actividades llevadas a cabo en un curso de pedagogía waldorf que realicé en 2016 en una de las escuelas antroposóficas de Ingeniero Maschwitz. Se analizarán, entonces, los materiales, las técnicas y los contenidos por medio de los cuales los individuos se socializan en una forma espiritualizada de comprender, explicar y definir la realidad. En segundo lugar, se hará foco en las limitaciones que presenta la socialización de esta mirada frente a otras moralidades que guían el estilo de vida de estos individuos. Para ello serán analizadas las propuestas que la antroposofía realiza para la organización económica, así como las dificultades que los actores identifican para llevarlas adelante. A través de este análisis se propondrá que la socialización en una cosmovisión espiritual es una condición para la transformación de estos estilos de vida,

proceso que involucra un permanente proceso de tensión y de negociación con otras orientaciones prácticas que presenta diferentes alcances.

Por último, en el sexto capítulo se analizará una trayectoria de socialización y formación espiritual que permitirá mostrar un proceso de incorporación de una cosmovisión espiritual en el marco de la socialización familiar, así como una orientación por la espiritualidad que tiene un especial impacto en la gestión de la salud. Se analizarán datos biográficos (Mallimaci & Giménez Béliveau, 2006) de una mujer que vive hace 15 años en Maschwitz y está vinculada con su circuito alternativo desde que comenzó a enviar a su hijo a una escuela antroposófica en 1995. La selección de este caso se vincula a que el temprano contacto de esta agente con disciplinas espirituales desde la década de 1980 permitirá comprender el proceso de emergencia de la red de disciplinas y prácticas espirituales a distintos ámbitos sociales (Semán & Viotti, 2015) así como el creciente proceso de profesionalización que asumen las terapias alternativas (Bordes, 2009a, 2009b; Tognol, 2016). Asimismo, esta trayectoria de búsqueda espiritual será comparada con las analizadas en los capítulos precedentes para construir una tipología de *buscadores espirituales* en función de los criterios con los que se seleccionan diferentes disciplinas y la frecuencia con la que desarrollan una práctica espiritual o consultan a un terapeuta alternativo. De esta forma, se definirá y caracterizará el proceso de formación de los especialistas en el marco del proceso de pluralización del campo religioso argentino (Mallimaci, 2011, 2013; Frigerio, 2007; Martínez, 2009) y se buscará complejizar la comprensión de los procesos de circulación espiritual.

Esta tesis se caracteriza, entonces, por un foco en las experiencias, representaciones y prácticas de los actores que guió no sólo el proceso de construcción de los datos sino también la forma en que fueron analizados y presentados. Esta forma de construcción del objeto de investigación se vincula con su misma forma reticular: la falta de organizaciones centrales

que centralicen la socialización de una cosmovisión espiritualizada lleva casi necesariamente a descentrar la mirada y dirigirse hacia lo más capilar de lo social. Es allí donde, además, se pueden observar los discursos, las prácticas y los procesos de distinción por medio de los cuales se forman los estilos de vida, así como las tensiones que los actores experimentan al querer modificarlos. Pensar la religiosidad y las transformaciones mínimas que tienen lugar en la vida cotidiana de los sectores medios se enmarca en una sensibilidad sociológica que prioriza “reensamblar” lo social siguiendo a los actores, analizando cómo se conforman grupos e identificando controversias que expresan el acontecer de cambios sociales a través de análisis que incluyan la agencia y la reflexividad de los actores (Latour, 2008). Esta forma de pensar lo social se ha basado generalmente en rastrear de redes y estabilizaciones. En ese sentido, los capítulos siguientes involucrarán el análisis de trayectorias y de datos biográficos (Mallimacci & Giménez Béliveau, 2006) por medio de los cuales se intentará dar una imagen diacrónica de la difusión de la espiritualidad y de las transformaciones en los estilos de vida de los sectores medios argentinos.

Capítulo 1. Antecedentes y marco conceptual

La pregunta por las tramas sociales y por los procesos de socialización a través de los cuales los individuos entran en contacto e incorporan cosmologías² y prácticas espirituales, así como su análisis en relación con los estilos de vida de los sectores medios se enmarcan en varias discusiones teóricas contemporáneas. En este capítulo haré referencia a los antecedentes en los que se encuadra esta tesis. En primer lugar, se hará referencia al problema de la definición de la espiritualidad Nueva Era y a su relación con algunos de los debates que atraviesan a las ciencias sociales de la religión en la actualidad: la desinstitucionalización religiosa, la centralidad del individuo en la composición de sus creencias, y la salida de lo religioso hacia distintas dimensiones de la vida cotidiana. Propondré que en su versión más extrema, estos análisis han llevado a la afirmación de una primacía del individuo en el mundo religioso que elegiría por su propia cuenta aquello en qué creer, desconociendo marcos de referencia e influencias grupales y comunitarios. Esta caracterización ha sido particularmente desarrollada en las investigaciones focalizadas en el fenómeno de la espiritualidad Nueva Era.

En segundo lugar, me concentraré en algunas definiciones propuestas por la sociología y la antropología clásicas de las categorías de estilo de vida, *ethos* y modo de vida que servirán para encuadrar la pregunta por la difusión de la espiritualidad Nueva Era en los sectores medios argentinos

² Entendemos por cosmologías al conjunto de nociones que definen a la persona, la realidad y lo sagrado como un continuum de partes entre las cuales tienen lugar relaciones de mutua influencia. Si bien la matriz cosmológica, entendida como una cosmovisión opuesta a la tendencia moderna a comprender al individuo, la religión y las diferentes dimensiones de lo social como esferas autónomas, ha sido fundamentalmente asociada a la religiosidad popular (Semán, 2006) recientemente se ha llamado la atención sobre la presencia de esta matriz de sentido que inmanentiza lo sagrado en los sectores medios (Semán & Viotti, 2015).

como parte de un estilo de vida. Asimismo, se retomará la categoría de modo de vida desarrollada por la Escuela de Chicago como antecedente analítico de la pregunta por la influencia de la dimensión espacial en el proceso de socialización religiosa y de la constitución de prácticas atravesadas por sensibilidades y moralidades afines. Por último, se hará mención a la categoría de *ethos*, ampliamente utilizada por las ciencias sociales de la religión para plantear la influencia de la religión en tanto cosmovisión en distintas prácticas de la vida cotidiana. Finalmente, revisaremos los antecedentes sobre el vínculo entre religiosidad y espacio, y enumeraremos algunas de las investigaciones locales acerca de los procesos de subjetivación que caracterizaron a los sectores medios a partir de la década de 1990.

1.1 Religiosidad y espiritualidad Nueva Era

1.1.1 Definición y antecedentes

La espiritualidad Nueva Era refiere a un conjunto de disciplinas, discursos y prácticas atravesadas por una concepción holista de la persona, considerada como portadora de una divinidad íntima que presenta relaciones de continuidad y de mutua influencia con la realidad social y con fuerzas trascendentales, definidas en general en términos de “energía”.

La constatación de una creciente difusión de creencias y prácticas espirituales no cristianas y de origen oriental en los países occidentales presentó, desde sus inicios, un desafío analítico para las ciencias sociales en las que surgieron innumerables debates acerca de qué categoría utilizar para describirlas. Un primer intento de establecer un término que englobara las “terapias espiritualistas” que ampliaron su visibilidad a partir de mediados del siglo XX fue la formulación de la categoría Nuevos Movimientos Religiosos (Carozzi, Frigerio, & Tarducci, 1993; Soneira, 2005) para un conjunto de movimientos religiosos y espirituales de

carácter minoritario que surgieron en Estados Unidos en la década de 1950 y se extendieron luego en el resto de los países occidentales en un contexto de crisis de sentido y de emergencia de movimientos juveniles y contraculturales. Esta categoría incluía a nuevas religiones, como el grupo Hare Krishna; la expansión de religiones a nuevas áreas geográficas, como los Mormones, los Testigos de Jehová o los Umbandas; el reavivamiento dentro de religiones establecidas (catolicismo carismático y el neopentecostalismo); y el crecimiento del movimiento de la Nueva Era y de las terapias alternativas. Todos estos grupos eran caracterizados por la densidad emocional de sus creencias y prácticas, la organización comunitaria, y por presentar una orientación terapéutica: a partir de una concepción trascendental del individuo promoverían técnicas corporales tendientes a mejorar la experiencia en este mundo. Otras investigaciones definieron este tipo de religiosidad como “Nueva Era” a partir de su vínculo con el movimiento contracultural del mismo nombre que tuvo lugar en la década de 1970 en el occidente europeo y en Estados Unidos (Lewis & Melton, 1992; Hanegraaff, 1996; Carozzi, 1999; Prince & Riches, 2000). Finalmente, se han analizado diferentes grupos esotéricos desde el punto de vista de su posición periférica respecto a las religiones legítimas y dominantes del campo religioso argentino. En ese sentido, se dio cuenta del desarrollo de estrategias identitarias y “reelaboraciones dogmáticas creativas” frente a los actores religiosos hegemónicos (Wright, 2008: 95). Asimismo, se han analizado las cosmovisiones de distintos grupos esotéricos como casos que permiten complejizar la comprensión de las formas locales que asumen la modernidad y la globalización (Wright y Ceriani Cernadas, 2011; 2018).

El fenómeno de la difusión de disciplinas y prácticas espirituales llevó a varios autores a crear neologismos como el de neo-magia (Luhrmann, 1989), nebulosa místico esotérica (Champion, 1990) y neo-esoterismo (Magnani, 1999) por medio de los cuales intentaron remarcar la

persistencia y la reinterpretación de cosmovisiones espiritualizadas de larga trayectoria por parte de diferentes grupos en las sociedades occidentales.

La categoría Nueva Era ha recibido numerosas críticas tanto por parte de los individuos que desarrollan prácticas espirituales como por los académicos influenciados por el hecho de que, luego de la década de 1980, el término adquirió una connotación estigmatizante y peyorativa (Carozzi, 1995). Sin embargo, resulta pertinente recuperar este concepto en tanto engloba disciplinas y prácticas que no solo poseen determinadas características comunes en cuanto a su cosmología sino que, además, se presentan como continuas en la práctica y las redes de vínculos de los actores. Siguiendo a Amaral (2003) en esta tesis el término Nueva Era será utilizado como un adjetivo para hacer referencia a “prácticas espirituales y religiosas diferenciadas y en combinaciones variadas, independientemente de las definiciones o inserciones religiosas de sus participantes, en lugar de como un sustantivo que defina identidades religiosas bien demarcadas” (Amaral, 2003: 20). En esta línea, numerosos investigadores describieron la existencia de redes de grupos e instituciones dentro de los cuales circulaban sujetos que compartían una misma matriz de sentido a partir de análisis inductivos y situados (Magnani, 1999; Contepomi, 2006; Wood, 2007). Carozzi (2000) abordó al movimiento de la Nueva Era como un circuito alternativo: “una red global de individuos, en su mayoría habitantes urbanos de Occidente, con altos grados de educación formal que participan, generalmente de manera intercambiable, como consultores y consultantes; coordinadores y participantes de talleres (o workshops); conferencistas y miembros de auditorios; maestros y discípulos; terapeutas y pacientes; difusores y lectores de una amplia variedad de disciplinas y técnicas nutricionales, terapéuticas, psicoterapéuticas, del

movimiento corporal, esotéricas, espirituales y místicas orientales” (Carozzi, 2000: 54)³.

La diversidad de discursos, disciplinas, y prácticas que fueron englobadas en términos como el de movimiento de la Nueva Era (Carozzi, 2000) o nuevas espiritualidades (Woodhead, 2010; Frigerio, 2016) implicaron una recurrente preocupación por establecer aquello que caracteriza transversalmente las prácticas espirituales y que nos permite hablar de ellas no sólo en conjunto y comparativamente, sino también estudiar la forma en que entran en contacto con tramas de sentido de otras dimensiones de la vida cotidiana. Una de las maneras en que se reconstruyó dicha unidad fue a través de la definición de la espiritualidad estilo Nueva Era como una cosmovisión. En ese sentido, la Nueva Era fue definida como una gramática (Amaral, 1999), un marco interpretativo (Carozzi, 2000), una *lingua franca* (Teisenhoffer, 2008) o una matriz de sentido (De la Torre, 2013), es decir, como un conjunto de creencias, discursos y prácticas relativamente regulares, que proponen el desarrollo personal a través del vínculo con agentes y potencias sacralizadas localizadas en el entorno inmediato y/o en el interior de todas las personas. En síntesis, la cosmovisión de la espiritualidad Nueva Era se caracteriza por una concepción relacional y holística entre el individuo, las relaciones sociales, la naturaleza y el cosmos que implica que la transformación en una de las partes provoca transformaciones en el todo (Melton, 1992)⁴. Este marco interpretativo común resultó ordenador para

³ Las primeras investigaciones sobre la Nueva Era en Europa y Estados Unidos vincularon este movimiento con el ocultismo de principios del Siglo XX (Lewis & Melton, 1992), y abordaron los discursos sobre la sanación que la componían (Albanese, 1992), su papel en el crecimiento de un tipo de religiosidad “mística” entre las clases medias educadas (Campbell, 1978), en el desarrollo de un modelo de personalidad psicologizado (Love Brown, 1992) y de una cultura del bienestar (Heelas, 2005, 2008). En otros países de América Latina, la Nueva Era fue estudiada desde el punto de vista del sincretismo (Amaral, 1999, Gutiérrez Zuñiga, 1996; De la Torre, 2008), la circulación y los modos de vida urbanos (Magnani, 1999), y por su énfasis en lo terapéutico (Amaral, 1999).

⁴ Melton fue uno de los primeros en señalar la importancia de la noción de la transformación en los discursos y las prácticas de la Nueva Era: “El mensaje del movimiento de la Nueva Era es la esperanza en la transformación. Sus exponentes han

delimitar un fenómeno cuya visibilidad viene aumentando desde la década de 1970 pero que carece de organizaciones estructuradas, líderes reconocidos, doctrinas normativas y prácticas comunes (Hanegraaff, 1996). Sin embargo, el foco en la identificación de una coherencia semántica entre distintas prácticas espirituales, implicó dejar de lado las tramas de sociabilidad a partir de las cuales los actores efectivamente entran en contacto con prácticas y disciplinas espirituales que en muchos casos adoptan como propias y llevan a otros ámbitos de sus vidas cotidianas. Además, si bien las categorías de red y de circuito han sido ampliamente utilizadas por los investigadores para caracterizar la morfología de la difusión de la espiritualidad en Occidente (York, 1995; Carozzi, 2000; Wood & Bunn, 2009) pocas investigaciones han problematizado el proceso de conformación de las mismas en relación con las trayectorias de circulación de los actores por diferentes disciplinas y prácticas.

En la Argentina, el trabajo pionero de Carozzi (2000) describió a la espiritualidad Nueva Era como una “red sumergida” de individuos y grupos que difundían prácticas y disciplinas alternativas. El creciente interés por disciplinas esotéricas, espirituales y orientales fue fundamentalmente asociado a los sectores medios y urbanos argentinos a partir de la década de 1990 en un marco de pluralización del campo religioso⁵, y ha dado lugar a múltiples investigaciones que abordaron su

atravesado una transformación personal, han sido testigos del cambio de otros y creen que es posible que todas las personas sean transformadas. Las energías espirituales están disponibles para crear el cambio y numerosas técnicas son puestas en juego para aprovechar esa energía para producir el cambio” (Melton, 1992: 19).

⁵ El estudio de la diversidad religiosa en la Argentina ha estado atravesado por el debate acerca del momento histórico en que la pluralización de creencias y prácticas tuvo lugar. Por un lado, las perspectivas basadas en la noción bourdesiana de campo religioso describieron los procesos de pluralización y de proliferación de los Nuevos Movimientos Religiosos como producto del quiebre del monopolio católico que habría caracterizado a la sociedad argentina hasta la segunda mitad del siglo XX (Mallimaci & Giménez Béliveau, 2007). Otras investigaciones que parten de la existencia de una pluralidad de identidades religiosas desde la misma conformación del Estado argentino, sostuvieron que a partir de la década de 1980 tuvo lugar un quiebre de la legitimidad social de las creencias católicas que no necesariamente se condice con una transformación en las identidades personales

incorporación por parte de las industrias culturales⁶, las relaciones entre terapias alternativas y otros sistemas terapéuticos⁷, y la presencia de discursos y prácticas de la Nueva Era en la política local (Viotti & Funes, 2015). Recientemente, como se desarrollará en el último apartado, varias investigaciones enmarcaron la difusión de la espiritualidad Nueva Era en los procesos de subjetivación de los sectores medios y mostraron la difusión de la valoración positiva del confort y de la prosperidad material (Campbell, 1978; Semán, 2005; Viotti, 2011a, 2011b, 2016) como parte de un abordaje de la jerarquización y de la subjetividad de los sectores medios urbanos. Además, estas investigaciones coincidieron en afirmar que durante los últimos años la espiritualidad Nueva Era se ha extendido desde el ámbito de lo terapéutico y de la religiosidad a otros ámbitos de la vida cotidiana como la salud, la educación, las industrias culturales, dando lugar a un proceso de masificación de las disciplinas y prácticas espirituales (Semán y Viotti, 2015). Ello implica que la espiritualidad Nueva Era sea, cada vez más, comprendida como parte de un modo de vida o como un *ethos* (Magnani, 1999) extendido en los sectores medios de los países occidentales, y caracterizado por técnicas de cuidado de sí que involucran prácticas alimenticias y terapéuticas delicadas (Douglas, 1998; Grisoni, 2012) y la emergencia de instituciones que proponen un

y colectivas (Frigerio, 2007). Desde esta perspectiva, la sociedad argentina ha sido entendida como religiosamente plural desde sus mismos orígenes.

⁶ Estas investigaciones se han concentrado en el desarrollo de una industria cultural – de libros, música, programas de televisión y radio- que integra temas de espiritualidad y de autoayuda con productos de la cultura masiva (Semán, 2005, 2017; Semán & Battaglia, 2012; Carrone & Funes, 2013; Gallo & Seman, 2015). Por su parte, las investigaciones de Puglisi (2016) y Carini (2013, 2014) acerca de las expresiones locales del budismo zen y del hinduismo contribuyeron a ampliar la comprensión de la forma en que se difunden y apropian las religiones orientales en la Argentina en un contexto de ampliación del pluralismo religioso. Desde una perspectiva que priorizó las experiencias corporales de lo religioso, ambos describieron las formas en que las religiones orientales llegaron y se difundieron en los sectores medios de la sociedad argentina, las variaciones locales de sus rituales (Puglisi, 2009, 2013; Carini, 2009, 2016) y los procesos de sincretismo entre éstas y el catolicismo (Puglisi & Carini, 2017).

⁷ Saizar (2006, 2009), Bordes (2009) y D'Angelo (2014) estudiaron las prácticas del yoga y de la reflexología desde el punto de vista de la complementariedad terapéutica entre lo alternativo y la biomedicina que desarrollan profesionales y usuarios del sistema de salud en la Región Metropolitana de Buenos Aires (Saizar & Bordes, 2014).

desarrollo integral de las personas a través del consumo, la educación y hasta el trabajo (Campbell, 1987; Funes, 2016; Viotti, 2017).

En esta tesis se buscará comprender la orientación de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz por la espiritualidad como parte un estilo de vida que los diferencia de otros agentes que ocupan otras posiciones en el espacio social, estudiar el anclaje social que presenta la difusión de la espiritualidad Nueva Era a partir del abordaje de los procesos de socialización y las redes de sociabilidad de estos actores, y analizar la influencia del espacio en la conformación de dichas redes y estilos de vida. Buena parte de las prácticas espirituales de los nuevos vecinos de Ingeniero Maschwitz se enmarcan dentro de grupos e instituciones antropológicos. Sin embargo, el contacto con esta disciplina forma parte, en las trayectorias de numerosos actores, de una orientación por la espiritualidad desarrollada a partir del contacto con numerosas prácticas y disciplinas en distintos espacios que dan lugar a la incorporación y actualización de una cosmovisión holista de la persona que sostiene la influencia de fuerzas extra-terrenales en el devenir de la vida cotidiana. Es por esta razón, que se consideró pertinente recuperar la categoría de espiritualidad Nueva Era para enmarcar el caso de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz en un proceso de diversificación de las sensibilidades, las creencias y las prácticas religiosas de los sectores medios argentinos; así como para dar cuenta de trayectorias que involucran procesos de sincretismo y de circulación por diferentes prácticas y creencias que por ser coherentes para los actores nos permiten abordarlas de manera conjunta.

1.1.2 La espacialización de la espiritualidad Nueva Era y sus relaciones con los estilos de vida hegemónicos

Al igual que otros fenómenos religiosos, la difusión de prácticas y de disciplinas espirituales en Occidente se ha desarrollado en determinados

contextos geográficos y configuraciones espaciales que implicaron su marcación y la construcción de representaciones que vinculan determinados lugares con determinadas prácticas espirituales y con el movimiento de la Nueva Era. La difusión de disciplinas y prácticas espirituales Nueva Era en los países occidentales se desarrolló en contextos espaciales que variaron a lo largo del siglo XX. Durante la primera mitad de este siglo, los grupos esotéricos y neopaganos emergieron en las principales ciudades europeas y estadounidenses. Los seguidores del movimiento del Nuevo Pensamiento (*New Thought*), por ejemplo, provenían de los sectores ilustrados de Boston y fundaron la Sociedad Teosófica en 1875 en Nueva York (Hanegraaff, 2000). El movimiento se difundió luego hacia Inglaterra, y sus fundadores se trasladaron finalmente a la India (Clark, 1992). Estas escuelas de “ciencia espiritual”, como el espiritismo o la antroposofía, presentaban una crítica cultural al modelo económico-social occidental que proponían explorar por medio de técnicas y modos de transmisión de conocimientos propios de la ciencia (Ludueña, 2018; Ceriani Cernadas, 2018; Riera, Saccol y Wrigh, 2018).

Si bien las disciplinas y prácticas espirituales continuarían difundiéndose entre las clases educadas y urbanas de occidente (Campbell, 1978), a partir de la década de 1960 el creciente interés por prácticas espirituales alternativas y de origen oriental por parte de los seguidores de movimientos contraculturales presentaba una relación de rechazo hacia el mundo que llevaría a un segundo momento de territorialización de las mismas. La orientación por el alejamiento de la sociedad hegemónica de grupos de jóvenes urbanos y su posterior migración y formación de comunidades en contextos rurales implicaría el anclaje de las espiritualidades Nueva Era en experiencias comunitarias y en lugares alejados de las grandes urbes. Muchos de los individuos interesados en prácticas espirituales circulaban o se instalaban en estas comunidades en

las que ofrecían conferencias, enseñaban y aprendían técnicas espirituales. Estas prácticas formaban parte de intentos por establecer maneras novedosas de organizar la vida social y el desarrollo individual en distintas dimensiones de la vida cotidiana. Así, entre la década de 1960 y 1980, la difusión de este tipo de espiritualidad tuvo lugar en el marco de intentos de alejamiento del mundo y de desarrollo de un modo de vida ascético por medio de la migración de la ciudad al campo y de la formación de comunidades que aspiraban ser autosustentables. El alcance de nuevos estilos de vida, desde la perspectiva de los actores, tendría lugar a través de la transformación de las prácticas económicas, políticas, religiosas y familiares, que eran entendidas como límites para un “apropiado” desarrollo del individuo. Estos procesos de movilidad eran llevados a cabo en general por jóvenes urbanos con un nivel educativo alto, muchos de ellos profesionales y provenientes de familias de sectores medios y altos (Campbell, 1978; Love Brown, 1992). En este marco, el contacto con prácticas espirituales y la modificación de los patrones y regiones de residencia eran entendidos como uno de los vehículos para el logro de transformaciones a nivel individual y colectivo.

En los Estados Unidos, el oeste era desde la década de 1950 la tierra prometida para jóvenes y bohemios que se organizaban en colonias en las que buscaban transformar sus estilos de vida y, de esa forma, oponerse y diferenciarse de las instituciones occidentales en el marco de las cuales habían crecido: la familia, el Estado, el mercado de trabajo y la religión. Fue allí donde se creó uno de los nodos centrales desde el que se difundiría el movimiento de la Nueva Era a través de occidente: la comunidad Easalen. Esta comunidad se desarrolló en un terreno ocupado por un conjunto de cabañas en un centro termal que Michael Murphy, un graduado de la universidad de Standford interesado en religiones orientales, había heredado. En 1962 llegó a la comunidad Abraham Maslow, un psicólogo humanista que comenzó a influenciar las actividades

de la comunidad la cual comenzó a especializarse en la formación y difusión de terapias y prácticas espirituales alternativas (Alexander, 1992). Hacia fines de la década de 1960 la comunidad comenzó a atraer a especialistas de disciplinas y terapias espirituales que organizaban seminarios, talleres, sesiones y editaban libros folletos y revistas que difundían en distintas ciudades y comunidades de Estados Unidos y Europa. La circulación y difusión de disciplinas y prácticas por parte de estos actores implicó la formación de una red de grupos, comunidades, y centros de formación y difusión por los que circulaban especialistas y consultantes interesados en entrar en contacto con las novedosas prácticas espirituales. En la década de 1970 parte de este movimiento se autodenominó Movimiento de Potencial Humano (Carozzi, 2000).

Otra de las comunidades que protagonizó la circulación de prácticas e ideas del movimiento de la Nueva Era fue la comunidad de Findhorn, fundada en Escocia en 1962 por tres jóvenes vinculados al movimiento teosófico y rosacruz que realizaban meditaciones en las cuales, según afirmaban, recibían mensajes que atribuían a entidades no humanas. Luego de que el hotel en el que trabajaban, ubicado en un pequeño pueblo de la península de Findhorn los despidiera, estos jóvenes se instalaron en un parque de remolques donde vivían con los tres hijos de dos de los miembros. Allí comenzaron a intentar cultivar alimentos en un terreno árido. Poco tiempo después, uno de ellos comenzó a recibir instrucciones para el cultivo de alimentos durante sus meditaciones, hecho que atribuyó al contacto con las fuerzas de la naturaleza. Con el tiempo el jardín y la huerta comenzaron a producir frutos y verduras de tamaños sorprendentes. Este hecho no fue adjudicado al trabajo de Peter, como hubiera indicado el pensamiento “hegemónico” de una sociedad secularizada, sino a la ayuda de las fuerzas de la naturaleza que se comunicaban con ellos durante sus meditaciones. Con el tiempo, la producción de verduras y frutas extraordinarias daría lugar al “mito del

jardín” que comenzó a difundirse y atrajo a personas interesadas por la espiritualidad, la horticultura y la ecología que visitaban o se instalaban junto a ellos en la península formando así una comunidad (Clark, 1992). Además, fue en Findhorn donde se acuñó el término Nueva Era que se utilizaría desde entonces para definir la creencia compartida por diferentes individuos acerca de la inminente llegada de una nueva etapa que traería cambios en la forma de vida de la humanidad. Durante la década de 1970 esta comunidad editó libros y folletos y desarrolló un programa de formación en espiritualidad para visitantes. En 1980 la comunidad comenzó a ser un referente mundial del movimiento de *ecovillas* que promueven la formación de formas de vida sustentables no solo material sino espiritualmente.

La creación y el crecimiento de Findhorn y Esalen implicaron la transformación de pequeños pueblos localizados en enclaves rurales a partir de la formación comunidades alternativas en las que el interés por la espiritualidad formaba parte de un intento más amplio de rechazo del mundo a partir de la generación de enclaves y tramas de sociabilidad que permitieran a aquellos que estuviesen interesados poder desarrollar un estilo de vida diferente al de la sociedad hegemónica.

En Francia, se desarrolló un fenómeno similar de desarrollo de prácticas religiosas y espirituales no católicas en el marco de un proceso de migración de la ciudad al ámbito rural de una parte de los jóvenes que participaron de las protestas del mayo francés. En un contexto de anti-institucionalismo y anti-autoritarismo estos “inmigrantes de la utopía” buscaban abandonar la sociedad capitalista y renunciaron a sus titulaciones, sus trabajos asalariados y a las comodidades de la ciudad para desarrollar un estilo de vida alternativo en el campo. Este movimiento comenzó con la compra u ocupación de tierras y viviendas abandonadas durante el auge de la industrialización por parte de grupos de jóvenes que se organizaron en comunidades igualitarias y se propusieron

autoabastecerse económicamente por medio del trabajo de la tierra y del desarrollo de oficios artesanales. El anti-institucionalismo y la voluntad de transformación individual involucraron también la práctica del amor libre y de un tipo de religiosidad alejada de los modelos eclesiales tradicionales (Léger & Hervieu, 1979). Si bien muchas de estas experiencias resultaron fallidas respecto de sus objetivos originales, resultan interesantes como expresión de un clima de época y nos muestran la centralidad del espacio en la crítica al orden establecido y en la búsqueda de una transformación del estilo de vida considerada necesaria para la transformación social. Estos grupos presentaban una concepción romántica de la naturaleza y del campo, magnificados como símbolos de la armonía, la solidaridad y la comunidad, y contrapuesta a la imagen negativa de la ciudad, vista como una forma de agrupamiento humano que condensaba todo lo negativo de la sociedad capitalista. Estas ideas *a priori* de la naturaleza y del campo fueron luego problematizadas a partir de las experiencias de conflicto con las comunidades locales, las dificultades de trabajar la tierra y las difíciles condiciones de vida de las áreas rurales.

En síntesis, la difusión de disciplinas y prácticas espirituales inspiradas en religiones orientales y en disciplinas espirituales no cristianas a través del movimiento de la Nueva Era tuvo lugar durante las décadas de 1960 y 1970 en comunidades alternativas en las que se nuclearon individuos que ya presentaban una orientación a la espiritualidad y que a partir de la convivencia permanente o temporal socializaban sus conocimientos y prácticas y atraían visitantes. Algunas de estas comunidades no lograron organizarse y fueron, en muchos casos, disueltas.

Pero el desarrollo de estilos de vida alternativos, atravesados por una orientación por prácticas y discursos espirituales, no tuvo lugar sólo en comunidades cerradas sino también en pequeñas localidades rurales que atrajeron a individuos provenientes de la ciudad. Este fue el caso del pueblo de Glastonbury en Escocia estudiado por Prince & Riches (2000).

Durante la década de 1990 este pueblo recibió una migración de individuos y familias atraídos por las representaciones místicas del pueblo que compraron terrenos, construyeron casas o alquilaron viviendas en el pueblo. Al igual que en Esalen y en Findhorn estos individuos buscaban también desarrollar prácticas alternativas en las distintas dimensiones de sus vidas cotidianas y para ello buscaron alejarse de las grandes ciudades. Sin embargo, en este caso no conformaron una comunidad cerrada ni se especializaron en la enseñanza, el aprendizaje y la experimentación de disciplinas espirituales. En Glastonbury, en cambio, se formó un colectivo imaginado formado por individuos con intereses afines que desarrollaron un sentido de pertenencia y mecanismos de diferenciación respecto de los habitantes “tradicionales” del pueblo. Esta construcción simbólica de la comunidad está dada por una cosmovisión espiritualizada y por el desarrollo de prácticas espirituales, estéticas, laboral, educativas y terapéuticas consideradas alternativas frente al estilo de vida “*mainstream*” del que provenían. La conformación de esta comunidad fue impactando en la estética, la identidad y las actividades del pueblo a través de la llegada de visitantes temporales, la formación de un centro comercial donde trabajan y consumen los nuevos habitantes, y el establecimiento de distintos espacios donde se ofrecen terapias alternativas. Además se recrearon y reinterpretaron mitos sobre la historia del pueblo que resaltan los elementos mágicos y religiosos asociados a él y que compiten con otros imaginarios sobre el mismo pueblo generando tensiones entre establecidos y marginados. Progresivamente, la espiritualidad Nueva Era y las terapias integrales saldrían de espacios periféricos y dejarían de ser prácticas ligadas a individuos que rechazaban el mundo para comenzar a penetrar en espacios sociales cada vez más hegemónicos (Grisoni, 2012). En la actualidad, los discursos y las prácticas espirituales pueden ser encontrados en empresas, escuelas y hasta en las burocracias estatales.

Las investigaciones desarrolladas sobre la religiosidad en estas comunidades permiten observar una sincronía, durante las décadas de 1960 y 1970, entre movimientos contraculturales de rechazo hacia el mundo, es decir, hacia las instituciones hegemónicas de los ámbitos sociales de los que provenían sus miembros: el Estado de bienestar, el trabajo asalariado, la familia nuclear, y la difusión de disciplinas y prácticas espirituales novedosas. En ese período la espiritualidad aparece como un dispositivo que se funde con un proceso contracultural que tuvo resultados variables de acuerdo al contexto en el que se desarrollaron. Mientras que en Francia muchas de las comunidades neorurales se disolvieron, en otras, como Esalen o Findhorn, los actores encararon procesos de especialización y de profesionalización. Sus comunidades atraen en la actualidad a individuos de diferentes partes del mundo interesados por el desarrollo de prácticas espirituales para el desarrollo personal. Esta sincronía entre difusión de la espiritualidad y movimientos contraculturales nos lleva a preguntarnos ¿con qué otros procesos culturales se funde hoy la espiritualidad nueva era en los sectores medios argentinos?, ¿cuáles son los procesos y transformaciones de la vida de los sectores medios de los cuales la difusión de la espiritualidad es sincrónica?, ¿cuáles son las consecuencias prácticas en distintas dimensiones de la vida cotidiana de tener una orientación hacia la espiritualidad en la actualidad?

Los estudios sobre comunidades alternativas muestran que el desarrollo de prácticas y el contacto con disciplinas espirituales orientales o no cristianas presentaban asimismo una valoración positiva de la naturaleza y una crítica al modo de vida urbano que en muchos casos los llevó a desarrollar prácticas de neoruralismo. Además, esas investigaciones muestran que las condiciones locales de los lugares en los que se instalaron influenciaron en el desarrollo del modo de vida alternativo e impusieron límites a los objetivos “utópicos” de las comunidades a los

cuales debieron responder por medio de diversas adaptaciones. Recientemente, el problema del vínculo entre espiritualidad Nueva Era y valoración positiva de la naturaleza fue abordado por la sociología francesa a partir de las formas en que se integran prácticas de cuidado de sí cercanas a la cosmovisión Nueva Era y prácticas ecológicas orientadas al cuidado del medio ambiente (Grisoni, 2011; Bertina *et. al*, 2013; Gervais, 2016). Así, la bibliografía existente muestra relación de mutua influencia entre espiritualidad, estilo de vida y espacio que no ha sido aún estudiada en el contexto argentino.

En la Argentina la difusión de disciplinas y prácticas espirituales no católicas tendría una expresión espacial similar a la señalada para los países europeos. Las creencias y prácticas espirituales Nueva Era tuvieron su primer antecedente en contextos urbanos con la llegada de las primeras corrientes esotéricas, de la mano de la teosofía y la antroposofía, a principios del siglo XX. Asimismo, desde ese momento se desarrollaron a nivel local prácticas ocultistas como el tarot, la adivinación y la hipnosis, terapias alternativas como la homeopatía, y se difundían conocimientos ligados a las religiones orientales de la mano de un movimiento de “orientalismo positivo” (Gasquet, 2008; Bergel, 2015). A través de estas disciplinas comenzó a difundirse en la sociedad argentina una concepción espiritualizada del ser humano, la naturaleza y el cosmos diferente a la concepción católica que prevalecía en ese entonces, y que sostenía la inminente transformación social a partir del desarrollo espiritual del ser humano⁸. Las disciplinas esotéricas atraían especialmente a un público

⁸ El esoterismo y el ocultismo presentaban una relación ambigua de afinidades y tensiones con el pensamiento positivista, hegemónico en esta época. Por una parte, sus seguidores defendían el librepensamiento, hacían uso del lenguaje y del método de la ciencia positiva para dotar de legitimidad a sus teorías. Pero, al mismo tiempo, sus teorías excedían los límites que plantean el empirismo y el método inductivo para incorporar como dimensiones relevantes de la realidad lo “sobrenatural” y lo “trascendental”, así como la existencia de relaciones simpáticas y mágicas entre los elementos de la naturaleza. El esoterismo planteaba la necesidad de una búsqueda de trascendencia metafísica que ampliaba los límites de las teorías evolucionistas del positivismo al incluir una dimensión espiritual y trascendental, e incorporaba a sus doctrinas creencias en la

urbano e intelectual, tanto de las elites como de las incipientes clases medias, que difundía sus prácticas y doctrinas por medio de conferencias y material literario (Santamaría, 1992; Bubello, 2010, Barrancos, 2011; Quereilhac, 2014; Saizar, 2015; D'Angelo, 2018).

Esta primera etapa de difusión de teorías holistas del ser humano a través de disciplinas esotéricas y de elementos de culturas orientales entre las elites y las clases medias urbanas, sería sucedida por una segunda etapa de proliferación de cosmovisiones espirituales en el marco de los movimientos contraculturales de las décadas de 1960 y 1970. La territorialización de los movimientos contraculturales en la Argentina presentaría una tendencia hacia la comunitarización y el alejamiento de las grandes ciudades similar a la desarrollada en Europa y Estados Unidos. Durante la década de 1970 se organizaron comunidades alternativas en la periferia de la Ciudad de Buenos Aires y en pueblos rurales de otras provincias del país (Sanchez Troillet, 2013). Hacia mediados de la década de 1970, muchos de los miembros de estos grupos se relocalizaron en pueblos de la Patagonia y de la provincia de Córdoba o emigraron a los Estados Unidos y a España⁹. Estas experiencias presentaban algunas continuidades con las experiencias francesas y estadounidenses: la crítica al estilo de vida burgués, el abandono de los estilos de vida de sus familias de origen y de carreras profesionales por el

reencarnación, en el conocimiento extrasensorial y en mundos extraterrenales que contradecían el ortodoxo empirismo defendido por el positivismo. Los movimientos esotéricos compartieron también con el positivismo una voluntad de transformación social basada en nociones teleológicas acerca de la evolución de la humanidad con una importante presencia de la dimensión espiritual. Sus programas presentaban iniciativas sociales y políticas, y sus seguidores publicaban en sus revistas artículos que problematizaban la situación de la educación, la vivienda y las condiciones laborales (Quereilhac, 2004: 129). Al igual que los defensores de la ciencia positiva, los seguidores del ocultismo creían en el progreso indefinido basándose en ideas orientales, como la reencarnación, y proponían la inminencia de un estado de perfección de la humanidad dado por una evolución espiritual (Santamaría, 1992: 13-30). Esa mejora requería tanto de técnicas de desarrollo espiritual para la evolución de las conciencias individuales, como la defensa de la propiedad privada y de la libre iniciativa y asociación como medios para el mejoramiento de las instituciones terrenales (Santamaría, 1992: 34).

⁹ “Música: a propósito de la muerte de la “gurú” de Arco Iris. Un misterio llamado Dana” (Diario Clarín, abril de 2006).

aumento del estatus a través del trabajo remunerado y los estudios universitarios, la búsqueda de sostenerse económicamente a través de actividades de poco reconocimiento social como las artesanías, las tensiones y la creatividad en la organización interna. Las crónicas e investigaciones sobre estos grupos dan cuenta de una incipiente difusión de prácticas y disciplinas no católicas, como el yoga y el I Ching, dentro de estas comunidades. Asimismo, al igual que en el caso estadounidense, estas experiencias comunitarias estuvieron asociadas a la creación artística, especialmente plástica y musical, y fue en estos contextos donde se engendró el rock nacional. Sin embargo, en la Argentina estos grupos fueron víctimas de los procesos de persecución y represión que llevaron adelante los gobiernos autoritarios que se sucedieron hasta comenzada la década de 1980. Las investigaciones locales que abordaron la conformación de estas comunidades han priorizado el estudio de su papel en la conformación de vanguardias musicales (Sanchez Troillet, 2013), dejando de lado su papel en la difusión de prácticas espirituales no católicas.

En la década de 1980, llegó a la Argentina el movimiento de la Nueva Era de la mano de artistas y psicólogos que fueron conformando una red alternativa compuesta de especialistas y aficionados que entraban en contacto con prácticas y cosmovisiones espirituales en instancias de aprendizaje individuales y grupales atravesados por la lectura y la transmisión de experiencias personales como vehículos pedagógicos. Tanto los estudios de Carozzi (2000) sobre la Nueva Era en las décadas de 1980 y de 1990, como los recientes trabajos de Semán y Viotti (2015) sobre la difusión y salida al espacio público de este tipo de religiosidad han asociado este fenómeno de manera genérica con los sectores medios urbanos, dejando de lado su desarrollo en ámbitos rurales y en ciudades intermedias. Por su parte, las investigaciones sobre neoruralismo y sobre migración por amenidad que describen las prácticas políticas, económicas

y los estilos de vida de los individuos de sectores medios que abandonan las ciudades y migran a ciudades intermedias (Noel, 2013, 2016; Quirós, 2014; Trimano, 2017) o a la periferia de la ciudad de Buenos Aires (Svampa, 2001; Carmán, 2011, Arizaga, 2017) no se han focalizado en las prácticas religiosas de estos sectores sociales. Finalmente, si bien la literatura sobre espiritualidad Nueva Era en América Latina ha identificado a la valoración positiva de la naturaleza como uno de los elementos centrales de su marco interpretativo (Carozzi, 2000) pocas investigaciones han abordado de manera situada la actualización de dicho repertorio y su relación con procesos típicamente urbanos, como la movilidad residencial.

En síntesis, la difusión de la espiritualidad en Occidente a lo largo del siglo XX tuvo lugar entre individuos y grupos que presentaban posiciones críticas frente a los estilos de vida hegemónicos de sus contextos espacio-temporales. Hasta mediados de siglo, este fenómeno tuvo lugar fundamentalmente en las grandes ciudades. A partir de las décadas de 1960 y 1970 parte de la contracultura comenzó a apuntar hacia la ciudad como un ámbito que limitaba el desarrollo del individuo, y a exaltar a los contextos rurales y periféricos como ámbitos en los que era posible “conectarse con lo natural” y desarrollar un estilo de vida más tranquilo y propicio para el desarrollo de nuevas relaciones sociales y de potencialidades humanas. Desde sus inicios la espiritualidad se difundió tanto en las grandes ciudades como en comunidades aisladas y en pueblos que comenzaron a atraer a personas con intereses afines. A pesar de la diversidad de contextos espaciales en los que tiene lugar la difusión de prácticas y disciplinas espirituales, en la Argentina las investigaciones sobre espiritualidad Nueva Era han tendido a estudiar este fenómeno en contextos urbanos y pocas veces se ha problematizado el vínculo entre este tipo de religiosidad y el espacio. La caracterización del origen geográfico, de clase y de nivel educativo de los agentes que desarrollan prácticas

espirituales, así como la falta de estudios sobre este fenómeno fuera de las grandes ciudades, llevó a que el circuito alternativo fuese asociado localmente a los centros urbanos (Carozzi, 2000; Viotti, 2011, D'Angelo, 2014 Bordes, 2009a, 2009b; Saizar, 2009). Además, muchas de las investigaciones existentes sobre religión en general y sobre espiritualidad Nueva Era en particular suelen referirse al espacio como un telón de fondo sobre el que se montan otros fenómenos que son así jerarquizados dentro del estudio de la religiosidad. Las investigaciones mencionan las ciudades, pueblos y localidades en las que tienen lugar ritos, talleres, retiros espirituales en espacios privados o centros especializados sin problematizar la especificidad que adquiere la relación entre estas prácticas y el espacio. Por ese motivo, no contamos con antecedentes que hayan abordado a nivel local las características espaciales y de las relaciones de los actores con el espacio como una dimensión significativa para la difusión y experiencia de la espiritualidad.

1.1.3 Religiosidad y espacio

El problema de la relación entre la constitución de un circuito de disciplinas y prácticas holistas y la forma en que el barrio de Ingeniero Maschwitz es representado por sus nuevos y viejos habitantes, así como la pregunta por la influencia del espacio en la constitución de estilos de vida espiritualizados enmarcan a esta investigación en la pregunta por las múltiples relaciones que existen entre religiosidad y territorio. La sociología de la religión ha problematizado la espacialización de instituciones y grupos religiosos a partir del estudio de las morfologías religiosas y de los procesos de sacralización de lugares (Halbwachs, 2014), de los modos de impacto de las comunidades religiosas en el espacio (Hérvieu Léger, 2002) y de las estrategias espaciales de los grupos religiosos (Becci, Burchardt y Giorda, 2017).

En América Latina, la territorialización de las prácticas religiosas fue una de las dimensiones de la religiosidad que ingresaron a las agendas de investigación en la década del 2000. Esta agenda presenta varias orientaciones analíticas. Un primer conjunto de investigaciones ha abordado la materialización de los procesos de diversificación y pluralización del fenómeno religioso en las ciudades (de Almeida, 2009). La inscripción espacial de los movimientos religiosos ha dado lugar a reflexiones en torno a los complejos procesos de modernización que atravesaron ciudades y metrópolis como San Pablo (Passos & Guerreiro, 2004) y Porto Alegre (Giumbelli, Haberle & Kerber, 2015). En otras geografías, este fenómeno ha sido definido como un proceso de constitución de ciudades “post seculares” caracterizadas por la presencia de símbolos que dan cuenta de la pluralización religiosa en el espacio público (Beaumont & Baker, 2011).

Un segundo grupo de investigaciones locales ha hecho hincapié en la creciente centralidad del individuo y de las redes de grupos e instituciones religiosas, muchas de ellas transnacionales, en el control y la definición del espacio, proceso concomitante con la pérdida de hegemonía de los Estados nación (Segato, 2007, 2008). Estas dejan traslucir la interacción e integración de diferentes escalas espaciales – locales, nacionales, regionales y globales- en la composición del fenómeno religioso, y establecen un punto de quiebre respecto de otros períodos históricos en los que, en el caso argentino, el catolicismo desarrollaba políticas de creación de geografías religiosas que coincidían con los límites de la nación (Mallimaci, 2015).

Otras investigaciones han abordado la expresión espacial de los órdenes de regulación raciales-religiosos que implica regímenes diferenciales de exposición de las marcas e identidades religiosas en el espacio público. Este tipo de investigaciones identificó relaciones de identidad y de mutuo refuerzo entre los procesos de segregación espacial y la distribución de las

identidades religiosas en el contexto europeo (Garbin & Millington, 2011), y la constitución de un orden espacial de lo religioso que cristaliza los procesos de regulación que atraviesan a las religiones minoritarias y heterodoxas en América Latina (Frigerio, 2002).

Finalmente, un cuarto grupo de investigaciones se han orientado a la identificación de las marcas que instituciones y prácticas religiosas depositan en el espacio. Entre estas marcas espacializadas se distinguieron las marcas fijas, cristalizadas en edificios, publicidades y símbolos religiosos presentes en los soportes materiales de la ciudad, de las marcas móviles, constituidas por las inscripciones que los actores que protagonizan determinados fenómenos religiosos caracterizados por la movilidad - como el turismo, las peregrinaciones, las misiones, los festivales y las predicaciones religiosas (Steil & de Sá Carneiro, 2008; Miguel, 2014; Flores, 2016; Flores & Oviedo, 2017). Este tipo de investigaciones apuntaron a identificar, entonces, las marcas que las identidades y prácticas religiosas depositan en el territorio, fenómeno que permite asimismo abordar la distribución espacial de las prácticas religiosas (Giménez Béliveau & Martínez, 2013). Resulta significativa la investigación colectiva sobre marcas religiosas en el espacio que mostró la fuerte presencia de marcas *new age* en áreas comerciales y asociadas a la oferta de servicios y terapias en los grandes centros urbanos de la Región Metropolitana de Buenos Aires (Algranti, Calcagno, Giménez Béliveau & Rubio, 2013). Estos fenómenos, junto con la construcción de grandes monumentos y santuarios, han sido interpretados como procesos de emergencia de lo religioso en el espacio público (Giumbelli, 2008) y de resignificación de los espacios mediante la formación de geografías sacras (Suarez, 2016).

En relación con las prácticas espirituales Nueva Era algunas investigaciones basadas en el estudio de este fenómeno en otros contextos espaciales han hecho hincapié en el carácter transitorio y reticular de su

especialización. Hervieu Léger (2002) distinguió tres tipos ideales de relación entre espacio y comunidades religiosas (Troeltsch, 1965). El tipo iglesia aspira a abarcar todo el espacio posible ya que se basa en el presupuesto de que todo individuo que se encuentre en un territorio dominado por el grupo forma parte de él, el tipo secta se asocia con experiencias de aislamiento espacial ligadas al rechazo del orden mundano y a la comprobación personal e individual del compromiso religioso. Por último, la religiosidad mística, asociada a lo que aquí denominamos prácticas espirituales Nueva Era, se caracteriza por la difusión a través de redes religiosas y por procesos de desterritorialización, movilidad, movimiento entre grupos e internacionalización del mercado de bienes simbólicos. Por su parte, a partir del análisis de la presencia de la religiosidad en Posdam y en Turín, Becci, Burchardt y Giorda (2017) caracterizaron a las “espiritualidades emergentes” por el desarrollo de estrategias espaciales que producen presencias efímeras -en comercios, pueblos turísticos, parques, gimnasios y consultorios- que serían el producto de nociones espirituales que favorecen la movilidad y las experiencias corporales, y que rechazan el estar “atado” a un lugar en particular. Esta estrategia diferenciaría a este tipo de religiosidad de las “religiones establecidas” caracterizadas por estrategias de mantenimiento de los lugares y de las “religiones migrantes” caracterizadas por una búsqueda constante de apropiación simbólica y material del espacio urbano con el objeto de producir familiaridad y sentido de pertenencia en territorios ya marcados religiosamente.

Como se indicó al principio del apartado, en esta tesis se problematizará la relación entre religiosidad y espacio a partir del análisis de la presencia de la espiritualidad Nueva Era en las representaciones que los actores movilizan sobre su lugar de residencia, y por medio de la constatación de la influencia del espacio en la conformación de estilos de vida espiritualizados.

1.1.4 De la desinstitucionalización religiosa a la religión en la vida cotidiana

Las ciencias sociales de la religión han afirmado durante las últimas décadas la pérdida de influencia de las instituciones religiosas tradicionales sobre los creyentes y la difusión de un proceso conjunto de pluralización e individuación de las creencias que implica que los actores ya no responden a referencias estructurantes sino que circulan a través de distintas instancias por medio de las cuales construyen aquello en lo que creen (Michel, 2003) fenómeno que ha sido condensado en la categoría de “creer sin pertenecer” (Davie, 1994) ¹⁰. En la Argentina este fenómeno ha sido constatado a partir de los datos recogidos por la Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina que muestran la existencia de una distancia entre las identidades, las creencias y las prácticas religiosas institucionalizadas, especialmente en el caso del catolicismo. De acuerdo con estos datos, un 76% de los argentinos afirma concurrir poco o nunca a los cultos de su religión, mientras que un 78% afirma rezar en su casa, un 39% leer libros o materiales religiosos, y

¹⁰ Los análisis que enfatizan los procesos de individualización de las creencias y prácticas religiosas en un ámbito de creciente pluralismo deben ser leídas como una continuidad de la teoría de la secularización que tuvo un carácter central en la sociología de la religión de las décadas de 1950 y 1960. Uno de sus principales exponentes fue Peter Berger quien en su obra *“El Dósel Sagrado”* (1977) sostuvo una progresiva pérdida de centralidad de la religión en la vida social y su transformación en un mercado plural caracterizado por relaciones de oferta y demanda. La teoría de la secularización presentaba asimismo una mirada teleológica que asumía que la modernización traería aparejado un proceso concomitante de desaparición de lo religioso. Estas perspectivas recibieron numerosas críticas, una de las principales fue la de José Casanova (1994) quien propuso que la secularización no implicaba una desaparición de la religión sino una pérdida de influencia de lo religioso sobre la vida pública y una preeminencia sobre la vida privada. En América Latina la insistente presencia de lo religioso en las prácticas de los sujetos y hasta en la arena pública implicó que esta teoría fuese fuertemente cuestionada y que se afirmara no sólo la permanencia de lo religioso en la vida social sino también la necesidad de problematizar la misma idea de una modernidad. En ese sentido, Mallimaci (2008) propuso pensar a la modernización en términos de modernidades múltiples que pudieran englobar las diferentes articulaciones locales que asume la relación entre religión, política y espacio público. Además, frente a la evidencia empírica de la persistente presencia de lo religioso en la vida social, Berger (2012) realizó recientemente una autocrítica y una contextualización de su pensamiento durante la década de 1970 y propuso una teoría de la pluralización que de cuenta de la convivencia de diversas de visiones de mundo en un contexto en el que ya no es posible rastrear una visión del mundo monopólica y en el que las adhesiones a creencias religiosas ya no son impuestas por instituciones sino decisiones individuales.

alrededor de un 30% visita santuarios, escucha programas religiosos en los medios de comunicación, participa de peregrinaciones y participa de cultos a la virgen o a los santos. A partir de estos datos Mallimaci y Giménez Béliveau (2007) han afirmado la generalización en la Argentina de un proceso de desinstitucionalización religiosa protagonizado particularmente por el catolicismo. En ese sentido, estos autores afirman que durante las últimas décadas la Iglesia católica se ve cada vez más impedida de organizar a sus fieles quienes, por su parte, están menos dispuestos que en el pasado a regular su vida cotidiana a partir de los preceptos de la Iglesia católica (Mallimaci & Giménez Béliveau, 2007). A pesar de que la historia argentina muestra una historia rica en prácticas religiosas católicas por fuera de los marcos institucionales (Bianchi, 2004), que han sido en general englobadas en el término de religiosidad popular (Ameigeiras, 2008), distintos autores coinciden en afirmar que asistimos a un proceso de individualización religiosa dado por una preeminencia de la autoridad del individuo sobre sus propias creencias en detrimento de la autoridad de las instituciones que diferencia al paisaje religioso actual del de otros momentos históricos y que se encuentra en fuerte consonancia con procesos similares en otras latitudes. En muchos casos, la espiritualidad Nueva Era ha sido varias veces presentada como el ámbito de la religiosidad que expresaría de manera más acabada esta tendencia hacia el individualismo.

En ese sentido, los estudios sobre las prácticas religiosas englobadas en el término espiritualidad Nueva Era han hecho hincapié, en general, en la relación directa, subjetiva e individual con lo sagrado; en la circulación de sus seguidores entre diferentes credos, prácticas y disciplinas; así como en la falta de instituciones jerárquicas que establezcan un dogma central sistematizado en un *corpus* estable, característico de las religiones eclesiales. Estas características llevaron a que las prácticas espirituales fueran presentadas como el ejemplo máximo de los denominados procesos

de desinstitucionalización y de individualismo religioso. Desde este punto de vista, la espiritualidad ha sido descrita a través de categorías como “nebulosa místico esotérica” (Champion, 1990) o “religiosidad a la carta” (De la Torre, 2006) que remiten a una idea de discontinuidad entre las prácticas de los actores y definen a la espiritualidad como un campo difuso formado por individuos que compondrían sus prácticas espirituales de acuerdo a criterios estrictamente individuales. Siguiendo esta misma línea, el interés por este tipo de espiritualidad ha sido identificado con una forma de consumo individual (York, 1999) y como la expresión en el ámbito religioso de un proceso cultural más amplio de autonomización del individuo respecto de las normas sociales que habría dado lugar al avance de un estilo de vida “subjetivo” en el que las prácticas estarían guiadas únicamente por la experiencia y los deseos individuales (Love Brown, 1992; Heelas y Woodhead, 2005). En la Argentina, Carozzi (1999) identificó al movimiento de la Nueva Era como la expresión en el ámbito religioso de un proceso más amplio de antiautoritarismo y de valoración de la autonomía del individuo frente a las imposiciones sociales. La valoración positiva de la autonomía fue uno de los elementos centrales por medio de los cuales las ciencias sociales definieron el marco interpretativo de la espiritualidad Nueva Era y que desde sus inicios influyó en la transmisión de saberes y doctrinas entre maestros, talleristas y facilitadores, por un lado, y alumnos, asistentes y lectores, por el otro. La valoración positiva de la autonomía se expresa empíricamente 1) a nivel discursivo, en la negación de todo tipo de influencia o autoridad externa sobre las elecciones individuales; 2) a nivel cosmológico, en la afirmación de la agencia de diferentes seres naturales y sobrenaturales, pero nunca históricas o sociales, en la vida de los individuos; y 3) a nivel práctico en la adhesión temporal a comunidades y grupos. Así, la constatación de una valoración de la autonomía por parte de los seguidores de disciplinas y prácticas espirituales fue considerada por varios autores como la causa de una estructura difusa de instituciones y prácticas que aparentemente no

influiría en los marcos interpretativos y las prácticas de los actores quienes definirían por su cuenta, y en muchas interpretaciones de acuerdo a criterios racionales y pragmáticos, aquello en qué creer de acuerdo a su conveniencia.

En el caso de las prácticas espirituales, esta perspectiva se ha visto reforzada por la propia reflexividad de los actores quienes en las descripciones de sus trayectorias espirituales se diferencian de la categoría de “religión” a la que definen como una imposición de prácticas y creencias por parte de instituciones históricas del campo religioso, y utilizan la categoría de “espiritualidad” para definir prácticas que entienden como elecciones individuales. Siguiendo a Wood (2007, 2009, 2010) y a Wood & Bunn (2009) muchas de las investigaciones sociales sobre la espiritualidad desarrollaron un “inductivismo inocente” que reificó los discursos de los actores y los utilizó como evidencia de un proceso de abandono de la religión “tradicional”, entendida como una institución en la que prima la autoridad externa, por una espiritualidad “autonomista” en la que el individuo elige sus creencias y prácticas religiosas de acuerdo a criterios estrictamente personales, sin la influencia de ningún tipo de instancia grupal o colectiva. Esta operación analítica implicó metodológicamente una preferencia por los discursos de los actores en detrimento del análisis de las prácticas, interacciones y contextos sociales en los que están imbuidos. Sin embargo, cabe resaltar que la misma afirmación y valoración de la autonomía presente en el discurso de los agentes no tiene lugar en un vacío social, es decir, no implica una total independencia del individuo de su contexto inmediato (Frigerio, 2016). Por el contrario, los análisis de los individuos vinculados con disciplinas y prácticas espirituales que se han focalizado en las interacciones y que contextualizan los discursos en sus contextos prácticos han identificado la influencia de múltiples autoridades externas sobre las representaciones y prácticas espirituales de los actores (Wood, 2007, 2009). Así, durante los últimos años, se han desarrollado

una serie de investigaciones sobre el fenómeno de la espiritualidad desde una perspectiva relacional de las prácticas espirituales de los actores y que han hecho especial hincapié en el análisis de las trayectorias religiosas, las cuales permiten identificar tanto una continuidad entre las prácticas y las regularidades cosmológicas de las disciplinas englobadas en el término Nueva Era, así como de la conformación de redes de seguidores de disciplinas y prácticas espirituales (York, 1995; Prince & Riches, 2000; Wood, 2007; Viotti, 2017). Asimismo, este tipo de abordajes ha permitido observar la injerencia de las relaciones de tensión y de afinidad entre espiritualidad y otras dimensiones de la vida cotidiana como la economía, la educación, la política y las relaciones de género¹¹. Este tipo de religiosidad supone criterios de organización y de concepción de la realidad particulares, distintos a los que tradicionalmente asociamos a la religiosidad, que por ello requieren de una metodología atenta a la experiencia de los actores. Así, los análisis focalizados en las experiencias y relaciones de los actores han permitido matizar y complejizar las mencionadas teorías del individualismo religioso.

Otra línea de investigaciones, en cambio, ha caracterizado las transformaciones de la escena religiosa contemporánea por el desborde de lo religioso por fuera de las instituciones tradicionales y hacia la vida cotidiana. La supervivencia y la transformación de antiguas doctrinas, creencias y figuras religiosas, junto con la emergencia y difusión de nuevas formas de creer y practicar la religión han captado la atención de una parte de las ciencias sociales que, desde la década de 1980, buscaron desarrollar nuevas categorías que dieran cuenta de este tipo de religiosidad. Peregrinaciones en calles, rutas y autopistas; circuitos de turismo religioso de diferentes grupos y denominaciones, meditaciones en plazas, santuarios en rutas, plazas y simples esquinas de barrio; santerías

¹¹ Resultan particularmente interesantes en este sentido las investigaciones que abordan los vínculos entre las cosmovisiones espirituales y la construcción de concepciones de género (Fedele & Knibe, 2013)

y comercios especializados en objetos marcados espiritualmente: éstas y otras prácticas se expanden y marcan al espacio materializando y dando mayor visibilidad al pluralismo religioso.

El estudio de la religión en la vida cotidiana se ha concentrado en las prácticas religiosas y espirituales de los no expertos que tienen lugar por fuera de los rituales y eventos organizados por las instituciones religiosas tradicionales (Ammerman, 2007). Esta perspectiva aborda la desinstitucionalización religiosa desde su positividad y se pregunta por la experiencia religiosa y espiritual de los agentes que tiene lugar por fuera de las organizaciones religiosas tradicionales. La religión “cotidiana” tiene lugar tanto en el ámbito de lo público como de lo privado y se asocia tanto a situaciones de crisis como a rutinas de la vida cotidiana. Al igual que Wood (2007), Ammerman (2007) insiste en el carácter relacional de la composición, la difusión y la actualización de las creencias y prácticas religiosas. Es por ello que remarca la importancia de comprender el contexto social que provee los elementos históricos y culturales que definen religiosidades y secularidades que nunca son “teológicamente puras ni socialmente insulares”. En América Latina, la extensión de la denominada religiosidad popular ha llevado a la afirmación de un tipo de religiosidad que permea los espacios públicos y que habita diversas dimensiones de la vida cotidiana. Como indica Martin (2010) “cuando abordamos las prácticas religiosas en América Latina, encontramos historias de milagros y diferentes formas de socializar con santos para pedir ayuda y, luego, dar gracias; diferencias jerarquías de seres “sobrenaturales” o “sagrados” a los cuales se les hacen estos pedidos; relaciones de reciprocidad, que incluyen promesas y sacrificios; peregrinaciones; celebraciones populares; y una colorida variedad de prácticas devocionales. Estas prácticas son compartidas por diversos sectores sociales, en ellos participan frecuentemente creyentes y no

creyentes, y estas prácticas son comunes a varones y mujeres, aunque de diferentes maneras” (Martin, 2010: 452).

Por su parte la categoría de vida cotidiana ha sido uno de los términos centrales que desarrolló la sociología interpretativa para dar cuenta del funcionamiento de la vida social desde una perspectiva que eligió a la interacción como punto a partir del cual estudiar el proceso de permanente construcción de la trama social.

El abordaje de la religiosidad como un fenómeno propio de la vida cotidiana desarrollado por la sociología y la antropología de la religión durante las últimas décadas puede ser complejizado y ampliado si retomamos los aportes teóricos clásicos en torno a la categoría de vida cotidiana. En esta tesis la religiosidad será comprendida como una experiencia práctica de apropiación, integración y expresión de contenidos que hacen referencia a entidades extra-humanas. Esta perspectiva define a la religión como una experiencia, siempre práctica y relacional, ubicada en los espacios ordinarios de la vida cotidiana. Busca atender los símbolos y prácticas de los sujetos como ellos los describen, los comprenden y utilizan en sus propias experiencias, así como a las estructuras y condiciones en los cuales esos símbolos y prácticas emergen. Asimismo, aborda la perspectiva de los actores, entendiéndolos como narradores e intérpretes de su propia experiencia, las estructuras y contextos en los que esta emerge. Este abordaje de la religión como un fenómeno experiencial enmarcado en un contexto histórico y social nos permitirá dar cuenta de la presencia e influencia de cosmovisiones sacralizadas en distintos ámbitos de la vida cotidiana que el sentido común entendería como “seculares”. Asimismo, esta manera de comprender la religiosidad nos permitirá comprender la manera en que interactúa con el espacio y que se vincula con la producción, reproducción y transformación de los estilos de vida (Orsi, 2006; Rabbia, 2017).

1.2 Religiosidad, estilos de vida y sectores medios

1.2.1 Pensar la religiosidad en relación con los estilos de vida

La categoría de estilo o modo de vida ha sido recurrentemente utilizada por las ciencias sociales para dar cuenta de una serie de prácticas de la vida cotidiana guiadas por una misma orientación valorativa. Lo vasto de esta noción ha implicado, entonces, que la categoría sea utilizada para analizar la manera en que se integran prácticas y modos de comprender el mundo de diferentes grupos y en diferentes ámbitos de la vida cotidiana. Mills (1957) analizó las transformaciones de los “estilos de vida” de los *white-collar*, sector emergente dentro de las clases medias estadounidenses de mediados del siglo XX, a partir de tres dimensiones. En primer lugar, analizó las consecuencias del trabajo en la “vida interior” (Mills, 1957: 277) de estos empleados jerárquicos, es decir, los sentimientos, experiencias y representaciones ligados a sus actividades laborales, y los puntos de vista que otros sectores sociales tienen sobre ellas. Asimismo, Mills (1957) identificaba en los cuadros jerárquicos empresariales y sus familias la emergencia de una ética y una masificación del ocio, entendido como un momento opuesto al del trabajo, asociado a la libertad y al placer, en el que se desarrollaban facultades asociadas a la distensión y a la creatividad como la reflexión, el sueño, el deseo y la imaginación. Frente a la enajenación de la subjetividad que representaba el trabajo y a la disminución de la influencia de los lazos comunitarios y familiares en la vida psicológica del individuo, el ocio se volvía para “centro de las influencias formativas del carácter, de los modelos de identificación” (Mills, 1957: 303). En segundo lugar, Mills analizó las transformaciones en los estilos de vida a partir de los procesos de jerarquización social modelados por el estatus. Para ello se enfocó en las reglas y expectativas acerca de quiénes, de qué modo y sobre qué bases pueden reclamar ser reconocidos como prestigiosos. Por último, Mills reconstruyó los estilos de vida de los *white-collars* a partir de sus nociones de éxito y su valoración positiva de la

movilidad social por medio de la acumulación de capital económico y educativo.

Así, el uso de Mills de la categoría estilo de vida para el análisis de los procesos de subjetivación ligados al trabajo y al ocio de un grupo social novedoso y jerarquizado dentro de los sectores medios estadounidenses nos sensibiliza acerca de la pertinencia de abordar las prácticas y las representaciones que un grupo presenta en distintas dimensiones de su vida cotidiana como un conjunto. En la investigación de Mills (1945) el estilo de vida era reconstruido como una composición de representaciones y prácticas vinculadas al trabajo, al ocio, al reconocimiento del prestigio, y a los imaginarios en torno al éxito.

Por su parte, distintos investigadores de la Escuela de Chicago desarrollarán la categoría de “modo de vida” para analizar los efectos del urbanismo en la subjetividad. Sus reflexiones girarían en torno del problema del lazo social y de las consecuencias que tienen en el carácter distintas configuraciones espaciales. Herederas de la preocupación simmeliana por los efectos del urbanismo en la subjetividad, estas representan uno de los primeros intentos por comprender la agencia del espacio en los estilos de vida. El lugar de residencia de los actores sociales no sería para estos analistas una dimensión meramente descriptiva sino un factor que influía en el estilo de vida de los individuos a través de la operación de lo que Robert Park (1915) definió como “regiones morales”, espacios físicos en los que coincidían individuos inter-relacionados entre los que se desarrollaba un conjunto de reglas y de expectativas de conducta. Uno de los discípulos de Park, Wirth (1945) analizó el “modo de vida” urbano como un modelo de subjetivación que caracterizaría a la totalidad de los habitantes de regiones urbanas, en oposición al de los habitantes de áreas rurales. Los frecuentes contactos impersonales, superficiales, transitorios y segmentados traían como consecuencia la anomia, relaciones interpersonales de carácter utilitario y una disminución

de la dependencia del “ubícola” respecto de las instituciones tradicionales como la familia o el vecindario. Al mismo tiempo, Wirth (1945) identificaba un proceso contrario y complementario: la mayor especialización a la que se enfrentaban los habitantes de las grandes ciudades implicaba una reducción de la capacidad de los individuos para satisfacer sus necesidades de manera autónoma. En consecuencia el “modo de vida urbano” implicaba la institucionalización de nuevos órganos de regulación de la vida social y la organización de una serie de instituciones basadas en el trabajo voluntario y en la generación de lazos comunitarios al interior de la ciudad.

Este concepto de “modo de vida urbano” fue desarrollado en oposición al modo de vida *folk* y se basó en los análisis que habían opuesto la sociedad a la comunidad (Tönnies, 1947) o la solidaridad orgánica a la solidaridad mecánica (Durkheim, 1987) para explicar el proceso de modernización. Mientras que el modelo de la comunidad y de la solidaridad orgánica, presente en las sociedades *folk*, había sido caracterizado por lazos de sociabilidad íntimos y cercanos, por la estabilidad ligada roles sociales fijos y a una diferenciación social mínima, en el modelo societal de la solidaridad mecánica los lazos sociales habían sido definidos como instrumentales y anónimos. Mientras que los primeros estudios de la ciudad de Chicago afirmaban el avance del modelo “societal” otros, como Robert Redfield (1947), fueron en búsqueda de “sociedades comunales” asumiendo, desde una perspectiva teleológica, que éstas desaparecerían por el avance de la sociedad moderna. El estudio de Redfield dio lugar a un fuerte debate entre quienes sostenían una oposición y aislamiento entre el modelo comunal y la sociedad urbana, y quienes comenzaron a proponer que existían continuidades entre ambos modelos. En ese sentido, Lewis (1961) identificó posteriormente la continuidad de lazos sociales “fuertes” y de construcción de identidades barriales en los barrios periféricos de la Ciudad de México. Con estos datos cuestionó el modelo dicotómico folk-

urbano que había guiado las investigaciones de la Escuela de Chicago hasta entonces (Hannerz, 1986).

La categoría de “modo de vida” desarrollada por la Escuela de Chicago resulta pertinente para esta investigación en la medida en que plantea la agencia del espacio sobre la construcción de la subjetividad y los modos de sociabilidad. En ese sentido consideramos que los aportes de la Escuela de Chicago son particularmente pertinentes para una sociología de la religión que busque comprender de manera conjunta la relación que existe entre transformaciones en el espacio, la religión y la composición de estilos de vida al interior de los distintos sectores sociales.

Por su parte, Bourdieu (2012) utilizó la categoría de estilo de vida en el marco de su análisis acerca del correlato simbólico entre los gustos y la estructura de clases, y definió a los estilos de vida como el “conjunto de preferencias distintivas que expresan la misma intención expresiva” (2012: 203), es decir, como el conjunto de actitudes y disposiciones de los agentes hacia la incorporación y apropiación de determinados bienes materiales y simbólicos. A partir de un análisis relacional y comparativo de las prácticas culturales de agentes de distintas posiciones sociales, determinadas por el ingreso, la profesión y el capital educativo, Bourdieu buscó elaborar una teoría del gusto que mostrara la relación de apoyos e influencias mutuas que existe entre las posiciones estructurales de los actores y sus habitus culturales, es decir, sus disposiciones a consumir y valorar, y por ende descartar y juzgar como no adecuado, el consumo de determinados bienes culturales que incluían obras de arte, alimentos, deportes, objetos de decoración. Así, por medio del análisis de correlaciones entre posiciones socio estructurales y consumos culturales, y de discursos que daban cuenta de los esquemas de diferenciación de los agentes frente a sus consumos y los de aquéllos diferentes a ellos, Bourdieu (2012) proponía que el ámbito de las prácticas culturales contribuía a naturalizar la experiencia de la posición de clase al limitar

aquello que los agentes valoran en el mercado de bienes simbólicos. En esta investigación la categoría estilo de vida remitía, entonces, a una teoría sobre una homología estructural¹² entre el espacio de los estilos de vida y el espacio de las posiciones sociales. La producción de jerarquías y de desigualdades, de acuerdo con esta lectura, no se reduciría a la dimensión material de la experiencia social, objetivada en el dinero, las titulaciones y las redes de contactos, sino que sería reforzada por disposiciones culturales que producen experiencias de diferenciación.

Por otro lado, algunas investigaciones sobre terapias alternativas y sobre el circuito de disciplinas y prácticas espirituales han propuesto su influencia sobre distintas dimensiones de la vida cotidiana como un proceso de conformación de un estilo de vida. A partir del caso de las redes y los circuitos de disciplinas y espirituales y terapias alternativas de las ciudades de Rio de Janeiro y de San Pablo Maluf (2005a, 2005b) y Magnani (1999) propusieron la influencia de sus cosmovisiones en distintos ámbitos de la vida cotidiana, dando lugar a la constitución de estilos de vida distintivos y variables en distintas coyunturas. En ese sentido Magnani (1999) propuso que, a diferencia de los imaginarios de abandono del mundo que caracterizaron a los movimientos contraculturales de las décadas de 1960 y 1970, el estilo de vida *neo-esó* se caracteriza actualmente por la valoración de la prosperidad. Ello se expresa en el desarrollo de un circuito empresarial y de consumo que ofrece a quienes presentan este estilo de vida bienes y servicios adecuados a sus demandas. Este estilo de vida se expresa fundamentalmente en un

¹² Coulangeon (2004) planteó la necesidad de problematizar la teoría de la homología entre posiciones socioestructurales y consumos culturales planteada por Bourdieu en *La Distinción* frente al doble proceso de transformación de los principios de estructuración (ligados a las transformaciones en el mundo del trabajo y de las profesiones) y la ruptura de la homogeneidad de prácticas culturales al interior de cada clase. La ruptura y la dispersión no implican, sin embargo, una disolución de las clases sociales, sino una transformación de los procesos de estratificación social. Asimismo, llamó la atención sobre la influencia de otras dimensiones, como el género, la etnia, y la generación, en el proceso de estratificación social que complejizan su abordaje clásico a partir de las posiciones de los agentes en el campo económico y educativo.

tipo de alimentación guiada por la búsqueda de mejora de la calidad de vida, una estética que se materializa en los hogares, y un uso del tiempo libre asociado al circuito neoesotérico. Por su parte, Maluf (2007) sostuvo que el contacto y la iniciación en una terapia alternativa suele llevar a un “estado terapéutico de vida” (Maluf, 2007: 21) en el que distintas situaciones y estados de la vida cotidiana comienzan a ser interpretados como parte de un proceso de cura, purificación y búsqueda espiritual que determinan que el trabajo terapéutico o espiritual sobre sí se convierta en un estilo de vida.

El propósito de pensar la espiritualidad como parte de un estilo de vida emergente en los sectores medios argentinos nos permitirá, entonces, abordar los modos en que la incorporación de una cosmovisión espiritual se articula con distintas prácticas de la vida cotidiana en un caso particular. Por otra parte, la categoría de estilo de vida puede permitir pensar las moralidades y las prácticas religiosas, estéticas y culturales de los actores como dimensiones relevantes en sí mismas y no como un epifenómeno de la posición en la estructura social. Este abordaje resaltaré procesos de jerarquización y de distinción social construidos a partir de prácticas educativas, espirituales, de consumo, de salud y de residencia que conviven con los procesos de jerarquización determinados por la posesión de capitales materiales e institucionalizados. Por último, el abordaje de un caso territorialmente delimitado de conformación de una red de prácticas y disciplinas espirituales que influye sobre el estilo de vida llevará al abordaje del problema del impacto de las configuraciones espaciales en la conformación de los modos de existencia.

Las consecuencias prácticas de la cosmovisión religiosa han sido también definidas a través de la categoría de *ethos*. Esta categoría, sin embargo, ha involucrado un mayor énfasis en el nivel de las representaciones que en el de las prácticas. En su análisis acerca de la influencia de las máximas del protestantismo histórico en la conformación de una ética económica,

Weber (1998) utilizó la noción de *ethos* en términos de mentalidad. El *ethos* económico se compone de la atribución de significados religiosos a prácticas y elementos de la vida secular como la profesión, la riqueza y el consumo. Por su parte, Geertz (1973) propuso complementar la comprensión simbólica de lo religioso a partir del análisis de las consecuencias que tienen los sistemas de símbolos y representaciones en las prácticas de la vida cotidiana: “aquello que se estima más que mundano se considera inevitablemente de vastas implicaciones para la dirección de la conducta humana (Geertz, 1973: 118). El *ethos* para este autor se compone de los aspectos morales, estéticos, el tono, el carácter, la calidad de vida y la disposición del ánimo de los miembros de una cultura, y presenta una relación de identidad con la cosmovisión, definida como el conjunto de aspectos cognitivos y existenciales atraviesan a una cultura e involucra una concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. Esta definición de *ethos* se basa en una concepción de lo social que prioriza el análisis del alcance de situaciones de estabilidad. De acuerdo con esta perspectiva, entre el *ethos* y cosmovisión se desenvuelve una relación de identidad, de mutuo apoyo. Es por ello que la categoría designa un proceso de fusión entre lo existencial y lo normativo que esconde su condición arbitraria.

La influencia de la ética y de la cosmovisión religiosa en la vida cotidiana en términos de formaciones de *ethos* ha sido desarrollada a nivel local a partir de varias investigaciones empíricas, tanto sobre grupos religiosos hegemónicos como heterodoxos. Mallimaci (2015) estudió al catolicismo intransigente e integral en la Argentina como un fenómeno con una importante presencia en la vida cotidiana que a través de la “penetración, transformación, restauración e infiltración en la sociedad” (2015: 71) influyó en la conformación de un *habitus* católico que se expresa en una matriz cultural católica que, independientemente de los procesos de secularización y laicidad, moldea “las mentalidades y expresiones de la

vida cotidiana” (2015: 79). Asimismo, Mallimaci (1992) identificó la construcción de un dispositivo del catolicismo integral, definido por una forma de comprender el mundo que impactaba en la ética, la estética y la militancia política; los grupos englobados en el catolicismo integral apuntaban a conformar una cultura católica de carácter popular y masivo, bajo la tutela de la Iglesia católica, a través de la creación de publicaciones, instancias de formación y agrupaciones. Recientemente, la antropología de la religión local abordó el *ethos* de grupos esotéricos y su influencia en la vida cotidiana a partir del caso del espiritismo (Ludueña, 2018), los rosacruces (Ceriani Cernadas, 2018) y la antroposofía (Riera, Saccol y Wright, 2018). En este último caso se mostraron las influencias de la cosmovisión antroposófica en la constitución de una estética, de un rechazo a diferentes prácticas de la modernidad, en el énfasis en el arte y hasta en una reivindicación local de lo alemán (Riera, Saccol y Wright, 2018).

En esta tesis, se analizarán las coincidencias que presenta la orientación por la espiritualidad Nueva Era con determinadas prácticas de la vida cotidiana a partir del estudio de un caso concreto. La relación entre religiosidad y estilos de vida se analizará, entonces, a partir de datos situados que muestran distintas posibilidades de articulación entre los principios abstractos que sostienen las disciplinas espirituales y las prácticas residenciales, educativas, de salud, y de uso del tiempo que desarrollan los actores. Asimismo, la reflexividad de los actores y sus definiciones acerca de los estilos de vida presentarán centralidad en el análisis. El abordaje conjunto de estas reflexividades, de la movilización de esquemas de distinción respecto de otros grupos sociales, y la comprensión de estos discursos y prácticas como estabilizaciones y como productos de procesos de socialización permitirán, asimismo, enmarcar el caso analizado en los procesos de constitución y transformación de las clases medias argentinas.

1.2.2 Sectores medios y estilos de vida en la Argentina neoliberal

La pregunta por la relación entre espiritualidad y otras prácticas de la vida cotidiana, y su comprensión en términos de un estilo de vida, emergió de las interacciones que tuvieron lugar en la vida cotidiana de un grupo de individuos que no se definían en términos de clase sino en términos de un estilo de vida compartido. Así, si bien parte de sus características objetivas, como sus trayectorias educativas, sus profesiones u ocupaciones laborales, y sus probables capacidades materiales de consumo me permitía identificarlos como parte de los sectores medios, ellos se distinguirían de otros grupos sociales por su orientación¹³ por prácticas experimentadas como “alternativas” respecto de sus sociabilidades de origen. En algunos casos, además, los individuos de los que se distinguían compartían con ellos características “objetivas” que los colocaban en la misma posición social.

Los sectores medios argentinos han representado un problema analítico complejo para las ciencias sociales locales. En la década de 1940, Gino Germani (1942) definió a las clases medias a partir del criterio objetivo del tipo de trabajo desarrollado y las asoció con las tareas no manuales. Asimismo, las clases medias se definían por un “tipo de existencia” - definido por la valoración positiva del desempeño individual, del esfuerzo, la ambición y la educación - que Germani asociaba con el aumento de la movilidad social ascendente y la capacidad de la sociedad argentina de modernizarse.

Estas definiciones a partir de elementos socio-ocupacionales y de la atribución de características subjetivas *a priori*, fueron progresivamente complejizadas por medio de investigaciones cualitativas y etnográficas que

¹³ Como se analizará en el cuarto y quinto capítulo las prácticas de estos actores se definirán en términos de orientaciones para no sugerir una forma automática de comprender la relación entre “representaciones” y “prácticas”, y para englobar aquellas prácticas de los actores que no son, desde un punto de vista externo, “coherentes” con sus formas de ver el mundo (Bourdieu, 2015).

problematizaron los procesos de autoadscripción a las clases medias y su relación con determinadas prácticas y procesos de subjetivación. Esta manera de definir a los sectores medios a partir de las características subjetivas de los actores sociales fue retomada durante las últimas décadas por antropólogos e historiadores que analizaron procesos de autoadscripción, relatos, moralidades y discursos, siempre contextuales, asociados a las clases medias (Gargin, 2009; Adamovski, 2014; Visacovski, 2014; Vargas, 2014).

La neoliberalización de la sociedad argentina a partir de la década de 1990 trajo aparejadas una serie de transformaciones en la composición estructural y los modos de subjetivación de los sectores medios. Con respecto a las transformaciones estructurales, la sociología argentina analizó el quiebre de este sector entre un sector que pudo mantener, y hasta mejorar, su posición en la estructura social y sus condiciones de vida (Svampa, 2001) y un sector, cuantitativamente más significativo, cuyas condiciones materiales de existencia se vieron pauperizadas, al punto de ser definidos como “nuevos pobres” y de desarrollar una serie de estrategias de supervivencia (González Bombal, 2002; Minujín & Kessler, 2005). Por su parte, la sociología cultural analizó las transformaciones de los significados atribuidos a los consumos culturales como consecuencia del avance conjunto de la sociedad del consumo y de los procesos de pauperización, y propuso que éstos se constituyen desde entonces como un capital disputado en tanto indicador de la supervivencia de la pertenencia cultural a la clase media (Wortman, 2003).

A partir de la década de la década de los 2000 distintas investigaciones se concentraron en la expresión local de distintos procesos de subjetivación que atraviesan a las sociedades occidentales. En primer lugar, varias investigaciones dieron cuenta de las formas locales que asume lo que Mary Douglas (1998) denominó una “tendencia a la delicadeza”. Los estudios urbanos han analizado las moralidades que atraviesan a los actores de

elites y de sectores medios que desarrollan procesos de neoruralismo (Quirós, 2014; Trimano, 2017), de movilidad a ciudades intermedias (Noel, 2013b) y a barrios cerrados en la periferia de la ciudad de Buenos Aires (Robert, 2000; Svampa, 2001; Prevot-Schapira, 2005; Carman, 2011; Arizaga, 2017) coincidieron en identificar a la valoración del “contacto con la naturaleza” y “lo verde” como nodos centrales de los discursos movilizados por actores asociados a esos sectores. En el ámbito de la religiosidad, Seman (2005) y Viotti (2011) han mostrado la proliferación de un *ethos* religioso del confort personal que permite constatar una creciente orientación de una parte de los sectores medios hacia el bienestar y problematizar el alcance de la histórica asociación que han hecho las ciencias sociales locales entre sectores medios, modernización y secularización.

Otras investigaciones han identificado a las prácticas espirituales como parte del avance en las clases medias profesionales argentinas de “estilos de vida mundializados asociados al bienestar” definidos como una búsqueda de mejora de la calidad de vida en respuesta a los sentimientos de desamparo e incertidumbre provocados por el capitalismo tardío (Arizaga, 2017: 27-43). En esta misma línea algunas investigaciones han abordado el vínculo con literatura de autoayuda y las nuevas espiritualidades en términos de un “consumo” asociado a una tendencia subjetiva, aparentemente homogénea y transversal, a la enajenación (Papalini, 2007) y al “refugio individual” (Duer, 2018) frente a la falta de grandes relatos, la asunción individual de los riesgos, las exigencias de flexibilidad y competitividad de los mercados de trabajo. Este tipo de investigaciones suelen basarse en caracterizaciones *a priori* y homogeneizadoras de los procesos de subjetivación que caracterizarían a los sectores medios, entendidos en muchos casos como fenómenos globales.

En esta tesis se analizarán maneras concretas en que la orientación por la espiritualidad se articula con otras prácticas de la vida cotidiana, así como la manera en que las prácticas espirituales son definidas por los propios actores como parte de un estilo de vida. Ello permitirá rastrear procesos de diferenciación social que, si bien presentan relaciones de refuerzo con aquellos influenciados por la posición en el espacio social, se basan en una serie de orientaciones morales. El análisis de procesos de distinción y de formación de identidades colectivas al “interior” de las clases medias por parte de los actores, así como la identificación de tensiones entre diferentes moralidades, discursos y prácticas en el marco de esos estilos de vida permitirán problematizar el alcance y la homogeneidad de algunas de las características que se atribuyen a esos sectores sociales. Finalmente, la importancia otorgada a las trayectorias y experiencias de los actores que forman parte de la red de prácticas espirituales de Ingeniero Maschwitz no se basa únicamente en la valoración de la complejidad de la experiencia de lo social para la comprensión de los procesos de subjetivación contemporáneos, sino también en la voluntad de comprender la manera en que las subjetividades se conforman a nivel local en relación con otros procesos también locales.

Capítulo 2. El crecimiento y la experiencia urbana de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz

La localización de Ingeniero Maschwitz, sus principales indicadores demográficos y las experiencias urbanas de sus viejos y nuevos vecinos representan un desafío analítico que convierte a esta localidad en un territorio difícil de definir de acuerdo las tipologías urbanas disponibles¹⁴. Fundada a principios del siglo XX, ubicada a 44 kilómetros de la ciudad de Buenos Aires, en la actual tercera corona del Conurbano Bonaerense en el límite entre la mancha urbana y las áreas predominantemente rurales de la provincia de Buenos Aires, esta ciudad de aproximadamente 46.000 habitantes (INDEC, 2010) fue un pequeño pueblo rodeado de casas de fin de semana y de pequeñas propiedades agrícolas hasta casi finalizado el siglo, momento en el que atravesó, al igual que otras localidades y partidos de la tercera corona, un crecimiento demográfico notable que modificó su paisaje. Por otra parte, desde sus inicios la localidad Ingeniero Maschwitz nunca tuvo un carácter homogéneo: en ella convivieron estancias, pequeñas unidades agrícolas, áreas comerciales, sectores residenciales y, conforme nos acercamos al fin del siglo XX, barrios de casas quintas y urbanizaciones privadas. Esta heterogeneidad, así como su ubicación en el tercer cordón de la Región Metropolitana de Buenos Aires (RMBA), implican que Maschwitz resulte difícil de definir demográficamente al tiempo que permite revisar dos de las principales tensiones que han atravesado a las reflexiones sobre lo urbano en ciencias sociales: la de las relaciones entre centros y periferias, y entre los términos de la diada rural-urbano. La diversidad de barrios que componen Maschwitz implica que la

¹⁴ El Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) de la República Argentina diferencia las áreas rurales, de menos de 2000 habitantes, de las áreas urbanas.

localidad no puede ser del todo caracterizada ni como rural, ni como suburbana y ni como urbana: es todas ellas al mismo tiempo. Asimismo, esta heterogeneidad aparece en los relatos que circulan acerca de la localidad definida por sus nuevos habitantes al mismo tiempo como un lugar de alejamiento de lo urbano y como un lugar que se experimenta como cada vez más urbanizado. ¿Es una ciudad periférica? ¿Es una localidad ubicada al límite de los suburbios de Buenos Aires? ¿Es un pueblo rural que creció a partir del avance de las urbanizaciones privadas?

En este capítulo, me propongo caracterizar la localidad de Ingeniero Maschwitz y la experiencia urbana de sus nuevos habitantes. En primer lugar haremos referencia a la creación del pueblo de Ingeniero Maschwitz, a las características socio-urbanas de su territorio durante el siglo XX y a las transformaciones que atravesó la localidad a partir de la década de 1990. Enmarcaremos estos procesos en el marco de las grandes transformaciones urbanas que afectaron a la Región Metropolitana de Buenos Aires durante ese período: la expansión de la metrópolis a partir de principios del Siglo XX, la consolidación de una ciudad “continua” hasta la década de 1980 y la emergencia de un suburbio emancipado y de una ciudad “archipiélago” a partir de entonces (Ciccolella, 2009; Gorelik, 2015). Nos concentraremos especialmente en el período de crecimiento de la localidad a partir de la década de 1990, proceso que puede ser enmarcado en el desarrollo de la ciudad neoliberal, caracterizada por los estudios urbanos por procesos de suburbanización y periurbanización de los sectores medios y las elites (Torres, 2009), la multiplicación de los centros urbanos y la profundización de la segregación espacial entre distintos sectores sociales. En segundo lugar, haremos referencia a distintas experiencias y estructuras de sentimientos (Williams, 2011) en torno a Ingeniero Maschwitz que conviven entre sus actuales habitantes. Se hará especial hincapié en una de estas representaciones, presente especialmente entre los habitantes vinculados a la red de prácticas

espirituales: aquella que define a Maschwitz como un lugar “mágico”, cuyos límites difieren de los límites jurídicos, en el que confluyen individuos con intereses espirituales cuya sinergia da lugar a la expansión de un circuito alternativo y aumenta las posibilidades de desarrollar un estilo de vida espiritualizado. De esta manera se propone responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo era el Maschwitz al que llegaron los actores involucrados en prácticas espirituales? ¿Qué le sucedió a ese territorio desde entonces? ¿Cómo definen y experimentan estas personas el vivir en Maschwitz? ¿De qué maneras han interpretado las transformaciones urbanas que atravesó la localidad? ¿Se reconocen parte del proceso de crecimiento y de la transformación del Maschwitz que eligieron? ¿Es el Maschwitz que eligieron para vivir el mismo a través del tiempo? ¿Cómo experimentan esa transformación?

2.1 Una concepción cultural del espacio

El análisis conjunto de las transformaciones que ha atravesado el territorio de Ingeniero Maschwitz y de la forma en que esas transformaciones urbanas son experimentadas por los actores sociales se enmarca en una concepción cultural del espacio. Como indicábamos en el capítulo anterior, muchas de las investigaciones acerca de la relación entre religiosidad y espacio abordan a este último como una “escenografía” sobre la cual se montan otros fenómenos sociales. En los próximos capítulos, se propondrá, en cambio, abordar las relaciones de mutua influencia entre espacio y estilos de vida de los sectores medios. Para ello entenderemos al primero como un elemento que es producido por las prácticas sociales al tiempo que las habilita, condiciona y moldea. El desarrollo de esta perspectiva se expresó especialmente en el debate entre dos modelos de la antropología urbana: el de la antropología *en* la ciudad y la antropología *de* la ciudad (Lacarrière, 2007; Segura, 2015). El primer modelo es aquél desarrollado por investigaciones que, con una vocación totalizadora,

abordaron problemas particularmente urbanos, como la pobreza, los estilos de vida juveniles o la etnicidad a partir de casos, grupos y enclaves que les permitieran recrear una idea de conjunto. Este foco en el enclave, sin embargo, implicó que los procesos propiamente urbanos fuesen dejados de lado a favor del análisis de otras dimensiones sociales que eran meramente “localizadas” (Lacarrieu, 2007)¹⁵.

La antropología *de* la ciudad, en cambio, retoma la perspectiva pionera de Lefebvre (2013) quien remarcó la necesidad de abordar a la ciudad como un producto de las prácticas, las relaciones y las experiencias sociales. Asimismo esta perspectiva propone una mirada “desde cerca y desde adentro” (Magnani, 2002) que permitió superar el modelo de lo urbano como un conjunto de culturas y subculturas cerradas que se montan sobre un escenario fijo y se orientó al análisis de la mutua influencia entre la conformación de la ciudad y las prácticas sociales. Las investigaciones que desarrollan esta perspectiva han remarcado la importancia de analizar la interacción entre espacio y sociabilidad (De la Pradelle, 2000) y la experiencia urbana, compuesta tanto por las relaciones de los habitantes entre sí como por la relación entre los habitantes y la ciudad (Segura, 2015). La experiencia urbana está siempre situada y posibilitada por una localización que la condiciona al tiempo que es moldeada por ella. Estos abordajes entienden al espacio como un artefacto sociocultural que es, al mismo tiempo, un fenómeno socialmente producido y un marco que condiciona y moldea la experiencia social: el espacio orienta las prácticas sociales al mismo tiempo que éstas producen y transforman el espacio. El

¹⁵ Siguiendo a Segura, el paradigma de la *antropología en la ciudad* se basa en el supuesto de que la mera localización del fenómeno estudiado en términos geográficos constituye un aporte al conocimiento de la ciudad sin que ésta sea problematizada en sí misma. En este modelo el espacio no es problematizado como un artefacto socio-cultural sino que es un telón de fondo (Segura, 2015). Esta perspectiva es en parte heredera del modelo de la ciudad mosaico de la escuela de Chicago que tomaba como objeto de estudio comunidades, grupos y enclaves y los abordaba en muchos casos de manera aislada del resto de la ciudad. Estas investigaciones solían caer en una confusión entre lugar de estudio y objeto de estudio al igualar espacio, lugar y cultura (Segura, 2015) y hacían desaparecer a la ciudad en su conjunto (De la Pradelle, 2000).

análisis de la manera en que diversos actores transitan por la ciudad, usufructúan sus servicios, se encuentran en el marco de actividades ligadas a las diferentes esferas de la vida cotidiana como la religiosidad, el trabajo, el uso del tiempo libre y la participación política, permite la reconstrucción de los escenarios donde se desarrolla la sociabilidad que son una parte constitutiva de lo urbano (Magnani, 2002).

En este capítulo y en el siguiente se hará referencia a las representaciones de la ciudad de Maschwitz teniendo en cuenta su relación con las transformaciones morfológicas del espacio. De acuerdo con Williams (2011) y con Bourdieu (2000), se analizará el caso de la localidad de Maschwitz desde una perspectiva que considera a la configuración material del espacio y sus representaciones como dimensiones dinámicas y mutuamente influyentes, y al hábitat como una dimensión que ejerce un papel activo en la construcción de las subjetividades. Entendemos que entre el sustrato material de la ciudad y las representaciones y actitudes que sus habitantes tienen sobre ella tiene lugar un proceso de mutua influencia: las representaciones inciden en las transformaciones que se realizan a la ciudad por influir en las evaluaciones acerca de qué conservar, cuáles son los usos deseables de sus distintos espacios, dónde intervenir, qué demoler, qué preservar y con qué objetivo (Segura, 2015). Asimismo, la relación entre las representaciones de una ciudad y la ciudad material presenta múltiples y variadas combinaciones que se modifican a través del tiempo.

2.2 Ingeniero Maschwitz en el marco del crecimiento de la mancha urbana de Buenos Aires

2.2.1 De las estancias rurales a la periferia de la ciudad

Ubicado a 44 kilómetros de la Ciudad de Buenos Aires, el pueblo de Ingeniero Maschwitz fue fundado en 1910 en una zona rural de grandes

propiedades agropecuarias pertenecientes a la elite porteña¹⁶. Durante los siglos XVIII y XIX su territorio formó parte, junto con el resto de la periferia actual de la Región Metropolitana de Buenos Aires¹⁷, de extensos campos y estancias que fueron adquiridos en 1822 por Ángel Pacheco, miembro jerárquico de las fuerzas armadas que fundó la estancia “El Talar de Pacheco” que alcanzaba la extensión de 17.000 hectáreas. En 1889, parte de estas tierras fueron vendidas a Benito Villanueva, político y empresario, que fundó la estancia “Los Arenales” en una zona de grandes dunas que forestó y utilizó para la cría de ganado vacuno. Este abogado y exponente del poder político tradicional durante el Modelo Agro Exportador, se dedicaba además a la cría de caballos, a la organización de carreras y fundó junto a Miguel Alfredo Martínez de Hoz el haras Chapadmalal en Mar del Plata¹⁸. El intercambio y la división de las extensiones ganaderas y agrícolas de la provincia de Buenos Aires durante este período estaban vinculados a la comercialización de pequeñas parcelas rurales y no estaban guiados ni por la planificación estatal ni por fines de urbanización (Bozzano, 2007).

Hacia fines del siglo XIX la zona hoy ocupada por la localidad de Maschwitz comenzó a formar parte de la órbita rural cuya producción estaba orientada hacia la Ciudad de Buenos Aires. A pesar de su lejanía y de las precarias vías de comunicación que la conectaban con la ciudad, Ingeniero Maschwitz participaría desde la segunda mitad del siglo XIX de una configuración territorial de tipo centro-periferia, alrededor de Buenos Aires, formada por un centro consolidado, una periferia productiva,

¹⁶ Ver Imagen n°1.

¹⁷ La actual Región Metropolitana de Buenos Aires está compuesta por “las siguientes jurisdicciones: a) Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), con un área de 200 km² y una población actual de alrededor de 2,9 millones de habitantes; b) Conurbano Bonaerense (CB), conformado por 24 partidos o municipios que forman la 1° y 2° corona de la aglomeración, con un área de 3.627 km² y una población actual aproximada de 9,9 millones de habitantes; y c) el resto de la RMBA o 3ª corona, integrada por 16 partidos, con un área aproximada de 15.800 km² y una población actual de 2,1 millones habitantes. En conjunto, la RMBA comprende un área de 19.680 km² y una población actual aproximada de 14,8 millones habitantes” (Cicollella, Vecslir y Baer, 2015: 2).

¹⁸ Sobre la figura de Villanueva en la elite porteña ver Losada (2008).

subcentros con vocaciones industriales incipientes, espacios intermedios con explotaciones hortícolas y agrícolas, y áreas para el ocio (Bozzano, 2007). En 1875, Pablo Pacheco donó tierras de su estancia para la construcción de la estación de ferrocarril, nombrada en 1910 “Ingeniero Maschwitz” en honor a Carlos Maschwitz, quien se había desempeñado como ingeniero en diferentes obras públicas como la construcción del Puerto de La Plata, el tendido del ferrocarril Sur y distintas obras para la provisión de agua corriente del área metropolitana¹⁹. La llegada del ferrocarril a esta área rural formaba parte de una serie de transformaciones territoriales provocadas por una política de ampliación de servicios urbanos de lógica higienista que se proponía mejorar los niveles de salud pública en un contexto de grandes epidemias. Fue así que el Estado invertiría en la ampliación de los medios de transporte, el alumbrado público, los desagües cloacales, los hospitales y la construcción de áreas de ocio y cementerios (Bozzano, 2007). El ferrocarril constituyó un equipamiento primordial en el proceso de ampliación y consolidación de los suburbios de la Ciudad de Buenos Aires al dar lugar a la formación de subcentralidades²⁰ y pueblos ligados a la capital y al conectar a los pueblos existentes con la misma (Gorelik, 2015). Uno de estos pueblos sería Ingeniero Maschwitz, fundado, como indicábamos, en 1910 en el marco de un proceso de venta de las estancias de la provincia de Buenos Aires para la comercialización de loteos residenciales. Benito Villanueva vendió a la Sociedad Civil Ricardo Fernández y Cía. 620 hectáreas para la comercialización del primer loteo que dio lugar a la formación del pueblo que adoptaría el nombre de la estación ferroviaria. Este primer loteo dio

¹⁹ Siguiendo a Pirez (2009) la construcción del puerto y el tendido del ferrocarril por parte del Estado y de capitales británicos pueden interpretarse como dos hitos que marcaron la transición de la ciudad de Buenos Aires desde una “gran aldea” a una ciudad internacional, inserta en el sistema de producción y comercialización internacional.

²⁰ Este es el caso de las localidades de Lomas de Zamora, Quilmes, Hurlingham y, hacia el norte, San Isidro donde se instalarían no sólo las clases trabajadoras sino también las emergentes clases medias formadas por profesionales y empleados de alta jerarquía que buscaban desarrollar un estilo de vida “hogareño y bucólico” en grandes chalets y terrenos, instalado en los suburbios de Buenos Aires por la colectividad inglesa, que era acompañado de la creación de escuelas y clubes deportivos (Gorelik, 2015: 27).

lugar a la instalación de familias de migrantes europeos que llegaban a la zona para arrendar tierras en las que desarrollaban actividades agropecuarias y hortícolas (Beliera, 2017). Estas actividades caracterizarían la economía de la localidad durante la primera mitad del Siglo XX.

Hacia la década de 1930 llegaron a Garín y a Maquinista Salvio²¹, localidades vecinas, las primeras industrias, instaladas en la zona gracias a la construcción y el mejoramiento de los caminos, política urbana que caracterizó a las décadas de 1930 y 1940 (Ballent & Gorelik, 2001; Gutman, 2007). Estas industrias atrajeron nuevas oleadas de migrantes provenientes en su mayoría del interior de la provincia y del país que se concentraron en los poblados existentes, creados como Ingeniero Maschwitz alrededor de las estaciones ferroviarias instaladas en zonas entonces rurales. El crecimiento económico y poblacional de la zona dio lugar en la década de 1950 a un movimiento por la creación del Partido de Escobar que fue establecido en 1957. Desde entonces Ingeniero Maschwitz forma parte del municipio de Escobar junto con otras cinco localidades: Maquinista Salvio, Garín, Matheu y la ciudad de Belén de Escobar. Ingeniero Maschwitz continuaría siendo una ciudad pequeña rodeada de unidades agrícolas. La creación de este nuevo partido tuvo lugar en el marco de una nueva etapa de crecimiento de la Región Metropolitana de Buenos Aires caracterizada por la instalación de industrias y empresas en la periferia de la ciudad y por el desarrollo de barrios obreros comunicados de manera deficiente con Buenos Aires. Entre 1947 y 1960 se produjo un importante crecimiento del Área Metropolitana de Buenos Aires provocado por los subsidios a las tarifas del transporte automotor y a las facilidades crediticias para obtener pequeñas viviendas. Asimismo, durante esta etapa se desarrolló el transporte automotor de pasajeros que desplazaría al ferrocarril en el transporte entre la ciudad de Buenos Aires y numerosas

²¹ Ver Imagen n°2.

localidades de los suburbios (Gutman, 2007). La instalación de nuevas industrias a partir de la década de 1950 transformó parte del territorio de localidades como la de Escobar, formadas por pequeños centros urbanos y explotaciones agrícolas familiares²².

2.2.2 La asociación de la localidad a las elites criollas y la invisibilización de otros sectores sociales

Los relatos acerca de la historia de la localidad que circulan entre sus viejos habitantes y entre quienes la conocieron antes de su acelerado crecimiento, suelen exaltar la presencia de los sectores altos de la sociedad e invisibilizan el poblamiento de la zona por parte de otros sectores sociales. Si bien la propiedad de grandes extensiones de tierra en la provincia de Buenos Aires por miembros de la elite no era una característica privativa de esta área, algunos de los relatos disponibles de las tierras sobre las cuales eventualmente se demarcaría y construiría el primer trazado urbano que dio lugar al pueblo de Maschwitz, resaltan el carácter “distinguido”, “europeo” y “modernizante” de quienes se adueñaron de ellas. En ese sentido, un profesor de historia local, que ha plasmado sus investigaciones en distintas publicaciones y un blog, describe de la siguiente forma las características de la estancia construida por Villanueva, cuyo nombre permanece en la avenida principal del pueblo:

“Los Arenales, cuyo casco de estancia se encontraba en un predio de 60 Ha., que mejoró en base a una intensiva forestación compuesta por aromos, pinos, casuarinas, alerces, acacias,

²² Torres (1993) distinguió dos períodos de suburbanización de Buenos Aires. El primero, desarrollado entre principios de siglo y 1938, se caracterizó por un modelo expansivo y por el desarrollo de suburbios integrados a la ciudad gracias a políticas de ampliación de las infraestructuras sanitarias y viales así como de establecimiento de equipamientos socioeducativos. A partir de 1940 el crecimiento de la periferia de Buenos Aires estaría caracterizado por una cobertura deficiente de infraestructura que implicó una integración limitada entre centro y periferias.

fresnos, cedros, eucaliptos, entre otras especies. (...) El casco primitivo era un sencillo edificio de ladrillos con techo de tejas a dos aguas recorrido por dos largas galerías, el que mejoró alrededor del año 1920, contratando los servicios del Arquitecto C. E. Medhursh Thomas, quien proyectó un nuevo edificio, sobre bases muy elegantes, mezcla de distintos estilos de orígenes españoles e italianos, con algunos detalles de arquitectura inglesa, especialmente en los coronamientos de las chimeneas. Sobresalían sus magníficas arcadas de ladrillos que remarcaban las amplias galerías de su frente, modulando el espacio y marcando los diferentes aposentos. Aberturas «art-nouveau» se complementaban con carpintería española y revestimientos de tablero replanado, especialmente en accesos y escaleras, confiriéndole una singular distinción y buen gusto.” (Beliera, 2017)

La asociación entre Ingeniero Maschwitz y los sectores “distinguidos” de la sociedad en el imaginario de muchos de los habitantes de la zona exalta así el hecho de que esta fue una de las primeras localidades en las que se instalaron casas suburbanas de uso ocasional o semipermanente, también conocidas como “casas quintas” o *espacios del weekend* (Ballent, 1998). El desarrollo de este tipo de viviendas por parte de familias de la elite porteña es explicado a partir de la difusión de los automóviles y formaron parte de un proceso de diversificación del ocio de las clases altas. Luego, entre fines de la década de 1960 y principios de 1970, el territorio de Ingeniero Maschwitz se diversificaría a partir de la construcción de *country clubs*, barrios cerrados construidos en antiguas estancias en los que las clases medias y altas construían casas de fin de semana. Estas urbanizaciones surgieron en la década de 1930 como viviendas complementarias de la residencia urbana y como parte de un proceso de ampliación de los espacios de ocio y deporte que implicó un proceso de diferenciación dentro

de las elites porteñas y las clases medias (Ballent, 1998; Robert, 2000; Ballent & Gorelik, 2001; Gorelik, 2015). A partir de la década de 1960, su crecimiento, junto con el desarrollo de barrios-parque y de loteos para casas de fin de semana (Gómez Pintus, 2013), se vio posibilitado por la expansión del automóvil y la modernización de las infraestructuras viales (Ballent & Gorelik, 2015) y habilitó la difusión de “imaginarios pintorescos del habitar suburbano” (Gorelik, 2015: 47). La construcción de mejores accesos a la ciudad de Buenos Aires y las transformaciones en los estilos de vida de los sectores medios y altos implicaron, durante este período, nuevos loteos de propiedades rurales y la consolidación de tramas urbanas formadas por casas de fines de semana (Gutiérrez, 2009). En la zona norte del Gran Buenos Aires este desarrollo tendría un fuerte vínculo con la ampliación y la mejora de la ruta Panamericana. En 1969 se creó el Maschwitz Country Club; en 1970, se fundó el Rincón de Maschwitz Country Club, en 1975 el Country Los Horneros y en 1976 el Barrio Aranjuez²³. La localidad de Maschwitz, junto con otras áreas de la segunda y tercera corona, atravesaría así un nuevo proceso de transformación territorial dado por el loteo de grandes terrenos rurales para la comercialización de lotes más pequeños destinados de casas de fin de semana. La conformación de estos barrios formados por terrenos de gran extensión implicó la apertura de calles y la llegada de servicios como la electricidad, el alumbrado público y el gas natural.

A pesar de haber estado caracterizada por la convivencia de una elite terrateniente y una población rural durante la primera mitad del siglo XX a la que se integrarían los sectores medios y altos durante fines de semana, muchos de los “viejos” vecinos con los que hablé durante mi trabajo de campo, que nacieron, crecieron y permanecieron en la localidad, coincidían en remarcar, fundamentalmente, dos puntos. En primer lugar, exaltaban la tranquilidad que caracterizaba a la localidad antes de la

²³ Ver Imagen n°4.

llegada de habitantes provenientes de “la ciudad” y, en segundo lugar, el hecho de que Ingeniero Maschwitz había sido el lugar elegido por terratenientes de la elite local y hasta por miembros emigrados de aristocracias europeas. Uno de estos relatos fue el de la dueña de una vieja parrilla y de una granja donde continúa criando vacas y produciendo leche y carne – valorados por los nuevos pobladores por su carácter “artesanal” – quien me comentaba con tristeza cómo la localidad había sido “arruinada” por el crecimiento y la codicia de la gente que, a diferencia de “los intelectuales” que venían en el pasado a pasar los fines de semana en sus casas quintas, solo llegaron al pueblo para “hacer plata”. Estos relatos que actualizan una oposición entre un pasado “puro”, caracterizado por relaciones distendidas entre sectores que alcanzarían un equilibrio orgánico de relaciones, y un presente caracterizado por la “invasión” de individuos guiados por una racionalidad instrumental; y que caracterizan a la localidad por haber atraído a los sectores “acomodados”, suelen involucrar un mecanismo de distinción entre ésta y sus localidades contiguas, como Garín y Matheu²⁴, más industriales y por ende habitadas por sectores obreros y populares:

“Ingeniero Maschwitz, es uno de los cinco pueblos de la comuna de Escobar, que se distingue de los cuatro restantes por mantener un aire selecto y distinguido, porque en sus comienzos fue proyectado para ser habitado por determinada elite, vinculada al poder político, económico y social de principios del siglo XX.” (Beliera, 2017)

Ingeniero Maschwitz atravesó, entonces, una serie de transformaciones entre su fundación a principios de 1910 y la década de 1980. A la configuración rural y comercial inicial se sumaron a partir de la década de 1960 loteos abiertos y barrios cerrados en los que individuos de sectores medios construyeron casas de fin de semana. Todos estos sectores

²⁴ Ver Imagen n°2.

estarían vinculados de manera periférica con la ciudad de Buenos Aires, bien a través del intercambio comercial y productivo o bien por ser un lugar de descanso y de residencia estacional. Una de las principales diferencias entre este período y el que comenzó en la década de 1990 está dada por la progresiva inserción de la localidad, y del partido de Escobar en general, a los suburbios de Buenos Aires. Mientras que hasta ese momento la población local estaba en su mayoría vinculada a un mercado laboral y un sistema productivo regionales, a partir de 1990 el crecimiento de la población permanente sería provocado por la migración de familias de sectores medios y altos que trasladaron su residencia a la localidad. Una parte de los miembros de estas familias continuaría transportándose diariamente a la ciudad de Buenos Aires o a otras localidades para trabajar y consumir. El avance de la mancha urbana y el asentamiento permanente de los sectores medios a partir de la década de 1990 implicaría, como detallaremos a continuación, un creciente proceso de suburbanización y de incorporación a la mancha urbana de buena parte del hábitat de la localidad.

2.2.3 La suburbanización y la neoliberalización “a la Maschwitz”

En sintonía con las transformaciones urbanas que caracterizaron a la Región Metropolitana de Buenos Aires, a partir de la década de 1990 el territorio de Ingeniero Maschwitz se integraría a los suburbios de la ciudad de Buenos Aires, en sintonía con. Hasta la década de 1990 Buenos Aires podía describirse como una ciudad compacta (Ciccolella, 2009): presentaba una trama urbana continua que implicaba cierta integración entre el centro y sus periferias, aunque ello no significara necesariamente una buena comunicación entre ambas partes (Torres, 2009; Gorelik, 2015). Hacia 1990 la lógica expansiva de los suburbios de Buenos Aires se vería transformada: el modelo de crecimiento que se había consolidado hasta entonces fue progresivamente reemplazado por un modelo de ciudad

archipiélago (Ciccolella, 2009; Gorelik, 2015) formada por mega urbanizaciones privadas, shopping centers y torres residenciales comunicados en muchos casos por grandes autopistas que se constituyeron como centralidades en sí mismas y como núcleos de sentido propios. La construcción e integración de estos nuevos tipos de conjuntos residenciales, vías de comunicación y áreas comerciales que ofrecen cada vez más la posibilidad no solo de poseer una vivienda separada del resto de la trama urbana sino también consumir, ir a la escuela, hacer deporte y tener una vida cotidiana aislada respecto de barrios contiguos, junto con la expansión de las centralidades y de servicios asociados al capital financiero y al mundo corporativo, han sido indicadas como las principales expresiones de la neoliberalización de la ciudad. Este proceso de neoliberalización del espacio no constituyó un proceso lineal ni unidireccional sino irregular y contradictorio, montándose, destruyendo y recreando la ciudad existente. Las transformaciones neoliberales del espacio no avanzan sobre el vacío sino que se montan sobre los modelos urbanos existentes con los cuales se realizan apropiaciones e hibridismos: “la neoliberalización se basa en un desarrollo espacial desigual y se materializa a través de esa desigualdad (...). No debiera esperarse que esos desarrollos desiguales converjan en un neoliberalismo final unificado y monolítico, ni menos postular tal convergencia como una especie de ‘prueba’ del alcance de la transformación neoliberal” (Theodore, Peck & Brenner, 2009: 4).

Asimismo, a partir de 1990, la localidad atravesaría una serie de transformaciones espaciales en buena parte provocadas por procesos de movilidad residencial de por individuos, parejas y familias de sectores medios procedentes de aglomeraciones de mayor densidad. La llegada de estos nuevos habitantes generó una serie de transformaciones en los barrios, las áreas comerciales y productivas existentes en la localidad. Muchos de estos nuevos habitantes se instalaron en los barrios privados

que, al igual que en Tigre y Pilar, proliferaron en la zona²⁵. Pero Maschwitz se diferencia de estas localidades por un significativo proceso de instalación de individuos y familias de esos sectores de forma definitiva en antiguos barrios de casas quintas, como La Bota, Los Naranjos y El Dorado²⁶, antiguamente habitados de manera temporal por individuos y familias que vivían en otros lugares.

Por esta razón, el caso de Maschwitz permite complejizar el conocimiento producido acerca de los procesos de movilidad residencial de los sectores medios y altos. La mayor parte de las investigaciones sobre el crecimiento de los suburbios de Buenos Aires y sobre los procesos de movilidad residencial de los sectores medios y altos a partir del neoliberalismo se ha concentrado en el avance de las suburbanizaciones privadas y en las representaciones de sus habitantes como principal, sino único, proceso residencial llevado a cabo por esos sectores durante el neoliberalismo²⁷ (Robert, 2000; Svampa, 2001; Arizaga, 2004, 2016; Prévot-Schapira, 2005; Rios & Pirez, 2008). El abordaje de procesos particulares de neoliberalización de barrios, localidades y ciudades permite ampliar y matizar esa caracterización y dar cuenta del impacto en la morfología y la experiencia de la ciudad de procesos de movilidad diferentes a los

²⁵ Entre mediados de la década de 1990 y mediados de los 2000 se fundaron en Ingeniero Maschwitz cinco barrios de este tipo al tiempo que los antiguos *countries* destinados a viviendas de fin de semana se consolidaron como barrios de residencia permanente. En 1995 se fundó el barrio La Celina en una antigua granja; en 1997, se creó Maschwitz Privado, en 1998 se fundó Acacias Blancas, en 1999 el barrio privado Palmers Cottage en una antigua quinta perteneciente a una familia de ese apellido, y finalmente en 2004 se fundó el barrio privado San Lucas Village (Ver Imagen n°5).

²⁶ Ver Imagen n°3.

²⁷ Estas las investigaciones analizaron el impacto que el crecimiento de los barrios privados, significativamente mayor en las localidades de Tigre y de Pilar, en la privatización de servicios, la construcción y el mejoramiento de vías de comunicación veloces que conectan el centro con las nuevas periferias. Estas transformaciones materiales se vinculan con la emergencia de un nuevo paradigma cultural y urbano relacionado con a la construcción de enclaves residenciales y de consumo con sus sistemas de seguridad propios, ligados a una imagen de la ciudad experimentada como peligrosa (Gorelik, 2015). El aislamiento de estas nuevas centralidades respecto del resto de la trama urbana ha implicado además una compleja fragmentación del territorio metropolitano y una creciente segregación espacial de los sectores sociales entre si (Pirez, 2009).

orientados a los barrios privados. Asimismo, prestar atención a las experiencias de agentes que se suburbanizan a barrios de casas quintas, como buena parte de los vecinos de Ingeniero Maschwitz vinculados con prácticas espirituales, permite complejizar nuestra comprensión de las diversas expresiones y combinaciones de integración y segregación entre sectores sociales.

La población de Ingeniero Maschwitz atravesó un significativo aumento a lo largo de las últimas cuatro décadas. La población de la localidad pasó de aproximadamente 19.000 habitantes en 1991, a casi 37.000 en 2001 y, ascendió a unos 48.500 habitantes de acuerdo con el censo 2010 (INDEC, 2010). Ello representa una variación intercensal de 93% entre 1991 y 2001, y de 32% entre 2001 y 2010. En relación con esto, a partir de la década de los 2000 se produjo un crecimiento de la mancha urbana de Buenos Aires y un proceso de suburbanización y periurbanización de la Región Metropolitana de Buenos Aires ligado al crecimiento poblacional de los partidos de la segunda y tercera corona. La tercera corona presentó la mayor variación intercensal de población en el período 2001–2010, pasando de 1.6 a 2.1 millones de habitantes entre 2001 y 2010. Esta variación del 31,3% supera a la de las primeras dos coronas de la periferia (13,8%) y a la de la Ciudad de Buenos Aires (4%) (Ciccolella, Vecslir & Baer, 2015). Este crecimiento poblacional se encuentra desigualmente distribuido en los partidos de ambas coronas. Dentro de la segunda corona, la variación intercensal de población alcanzó sus valores máximos en Presidente Perón (34,8%) y Tigre (24,9%), en la tercera corona alcanzó sus máximos valores en San Vicente (33,6%), Pilar (28,7%), General Rodríguez (28,3%), seguidos por los municipios de Exaltación de la Cruz (23,3%), Cañuelas (21,9%) y Escobar (19,9%). Escobar presenta junto con Pilar los valores máximos de población absoluta de la corona. La población del partido de Escobar pasó de 128.421 habitantes en 1991 a 178.155 en 2001, lo cual representó una variación intercensal del 38%; y en 2010

alcanzó los 213.269 habitantes, con una variación intercensal del 19,7%. A diferencia del partido de Tigre pero al igual que Pilar, el censo de 2010 no captó una variación en cuanto a la densidad de su población que se mantuvo entre 20 y 1000 habitantes por kilómetro cuadrado y sigue presentando áreas rurales dentro de su territorio (Instituto del Conurbano, 2014a, 2014b).

Una parte de esta variación poblacional estuvo vinculada con procesos de movilidad interna. Desde 2005, 182.913 personas se trasladaron a Escobar desde otras localidades de la provincia de Buenos Aires, y 3.340 personas desde la Ciudad de Buenos Aires. Actualmente un 3,2% de la población de Escobar se radicó en el Municipio entre 2005 y 2010. Ello lo ubica en el número 10 del ranking de partidos por población radicada en ese período, ranking que encabeza Vicente López con un 7,5% de su población, seguido por Exaltación de la Cruz con un 5,8%, Pilar y Ezeiza, ambos con un 4,8% (Instituto del Conurbano, 2017a, 2017b).

Al igual que en otros municipios de la segunda y tercera corona, parte del crecimiento poblacional de Escobar se explica por el desarrollo de urbanizaciones privadas que presentan precios menores que en las localidades contiguas de Tigre y Pilar. De manera análoga al caso de Tigre, el desarrollo de grandes emprendimientos inmobiliarios por parte de capitales privados provocó numerosas inundaciones, razón por la cual en abril de 2016 se suspendieron las obras de cinco de estos grandes emprendimientos y en noviembre el Concejo Deliberante prohibió el avance de nuevos emprendimiento inmobiliarios sobre los humedales de la cuenca del Río Luján (Ríos & Pirez, 2008; Drovetto, 2016; Debesa, 2016). La relación entre el Estado y los capitales privados que desarrollan este tipo de desarrollos inmobiliarios presenta una de las expresiones más ajustadas del modelo del empresarialismo urbano (Harvey, 1989). Los gobiernos locales autorizan la construcción de este tipo de urbanizaciones a condición de que los capitales privados construyan obras públicas que

beneficien al conjunto de la población del municipio. Así, la organización del espacio urbano y la garantía de desarrollo de infraestructura son llevadas a cabo por una alianza entre los gobiernos locales y los grandes inversores que garantiza el desarrollo de una trama urbana cada vez más segregada.

El crecimiento del partido de Escobar a partir de la década de 1990 no se concentró en la cabecera del partido sino en las zonas cercanas a la autopista Panamericana, donde también se registra el desarrollo de actividades industriales (Borello, 2007). Asimismo es uno de los partidos donde se desarrolló, junto con Campana y Pilar, una de las mayores tendencias a la industrialización y a la reducción de áreas cultivadas a partir de la década de 1970.

A partir de la década de 1990, el hábitat de localidad de Ingeniero Maschwitz y el del partido de Escobar atravesaron una serie transformaciones que se encuentran en sintonía con varias de las características que asumió la neoliberalización de los suburbios de Buenos Aires (Gorelik, 2015). Sin embargo, en este apartado se hará hincapié en el carácter particular que presentó la neoliberalización de esta localidad, compuesta por un conjunto de avances y retrocesos sobre la organización del territorio, las viviendas y las vías de comunicación existentes. La neoliberalización “a la Maschwitz” se compuso por el avance conjunto de la transformación de barrios ocupados por casas de fin de semana en barrios de residencia permanente, la construcción de urbanizaciones privadas sobre áreas hasta entonces casi inhabitadas, y un aumento significativo de la cantidad de personas que circulan y consumen en la localidad provocaron importantes modificaciones en su configuración. Actualmente se observan algunas construcciones nuevas en las áreas residenciales alrededor del “casco histórico”, el centro comercial se expandió y surgieron nuevas áreas comerciales en antiguos barrios de casas quintas. A la ampliación de los carriles de la Autopista Panamericana se sumaron otras

transformaciones en la infraestructura vial que, como veremos, afectaron de manera notoria la experiencia urbana de la localidad. Al igual que en otras localidades, el crecimiento de los barrios privados y el aumento de la población permanente en los barrios residenciales y de casas quintas fueron acompañados por la construcción de nuevas autopistas, el asfaltado de calles, que por la velocidad de circulación funcionan como avenidas, y la renovación de antiguos puentes.

2.2.4 El crecimiento de las áreas comerciales y la construcción de una galería antroposófica

Una de las mayores transformaciones vinculadas al crecimiento demográfico de la localidad y de las localidades de Escobar, Tigre y Pilar²⁸ fue el crecimiento y la transformación del área comercial en el antiguo centro de la localidad de Ingeniero Maschwitz y la difusión de nuevas áreas comerciales alrededor de la Autopista Panamericana. A partir del 2007, distintos emprendimientos privados construyeron galerías y centros comerciales que buscaban atraer al público local y turístico a través de una estética y una promoción de productos que exaltan lo sano, lo sustentable y lo natural. En 2007 cinco familias que se conocieron en una de las escuelas antroposóficas de la zona compraron un terreno donde desarrollaron el Paseo Mendoza, una galería construida con madera, materiales reciclados y techos cubiertos de plantas, alrededor de varios árboles que ya estaban en el terreno y con un diseño compuesto de líneas y planos asimétricos. La galería contaría con espacios para oficinas, consultorios, restaurantes y comercios. Estos hombres y mujeres que habían llegado a la localidad a partir del 2000 consideraban que el barrio carecía de una oferta gastronómica y cultural en el barrio acorde a los nuevos habitantes que, como ellos, llegaban de la ciudad de Buenos Aires y de localidades más densamente pobladas. Además, varios de ellos

²⁸ Ver Imagen n°2.

estaban interesados en tener sus talleres, oficinas, consultorios y negocios en la localidad, cerca de sus nuevas viviendas²⁹.

Asimismo, cuando diseñaron el proyecto sus propietarios quisieron armarlo de acuerdo a los principios de la antroposofía con los que habían entrado en contacto en las escuelas waldorf a las que enviaban a sus hijos. El primero de ellos se vincularía a la forma en que dividirían la propiedad del terreno. Luego de reuniones y discusiones establecieron que en lugar de dividirlo en partes iguales cada inversor e inversora establecería “a conciencia” cuánto del terreno necesitaba para su emprendimiento, basados en el presupuesto de que quien quisiera poner un restaurant no necesitaría la misma cantidad de espacio que alguien que quería poner un taller, un consultorio o una oficina. En segundo lugar, los dueños del Paseo establecieron que la compra del terreno y la construcción de la galería podría realizarse únicamente con fines laborales o productivos, y no especulativos, por lo que cada inversor solo podría participar para construirse un espacio de trabajo. Así, la galería se inauguró en 2007 locales que albergaban un taller de artes plásticas, un estudio de arquitectos de una de las parejas, un restaurant, un taller de alfarería, una oficina de un tasador de terrenos, un consultorio de una psicóloga y un local donde se continúan vendiendo instrumentos musicales y se ofrecen clases de música. Una vez que la galería comenzó a funcionar, sus dueños decidieron ampliarla y vendieron los espacios que proyectaron para recaudar el dinero para construir. Estas ventas estarían también guiadas por una comprensión antroposófica de la economía³⁰ de los creadores del Paseo quienes realizaron entrevistas a los interesados para asegurarse de que allí desarrollarían un emprendimiento propio, ligado a su desarrollo personal, y que no lo comprarían únicamente con fines especulativos. Así, buena parte de los espacios fueron comprados por otros individuos de la

²⁹ Ver Imágenes Capítulo 2.

³⁰ La concepción antroposófica de la economía será desarrollada en el capítulo 3 y la forma en que se busca llevar a cabo, así como las tensiones que provoca, en las escuelas waldorf serán desarrolladas en el capítulo 5.

sociabilidad construida en torno de las escuelas antroposóficas locales³¹: escultores, pintores, músicos, acróbatas y bailarines para dar clases y desarrollar sus actividades artísticas, y por terapeutas alternativos que ofrecían masajes, reiki, terapias con piedras y comercializaban productos para una “sanación integral”. Además, había un negocio de juguetes antroposóficos³², un negocio de piedras y aromas, y un almacén que comercializaba alimentos “sanos”, muchos de ellos para vegetarianos y veganos. De acuerdo con Santiago, uno de sus creadores y Ramiro, un joven de 30 años que creció en el barrio y trabaja en el estudio de arquitectura que el primero lleva adelante con su cuñada, también madre de alumnos waldorf, la galería estuvo originalmente pensada para ser un espacio no solo de consumo sino también de difusión de actividades que permitiesen un desarrollo integral de las personas que involucraba, desde su perspectiva, una dimensión espiritual:

“Santiago: Nosotros lo que quisimos y no logramos fue que el Paseo Mendoza fuese un lugar para gente que viva en Maschwitz, que sea propietario, que desarrolle su emprendimiento personal, de hecho no le vendimos a personas que quisieran el espacio para alquilarlo. Lo logramos pero los dueños lo alquilaron, no llegamos al fondo de la raíz esa, tendríamos que haber sido más extremos, lo que pasa es que también necesitábamos vender...”

Ramiro: Se buscó mucho eso, yo presencié todas las entrevistas y había una bajada de línea, por así decirlo, después hicieron lo que quisieron, duró el primer año, es imposible...”

³¹ La composición de la red de instituciones, prácticas y disciplinas espirituales de Ingeniero Maschwitz será desarrollada en el próximo capítulo. La sociabilidad formada alrededor de las mismas será descripta a lo largo de toda la tesis.

³² Las características de los juguetes que la antroposofía propone para un desarrollo integral de los niños y niñas serán descriptas en el capítulo 5.

Santiago: Después tener talleres, tener oficios, por momentos los tuvimos por momentos se nos fueron. Siempre nació con la idea de que hubiera un Sumun, un espacio cultural

María Eugenia: Que funciona...

Santiago: Funciona, no funciona lo que a lo mejor podría funcionar, funciona a media máquina.” (Entrevista con Santiago, Ramiro y Carolina, 19/5/2017, oficina en el Paseo Mendoza)

Como muestra este testimonio, si bien en sus inicios los propietarios del Paseo Mendoza buscaron que la galería fuese un espacio de crecimiento personal, en este caso a partir de las actividades laborales, y no una oportunidad de inversión, no lograron que todos los que invertían en el lugar lo hicieran solo para tener un espacio de trabajo en lugar de un capital que les generara ganancias. Por otra parte, si bien en un principio muchos de los espacios de consumo de la galería contaban con una oferta de productos y de servicios marcados por la búsqueda espiritual de sus propietarios y, en muchos casos, orientados para el desarrollo espiritual de sus consumidores, con el tiempo esta galería empezó a mimetizarse con el estilo de consumos que comenzaron a ofrecer otros emprendimientos comerciales ligados a lo gastronómico y al consumo de ropa y objetos de decoración³³.

Unos años después de la construcción del Paseo Mendoza uno de sus dueños creó junto con un socio francés el Mercado de Maschwitz, con una estética que combina antigüedades, materiales reciclados y chapas, todos ellos de distintos colores y que intenta asemejarse a un típico conventillo del barrio de la Boca. Si bien cuenta con pocos espacios artísticos y con

³³ La proyección y la transformación que atravesó el Paseo Mendoza, así como las dificultades con las que se encontraron sus creadores para proponer un modelo de negocios “diferente” forma parte de las tensiones que desarrollaremos a lo largo de los capítulos 4 y 5 en torno a los límites para el desarrollo de un “nuevo” estilo de vida. Ver Imágenes Capítulo 2.

algunos comercios orientados al consumo de residentes, como una verdulería, esta galería está en mayor medida orientada al consumo gastronómico y de indumentaria, y cuenta con inmobiliarias y oficinas. En 2014, por su parte, se inauguró la galería QUO que se presenta como el “primer centro comercial sustentable de Argentina”. Dicha galería fue construida a partir de contenedores marítimos reciclados, cuenta con techos vivos y busca, al igual que el Paseo Mendoza, ser un espacio donde los visitantes puedan mejorar su “calidad de vida” a través del contacto con el arte y con la naturaleza³⁴.

La construcción de estas primeras galerías dio lugar, progresivamente, a la formación de un área abierta de consumo, conocida como “la calle Mendoza” por el nombre de la calle asfaltada sobre el que se emplaza, y orientada a las clases medias que pueblan los numerosos barrios – abiertos y cerrados – de la zona y a visitantes que deseen pasar un día “alejados de la ciudad”. Desde el 2014 el área crecería llamativamente a partir del avance de de nuevas galerías, locales comerciales y restaurantes sobre casi la totalidad de los terrenos de las 3 cuadras sobre las que se extiende la “calle”, antes ocupados por casas quintas. Ello provocaría un llamativo cambio del paisaje de la zona cada vez más ocupada por autos y visitada por gente. Si bien el área mantiene su condición “verde” por la cantidad de árboles que posee y por la presencia de grandes terrenos a su alrededor, y “rústica” por limitar en su totalidad con calles de tierra, se ha vuelto un área en la que priman las construcciones³⁵.

Esta nueva área comercial se diferencia del antiguo centro comercial de Ingeniero Maschwitz organizado, como en la mayoría de los pueblos de la provincia de Buenos Aires, alrededor de su plaza principal, cerca de la estación del ferrocarril y rodeado por una iglesia católica, la comisaría, una escuela pública, la sociedad de fomento, una sala de primeros auxilios y

³⁴ Ver Imágenes Capítulo 2.

³⁵ Ver Imágenes Capítulo 2.

varios comercios. Si bien en 2008 abrió un shopping en la intersección entre la histórica avenida principal de Maschwitz y la Panamericana, basta caminar unas cuadras en dirección a la antigua estación del ferrocarril para sentirse, como indican los nuevos habitantes, en un “pueblo” con pequeños comercios, y las instituciones que rodean a toda plaza central: la escuela, la iglesia católica, la comisaría y la sociedad de fomento.

Mientras que en la calle Mendoza nos encontramos con parejas, individuos y familias que llegan, especialmente al mediodía durante la semana y los fines de semana, en autos, vestidos “a la moda” para pasear y comer en algún restaurant, en la vieja plaza de la localidad la cotidianeidad nos enseña vecinos caminando o paseando en bicicleta con una temporalidad que remite a la idea bucólica que los habitantes de la ciudad asociamos a los “pueblos”: descansa entre el mediodía y las cinco de la tarde cuando los niños y jóvenes salen de las escuelas. Esta distinción entre “el pueblo” y “la calle Mendoza” cristaliza procesos de distinción entre una población asentada antes de la década de 1990, de características que desde el sentido común definiríamos como “rurales”, y los nuevos habitantes y visitantes que llegaron a la zona a partir de esa década. Fue así que se conformó una nueva área comercial abierta orientada a recibir consumidores de los barrios privados cercanos y de la misma localidad. La publicidad que se puede encontrar en estos comercios suele identificar a “Maschwitz” como un lugar propicio para mejorar la “calidad de vida” a partir del consumo, como lo indica uno de los folletos que pueden obtenerse de manera gratuita en buena parte de los comercios “Inspirate en Maschwitz. Guía buena vida. Arte, deco, comida cultura”. La movilización de la categoría “calidad de vida” en la publicidad de la localidad puede leerse en continuidad con las sensibilidades urbanas descriptas por Gorelik y Ballent (2001) que exaltan el “contacto con la naturaleza” y una vida cotidiana fuera de la ciudad. Como analizaremos en los próximos apartados, este crecimiento ha implicado para muchos de los

individuos que se trasladaron a la localidad entre la década de 1990 y principios de los 2000 la pérdida de la “rusticidad” que habían venido a buscar. Muchos de mis entrevistados lamentan el avance de la ciudad, especialmente por medio de la construcción de grandes barrios privados sobre áreas antiguamente “rurales”, y de la ampliación de la autopista Panamericana que implicó el aumento del tránsito.

En síntesis, si bien Maschwitz presenta muchas de las características que la sociología urbana propone para la ciudad neoliberal, la heterogeneidad de espacios de sociabilidad descriptos nos puede resultar de utilidad para matizar el alcance y la aparente homogeneidad con la que dichos procesos son generalmente descriptos. Si bien el modelo de enclaves y autopistas es el que presenta mayor dinamismo en las transformaciones urbanas en la actualidad, este no es un modelo cerrado y autosuficiente, y se monta sobre una trama urbana continua consolidada durante casi un siglo (Gorelik, 2015). El desarrollo de pequeñas y mega urbanizaciones privadas³⁶ ha prevalecido en la tercera corona al tiempo que la construcción de torres residenciales ha avanzado sobre muchos barrios de la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo, estos distan de ser los únicos fenómenos residenciales que han caracterizado a los sectores medios durante las últimas décadas³⁷. Por otra parte, la descripción de Maschwitz como parte de un fenómeno de crecimiento de la mancha urbana y de su incorporación, junto con otras localidades de la tercera corona, a los suburbios de la ciudad puede llevarnos a inferir un avance de modelos de

³⁶ Ver imágenes n°4, n°5 y n°6.

³⁷ Cabe destacar en ese sentido el trabajo de Cicoella, Baer y Vecslir (2015) acerca de la densificación y la verticalización de los subcentros de la periferia de Buenos Aires que complejizan la comprensión de los patrones de crecimiento de los suburbios de la ciudad de Buenos Aires; y las investigaciones de Cosacov (2014, 2017) acerca de la movilidad de familias de sectores medios a determinados barrios de la Ciudad de Buenos Aires que, en sentido opuesto a la supuesta universalidad de la tendencia a la suburbanización, se encuentran movilizados por la búsqueda de centralidad, de una mayor accesibilidad al consumo y a los lugares de trabajo, y por el mantenimiento de cercanía con los vínculos familiares.

vida “urbanos” por sobre modos de vida “rurales”³⁸. En el próximo apartado, me concentraré en la experiencia urbana de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz, la mayoría de quienes llegaron al barrio desde mediados de la década de 1990 y se instalaron en barrios de casas quintas, para intentar comprender de qué manera estos procesos macrosociales son experimentados por los actores. Nos interesa mostrar a partir de los puntos de vista de los actores las maneras en que se experimenta la suburbanización y se producen fenómenos de distinción social entre nuevos y viejos habitantes de la periferia. Por último, el acercamiento al mundo natural (Vasilachis de Gialdino, 2006) de los actores nos permitirá dar cuenta de una de las maneras en que se integran espacio y espiritualidad.

2.3 Entre el barro y el asfalto. La experiencia de los nuevos habitantes de Maschwitz

Como se indicaba en los apartados anteriores los procesos demográficos de movilidad y periurbanización que protagonizaron los sectores medios desde la década de 1990 transformaron buena parte del paisaje de las

³⁸ A pesar de haber sido discutida en innumerables ocasiones, la dicotomía entre lo rural y lo urbano sigue en gran medida marcando las agendas de investigación de las ciencias sociales e influyendo en los análisis territoriales (Noel, 2017). Esta dicotomía se basa en el presupuesto de que la espacialización de los lazos sociales se organiza bien en grandes aglomeraciones caracterizadas por relaciones impersonales a partir del modelo de las grandes metrópolis, o bien en territorios mínimamente poblados atravesados por vínculos sociales de cercanía y solidaridad. Estas representaciones no sólo son actualizadas por legos sino que continúan influyendo en los registros y análisis de varias investigaciones sociales. El progresivo abordaje de ciudades “intermedias”, que demográficamente no serían “rurales” y en sus estilos de vida no podrían ser equiparadas a la idea tradicional que tenemos de lo “urbano” llevó a varios intentos de reconceptualización de este dualismo. Por otra parte, esta dicotomía se ha actualizado en los estudios sobre espiritualidad Nueva Era en la asociación entre prácticas espirituales y sectores medios “urbanos” que muchas veces no involucra una reflexión acerca de cuáles son los alcances de esta categoría, insinuando una presencia de este fenómeno que se limitaría una parte de la población que habita las grandes ciudades de occidente (Campbell, 1978; Carozzi, 2000; Viotti, 2011). Un análisis más detallado de este problema teórico y algunas propuestas que engloben otros objetos de estudio y el hibridismo entre elementos asociados a ambos polos de la dicotomía, basadas en investigaciones contemporáneas en América Latina, pueden encontrarse en Noel (2017).

localidades de la tercera corona, como Escobar, Pilar y Tigre³⁹. Una de las mayores transformaciones tuvo que ver con el avance de la mancha urbana y la conformación de un patrón de crecimiento que dio lugar a la conformación de una ciudad de tipo archipiélago, formada por subcentralidades conectadas entre sí por grandes autopistas que rompieron con la antigua continuidad entre distintos barrios. Como vimos, Maschwitz presenta algunas de estas características: desde 1993 se construyeron allí cinco barrios cerrados, crecieron las áreas comerciales existentes, se crearon nuevas y las autopistas y avenidas reemplazaron varios de los caminos de tierra que comunicaban a distintas partes de la localidad entre sí. Este tipo de configuración ha aumentado los procesos de segregación espacial que ya no son únicamente residenciales sino que se expresan cada vez más en las maneras en que la ciudad es transitada y habitada. En este apartado analizaremos las representaciones que tienen sobre Ingeniero Maschwitz aquellas personas que se trasladaron a la localidad a partir de la década de 1990. El análisis de la forma en que estas transformaciones fueron experimentadas por quienes vivían y quienes llegaron a Maschwitz nos puede permitir complejizar nuestra comprensión acerca de fenómenos, como la ampliación de la segregación urbana, que han sido ampliamente abordados en términos macrosociales.

2.3.1 Actualizaciones de la oposición entre ciudad y campo

La mayoría de mis interlocutores coincidía en explicar parte de su decisión de mudarse a Ingeniero Maschwitz por el interés de vivir en un lugar más “verde” y “natural”. Esta característica involucraba, en algunos casos, la identificación de similitudes entre esta localidad y repertorios asociados al “campo” y a la “naturaleza⁴⁰”. Una de las características que distingue a

³⁹ Ver Imagen n°2.

⁴⁰ Si bien la movilización de categorías como “lo verde” o “la naturaleza” resulta recurrente entre los actores cuyas prácticas analizaremos en la presente tesis, ella será comprendida como parte de los repertorios morales (Noel, 2013a) que junto con otras disposiciones componen el estilo de vida de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz involucrados

Maschwitz de otras localidades que han atraído desde la década de 1990 a los sectores medios es el hecho de contar con barrios antiguamente ocupados por casas quintas de terrenos de un cuarto o media manzana. La mayoría de los individuos con los que entré en contacto durante mi trabajo de campo residía en viviendas y terrenos de este tipo, en los que también se ubicaba la mayoría de los espacios de socialización espiritual que frecuenté. Estos barrios cuentan con algunos servicios públicos, como electricidad y gas natural, pero carecen de otros como agua corriente, cloacas, iluminación, asfalto, alcantarillado y veredas. Además, en una zona cercana al Delta de Tigre con numerosos cursos de agua, algunos barrios presentan muy pocas vías de comunicación entre sí, lo cual dificulta moverse de un lugar a otro si no es con auto o bicicleta⁴¹.

La falta de infraestructuras implica que algunos fenómenos cotidianos, como la lluvia, pueden provocar problemas para la circulación. La llegada de una fuerte lluvia provoca en Ingeniero Maschwitz una serie de dificultades para transportarse que resulta siempre llamativa para sus nuevos vecinos. Ello se debe, probablemente, al hecho de haber crecido en barrios más urbanizados, lo cual implica que estén acostumbrados a contar con una serie de servicios como el asfalto, el alcantarillado y las veredas, que implicó para ellos que la lluvia no fuese un impedimento para trasladarse. Pero desde que se mudaron a este barrio lo es. Tal es así que la mención y el consejo en torno a modelos, cantidades y calidades de botas de lluvia, objetos que son además obsequiados e intercambiados,

con su red de prácticas espirituales. En ese sentido se ha decidido no abordar este tema en su especificidad ya que requeriría de un análisis en sí mismo que no podemos realizar por cuestiones de espacio. Reconocemos, sin embargo, que la movilización de estas categorías puede encuadrarse en el marco de los interesantes aportes de la antropología acerca de la forma en que distintos grupos humanos conciben a la naturaleza y sus límites con la cultura ha resultado central para la antropología (Descolá, 2005). A nivel local, Carman (2011) analizó los usos y apelaciones a la naturaleza en tanto mecanismos de ocultamiento de los procesos de segregación urbana de Buenos Aires. Estos trabajos sostienen la necesidad de comprender a la “naturaleza” como un recurso cultural movilizado por distintos tipos de actores para dar legitimidad a sus discursos y tomas de posición.

⁴¹ Ver imagen n°2.

resulta frecuente en sus conversaciones cotidianas. Las anécdotas de haberse quedado varados en casa de amigos y familiares luego de la sorpresiva llegada de una tormenta son frecuentes en los relatos acerca de las características de la vida cotidiana en esta localidad, y cualquier persona tiene a mano un par de botas de lluvia extra para prestar en caso de que un amigo o amiga que esté de visita y tenga que salir caminando cuando todo está embarrado. Y son necesarias. “No podes vivir en Maschwitz si no tenés botas” (de lluvia) es una frase que resume los límites materiales que impone vivir en una zona baja, húmeda, en medio de una cuenca hidráulica y en barrios, otrora ocupados por casas de fin de semana, en los que la mayoría de las calles son de barro o, en el mejor de los casos, de arena. Maschwitz es un lugar en el que hay barro. Pero, aún si los límites que impone el barro para la circulación suelen estar tan presentes en las conversaciones cotidianas de estos vecinos, el barro no asume siempre una calificación negativa: suele ser también una imagen arquetípica utilizada para quienes decidieron mudarse a esta localidad como un indicador de rusticidad, de contacto con la naturaleza y, por qué no, de abandono de una vida urbana que por momentos es recordada con cierta añoranza por haber sido más cómoda, y por momentos es descalificada como menos apropiada para el desarrollo de un estilo de vida “sano” y “en contacto con uno mismo”⁴².

Estas ideas románticas de rusticidad y sencillez que se condensan en la permanente presencia del barro se contraponen con la mención recurrente de otro objeto vinculado a las posibilidades de movilidad: el automóvil.

⁴² Siguiendo a Williams (2011) ciudad y campo aparecen en la historia asociados a determinados estilos de vida opuestos y contrastantes. El conjunto de características con las que cada tipo de asentamiento ha sido asociado y las estructuras de sentimiento que han generado han variado a lo largo de la historia en relación con las realidades materiales y la forma en que son experimentadas. Así, en distintos momentos históricos el “campo” ha sido asociado a la paz, la inocencia y la virtud; y en otros al atraso, la ignorancia y los límites al desarrollo humano. Asimismo la ciudad se ha asociado tanto con el progreso, las comunicaciones, la ilustración como con a la alienación, el ruido y la ambición. Para un análisis de las estructuras de sentimientos desarrolladas por los intelectuales argentinos ver Sarlo (2003).

Pero este, a diferencia del barro, es mencionado como otro objeto típico de la experiencia urbana de Maschwitz que representa de manera arquetípica un crecimiento de la localidad que es muchas veces experimentado como excesivo y desordenado. En los relatos de los nuevos vecinos de Ingeniero Maschwitz el “auto” y el tránsito son las imágenes a través de las cuales se expresan los problemas urbanos vinculados al cada vez más exponencial crecimiento de la zona y a la falta de adecuación de los servicios e infraestructuras públicas a las necesidades emergentes de una región cada vez más “urbana”. La necesidad que genera el automóvil en este barrio, en su versión privada y “colectiva”, como el servicio de remises, es experimentada por muchos de estos nuevos vecinos como una contradicción frente a la búsqueda de “contacto con lo verde” que los atrajo de la zona. Si bien muchos utilizan bicicletas para realizar algunos de sus trayectos cotidianos dentro del barrio, como ir a la escuela o a visitar a un amigo, la realización de traslados mayores, como “ir a Capital” o ir a un barrio más lejano, o de traslados en determinados momentos del día o con determinadas condiciones climáticas, a la noche, con frío o luego de una lluvia, requieren necesariamente del uso de un automóvil o del pago de un remise, cuyo costo mínimo ascendía en 2017 a 60 pesos. La utilización frecuente de automóviles, junto con el crecimiento poblacional de la zona, provocan intensos embotellamientos en la Autopista Panamericana que pueden generar demoras de al menos media hora para ir de un barrio a otro. La Autopista no es sólo utilizada para salir de la localidad sino que en muchos casos, en sintonía con el modelo de ciudad archipiélago (Ciccolella, 2009), constituye la única vía de comunicación entre barrios separados por cursos de agua y comunicados por una sola calle.

La falta de servicios es a la vez experimentada de manera “romántica”, como parte de una elección que trae beneficios como tranquilidad y silencio, y como una incomodidad que en ocasiones llevó a la organización

de protestas que recibieron poco eco por parte de las autoridades locales⁴³. Pero muchos de mis entrevistados manifestaban que los límites al movimiento y “el barro” formaban parte de la elección de vivir en un lugar “diferente” y no deseaban que cambiaran. Una de mis entrevistadas que trabaja en una escuela antropológica de Maschwitz desde principios de los 2000 y que se mudó a la localidad en 2008 desde La Lucila, describía las dificultades y ventajas de lo que ella definía en términos de “vivir como en el campo”:

“María Eugenia: ¿La falta de servicios es un problema para vos?”

Valeria: Y, mirá, depende. Yo quisiera que esta cuadra nunca se asfalte. Estoy contentísima de que tengo el asfalto cerca, pero la verdad yo hubiera preferido que ni se asfalte La Bota. O sea, asfalto ya te implica que vas a tener un montón de autos que van a pasar por acá. Entonces a mí una de las cosas que me gusta es que acá pasan dos autos por día. Entonces como que todo es, todo tiene sus dos lados de la moneda, ¿no? El tema del agua y de las cloacas para mí no es un problema, hay un pozo y el agua es como la luz, sí hay un problema cuando se te corta la luz.”

(Entrevista Valeria, 21/7/2016, casa en barrio La Bota)

Así, en muchas interacciones la falta de servicios es interpretada como una incomodidad tolerable, como el costo de vivir de modo más tranquilo. Si bien una mayor urbanización traería aparejadas más comodidades, también implicaría la llegada de problemas típicamente asociados a la ciudad, como los embotellamientos y los bocinazos. Como se mencionó anteriormente, muchos de estos problemas ya son experimentados en algunas intersecciones de vías de comunicación ampliamente utilizadas,

⁴³ El crecimiento ha llevado a la organización de algunas acciones colectivas de protesta en reclamo de algunos servicios. En noviembre de 2016 se realizó una protesta en reclamo por las inundaciones y el deterioro del “pueblo” cuya consigna circuló entre las redes sociales de mis compañeras del taller de pedagogía.

como las bajadas de la autopista Panamericana y las áreas comerciales o en las avenidas asfaltadas que comunican esta autopista con una de las zonas en las que se concentran escuelas y barrios privados. En ese sentido, Ramiro, quien llegó a Maschwitz con sus padres en 1993 a vivir en una casa quinta, indicaba:

“Lo que es un bajón de Maschwitz es que es un lugar de auto, y cada vez más, es una locura. Esta calle a donde doblás, antes de la Panamericana llegabas al toque, ahora tenés una cuadra de cola, a cualquier hora del día. Todas las familias tienen mínimo dos autos. En algún momento va a ser una locura vivir en Maschwitz, ya se putean en la calle.” (Entrevista Ramiro, 19/5/2017, oficina en el Paseo Mendoza)

El automóvil privado o colectivo es así el principal medio de transporte “posible” para muchos de los nuevos habitantes de la localidad, a tal punto que muchas de las personas que fui conociendo a lo largo de mi trabajo de campo no utilizaban, y en muchos casos ni siquiera conocían, las líneas locales de colectivos y los horarios del ferrocarril Mitre, que ofrece únicamente siete servicios diarios hasta Villa Ballester, donde se puede combinar con otro tren para llegar a la estación de Retiro. Los servicios de colectivos cuya utilización es frecuente por parte de los habitantes de la localidad son aquellos que circulan por la Autopista Panamericana y que comunican a la localidad con la Capital Federal y con aglomeraciones de mayor densidad como Zárate y el centro de Escobar, hacia el norte, y San Isidro y Vicente López hacia el sur.

Nos encontramos entonces con un tipo de experiencia urbana que integra la valoración de la “rusticidad” y el lamenta por el crecimiento. Al igual que los individuos y familias que atravesaron procesos de suburbanización durante las últimas tres décadas, los nuevos vecinos de Maschwitz llegaron a la localidad buscando un mayor “contacto con lo

verde”. Ello implica que evalúen la falta de algunos servicios como un “mal necesario” propio de vivir en un lugar poco urbanizado pero más rústico. Sin embargo, el mismo proceso de suburbanización del que forman parte los enfrenta con muchos de los problemas de los que buscaban alejarse. Las prácticas de circulación a través del barrio y la forma en que son experimentadas por estas personas dan cuenta de esta tensión entre la comodidad y la incomodidad, el intento de alejarse de lo urbano y el creciente padecimiento de problemas típicamente urbanos como el tránsito pesado.

2.3.2 Los procesos de diferenciación entre viejos y nuevos habitantes

Muchas de las personas que llegaron a Maschwitz durante las décadas de 1990 y los 2000 se refieren a este lugar como a un “pueblo”. Esta categoría es movilizada de diferentes maneras. En primer lugar, es utilizada para referirse a un área y a un tipo de urbanización: el centro comercial y el área residencial que formaron el primer trazado de la localidad. Pero, en segundo lugar, la categoría de “pueblo” es utilizada para nominar al conjunto de personas que residen en ese espacio y que vivieron allí, a diferencia de ellos, “toda la vida”. En muchas ocasiones, ambos grupos se representan a sí mismos como diferentes. Este imaginario no coincide necesariamente con sus prácticas: si bien se puede observar que existen servicios y espacios de consumo y ocio más ligados a un grupo que a otro, otras prácticas de la vida cotidiana, sobre todo aquellas vinculadas al consumo cotidiano, como las compras de alimentos, los llevan a interactuar.

Muchos de los habitantes “de toda la vida” lamentan la llegada de los barrios privados, fenómeno que suelen identificar como el desencadenante de toda una serie de transformaciones en el espacio: nuevos caminos de circulación rápida, problemas de tránsito, la transformación de áreas residenciales y rurales en áreas comerciales, la pérdida de árboles y

lagunas, el aumento de la cantidad de basura, etc. Esta fue, precisamente, la escena que me presentó una vecina con la que conversé en marzo de 2016 cuando visité la escuela waldorf Escuela waldorf C junto con una de sus madres fundadoras, una mujer de 42 años que llegó a Maschwitz en el año 2000. La escuela estaba en ese momento siendo construida en un barrio alejado de los centros comerciales cuyo paisaje se asemeja a aquel descrito por las familias e individuos que llegaron a Maschwitz antes de su crecimiento exponencial: formado por grandes terrenos de casas quintas, muchas de las cuales no son habitadas de manera permanente, este barrio tiene una gran cantidad de árboles y caminos de tierra que llevan a uno a sentirse como en el campo. Ese día tuvimos que llegar a la escuela a través de una de las nuevas avenidas asfaltadas conectadas con la Autopista Panamericana y construidas para unir este acceso con varios de los nuevos barrios privados, dado que el viejo puente que comunica este barrio con otros estaba siendo renovado. Mi informante describió el viejo puente como un camino “de madera, hermoso” que estaba siendo reemplazado por un puente “moderno” que podría soportar la creciente cantidad de autos y camiones que lo utilizaban. En el camino nos detuvimos a saludar a una mujer que, si bien vivía a la vuelta del terreno en el que se estaba construyendo la escuela, es decir, a unos casi 100 metros de distancia, era su “vecina” más cercana. El día anterior había tenido lugar un incendio y nos contó que había sido ella quien había llamado a los bomberos y que el incendio había sido provocado por la “descontrolada” cantidad de basura que había en el barrio. La práctica de quemar los residuos era aparentemente habitual entre los “nuevos” vecinos y había comenzado a representar un riesgo desde que la basura había aumentado debido, según ella, a la llegada de los barrios privados. De hecho, ella sospechaba que la misma no provenía de un “barrio” sino de un “country” por la “calidad” de los objetos que eran tirados. Nos comentó, entonces, que las obras de uno de los barrios privados aledaños estaban suspendidas por denuncias de daño a los humedales, pero que

ella consideraba que los humedales ya estaban arruinados y consideraba que para que quedaran los terrenos baldíos era preferible que se construyeran los barrios. “No sabes lo lindo que era esto cuando nos mudamos acá, era un bosque, ahora talaron todo. Nos conocíamos todos, hasta a los ladrones los conocíamos”, lamentó a continuación (Registro de campo, 9/3/2017).

Por su parte, los nuevos habitantes de Maschwitz se refieren a los “viejos” habitantes, tales como esta vecina de Escuela waldorf C, como el “pueblo”. Este representa la contracara de la ciudad al ser la imagen a la cual se apela para denominar a un conjunto de personas que desarrollan un ritmo de vida más tranquilo, silencioso y caracterizado por relaciones interpersonales cercanas y solidarias. Esta noción de “pueblo” constituye así un horizonte moral del cual los nuevos habitantes quieren “contagiarse” pero con el cual presentan algún grado de distancia. Algunos reconocen que muchos de los habitantes “del pueblo” presentan sentimientos de hostilidad hacia ellos por haberlos “invadido”. En ese sentido, una mujer de 42 años, llegada a un barrio privado de la zona en 2010, madre y activa participante de una de las escuelas antroposóficas se identificaba como parte de una comunidad “waldorf” de Maschwitz, asociada a estas escuelas de ese nombre, que era diferente al “pueblo”:

“María Eugenia: ¿Y te hiciste amigos de Maschwitz?”

Juana: No, mucho con la gente del pueblo no... Nos vemos con la gente de la escuela, básicamente, y con los amigos de la gente de la escuela, esa es la gente con la que nos vemos, esa es la comunidad con la que nos movemos. El pueblo es el pueblo, que es re lindo, es re pueblo, y tiene esa cosa de... gente de los negocios, que te saludas y eso, pero no son con quienes comemos un asado. El pueblo funciona como pueblo, la gente se conoce entre ellos pero no son de la comunidad waldorf,

digamos, hay dos comunidades en Maschwitz.” (Entrevista Juana, 29/9/2016, patio de la escuela waldorf Escuela waldorf A)

Otra de mis entrevistadas, maestra en una de las escuelas waldorf de la zona, señalaba de la siguiente manera el carácter “invasivo” que implicó la llegada de personas como ella al antiguo “pueblo”:

“Yo ahora tengo ganas de hacer un proyecto para ver si puedo de alguna manera, proyectando, por lo menos por ahora es un deseo, un anhelo, de hacer algunos talleres. Para ver si la escuela puede dar algo a este barrio que si vos vas hoy es súper tranquilo, vas un día de semana, de escuela y ya es un caos. Entonces un poco, yo siempre digo, nosotros vinimos a buscar esta tranquilidad, pero trayendo por otro lado demasiado ruido. Creció tanto que... está bien, vos no podés, cuando hay más gente siempre se complica más, sí, hay más ruido y todo, pero también creo que tenemos que recordar qué vinimos a buscar, ¿no? entonces buscar un equilibrio entre el crecimiento, porque vinimos a buscar esta paz, vinimos a buscar el barro, entonces de repente ahora asfaltar todo...” (Entrevista Valeria, 21/7/2016, barrio La Bota)

En Maschwitz, se actualiza una distinción entre los estilos de vida de establecidos y marginados que atraviesa a otros procesos de neoruralismo⁴⁴, de migración por estilo de vida y de movilidad residencial

⁴⁴ Los conceptos de neoruralismo y de migración por amenidad refieren a procesos de movilidad, desarrollados fundamentalmente por individuos de sectores medios, de la ciudad a pueblos y áreas rurales como parte de una búsqueda de transformación del estilo de vida (Moss, 2006). El uso de la categoría de “neoruralismo” ha actualizado el debate clásico en torno a la comprensión de ciudad y campo como espacios opuestos o continuos (Ratier, 2002). Cabe destacar que estas categorías han emergido para analizar geografías muy diferentes a las latinoamericanas, en las que las distancias entre ciudades y campo son particularmente extensas. Asimismo, la sociología rural ha propuesto la categoría de “nueva ruralidad” para dar cuenta de las transformaciones del mundo rural

a ciudades intermedias por parte de los sectores medios urbanos. Siguiendo a Elias & Scotson (2016) las distinciones entre establecidos y marginados forman parte de una configuración moral que puede encontrarse en distintos grupos humanos y que involucra sentimientos de superioridad y de inferioridad, prácticas de exclusión de las posiciones de poder por parte de los miembros de un grupo respecto de otros. De manera contraria a la intuición de la sociología que prioriza en sus análisis los procesos de jerarquización social las diferencias en cuanto a la posesión de bienes materiales, las configuraciones de establecidos y marginados nos muestran que la producción de diferencias sociales puede involucrar otros criterios. Así, a pesar de presentar varias diferencias respecto de los grupos analizados por Elías y Scott, podemos observar la emergencia en Ingeniero Maschwitz de procesos de distinción social basados en la antigüedad de residencia y en las diferencias en cuanto a los estilos de vida⁴⁵.

2.3.3 Ingeniero Maschwitz como un espacio privilegiado para alcanzar un estilo de vida espiritualizado

La elección de Maschwitz como caso para analizar en esta tesis se vinculó, como indicábamos en el capítulo anterior, con la relevancia que tenían las prácticas espirituales en la experiencia cotidiana de una parte de sus nuevos habitantes. A lo largo de esta tesis propondremos que la orientación por este tipo de prácticas forma parte de un estilo de vida que caracteriza a una parte de los sectores medios y que los distingue no sólo de otros sectores sociales sino también de otros grupos dentro de su misma clase. Como se profundizará en el cuarto capítulo, muchos de los nuevos vecinos de Maschwitz consideran que el desarrollo de este “nuevo”

provocadas por el avance del capitalismo neoliberal, término que engloba la al fenómeno de la movilidad sin reducirse a él (Giarraca, 2001).

⁴⁵ Los estilos de vida emergentes en la localidad, su relación con prácticas espirituales y con procesos de distinción y jerarquización social serán desarrollados en el capítulo 4.

estilo de vida se vio posibilitado por la sociabilidad y determinados equipamientos presentes en la localidad.

Los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz vinculados a su red de prácticas espirituales consideran que las relaciones interpersonales que se desarrollan en este barrio son diferentes de aquellas que se desarrollan “en la ciudad”. Así, la presencia de lazos de intercambio solidarios no sería únicamente atribuida a los “viejos” pobladores sino que varios de estos actores consideran que Maschwitz es un lugar en el que los “recién llegados” desarrollan sus propios lazos comunitarios, caracterizados por la cercanía, la solidaridad, la ayuda mutua y el intercambio directo. Otra profesora de una de las escuelas antroposóficas de la zona con la que entré en contacto durante mi trabajo de campo me comentaba que durante los últimos años muchas familias e individuos se habían mudado atraídos por la cantidad de escuelas antroposóficas y por la cantidad de clases y talleres de otras disciplinas espirituales, como la biodanza que ella practica hace ya tres años. De acuerdo con su experiencia, la llegada de estos individuos a un lugar nuevo, con algunas dificultades a las que no estaban acostumbrados, llevó a la formación de una “comunidad” en la que las personas se ayudan entre sí a través del intercambio de consejos, objetos, viajes y visitas. Otros de mis entrevistados coincidirían con esta opinión acerca de la formación de una comunidad⁴⁶ construida en el marco de la sociabilidad de las escuelas antroposóficas y formada por individuos dispuestos a ayudarse mutuamente. En ese sentido, uno de mis entrevistados, padre de una escuela waldorf afirmaba:

“Gustavo: La enorme diferencia que tiene Maschwitz con cualquier otro barrio que yo conozca es que existe una comunidad, con todo el concepto que tiene una comunidad.

⁴⁶ La formación de una comunidad imaginada (Anderson, 1993) en la sociabilidad formada alrededor de la red de disciplinas, prácticas e instituciones alternativas de Ingeniero Maschwitz será desarrollada en el capítulo 4.

María Eugenia: ¿Qué querés decir con comunidad?

Gustavo: En principio significa el que existe el conocimiento del otro, el que hay muchas decisiones que se toman en conjunto y esto quiere decir que a uno se le incendió la casa, y hay una cantidad de gente atrás de eso que no es el Estado, no es la Municipalidad, sino que son los propios vecinos, habitantes, en este caso la comunidad escolar, y los amigos que ayudan a esa persona a salvar una situación determinada. Y donde se comparten ideales, formas de trabajo, experiencias, yo creo que en realidad nos deberíamos independizar, en realidad, del resto de la argentina. Eso es un caldo que se está formando. Obviamente, la escuela que aún no solo una forma de pedagogía sino una forma de ver a la medicina, una forma de ver al hombre, una forma de ver la economía si se quiere, y donde es algo que está naciendo. Y donde yo quiero que nadie se entere y que esto se mantenga en secreto. Porque uno sabe que si esto es un caldo de cultivo medio groso los dragones tienen el mismo nivel de intensidad que se genera.” (Entrevista Gustavo, 24/10/2017, casa en el “pueblo”)

Durante otro de mis intercambios con una entrevistada le preguntaba cómo hacían sus hijos jóvenes para recorrer las casi 20 cuadras sin veredas que los distancian de la Panamericana donde toman diariamente el colectivo que los lleva a la universidad, ubicada a más de una hora de viaje en el barrio de Núñez, en la Ciudad de Buenos Aires. Escuché con mucha desconfianza cuando me contestó que muchas veces alguien “los levantaba” en la calle asfaltada que comunica su barrio con la autopista. Sin embargo, a lo largo de mi trabajo de campo me sorprendí de la cantidad de veces que autos de desconocidos se ofrecieron a “acercarme” algunas cuadras para que no caminara bajo el sol o al lado de los autos o para que pudiera llegar más rápido a mi destino.

El intercambio de favores y el establecimiento de lazos interpersonales cercanos entre vecinos suelen ser asociados por estos actores a la vida que caracterizaba a los barrios suburbanos algunas décadas atrás, barrios en los que muchos de ellos crecieron, y que fueron perdiéndose a favor de un estilo de vida más atomizado. En Maschwitz, en cambio, el desarrollo de este tipo de lazos sociales más “amables”, como suelen ser descritos, es explicado por los actores a partir del hecho de que allí las personas se conocen personalmente entre sí. En ese sentido, la anteriormente mencionada oposición entre ciudad y pueblo se actualiza en este contexto para definir distintos tipos de relaciones interpersonales que diferencian a las localidades pequeñas de la ciudad. Los nuevos vecinos de Maschwitz experimentan el vivir en un “pueblo” en el hecho de conocerse entre sí. Sin embargo, esta característica “pueblerina” no siempre se traduce en relaciones bienintencionadas y es señalada como la causa de características negativas de la sociabilidad como la difusión de rumores y una imposibilidad de “pasar desapercibido” vinculado a la falta de anonimato, propia de las grandes ciudades. En ese sentido, un psicólogo y monje budista de 48 años, oriundo de Tigre y dueño de su propio dojo donde da clases de tai chi, chi kung y meditación se sinceraba:

“Es un pueblo, y como todo pueblo chico, y esto yo lo aprendí a fuerza de sudor y sangre, tiene sus cosas de pueblo chico infierno grande, aprendí a mantenerme al margen de muchas cosas. Yo en Tigre no estaba acostumbrado a esto porque Tigre es una gran ciudad ya. Y tiene otro espíritu, es como que cada uno está más en la suya” (Entrevista Federico, 21/4/2017; dojo en el barrio La Bota).

Estas relaciones interpersonales cercanas y amables, diferentes a las relaciones de anonimato y hasta hostilidad que caracterizan a los vínculos

interpersonales en las grandes ciudades⁴⁷, es además vinculada en las representaciones de los nuevos habitantes de Maschwitz con un hecho que, según ellos, distingue a esta localidad de otras similares y hasta la define como un “micromundo”: la existencia de proyectos e instituciones educativas, terapéuticas y espirituales “alternativas” que no son tan fáciles de encontrar en otros barrios. Así, para el visitante y para sus nuevos habitantes, una de las particularidades de este barrio es la densidad de su oferta artística y de su circuito alternativo⁴⁸, formado por escuelas antroposóficas, espacios donde se enseñan y aprenden disciplinas espirituales, comercios que venden objetos espiritualmente marcados y una gran oferta de terapias alternativas. La oferta de disciplinas y prácticas espirituales y artísticas es para los actores un aspecto que distingue a Maschwitz de otros barrios, que lo convierte en el lugar “ideal” para lograr un estilo de vida “equilibrado” y en contacto con la propia intimidad. Este estilo de vida se caracteriza, entre otros elementos, por la búsqueda de un desarrollo individual que involucra una dimensión espiritual.

⁴⁷ Las distinciones entre las características de los estilos de vida entre la ciudad, la periferia y los ambientes rurales nos remite a una discusión clásica en la sociología urbana acerca de la dicotomía folk-urbano. Redfield inauguró esta reflexión en 1930 con la publicación de “Tepoztlán: una aldea mexicana, un estudio sobre la vida folk” en el que propone, retomando el modelo de la comunidad de Tönnies y la solidaridad orgánica de Durkheim, que las comunidades rurales se caracterizan por fuertes sentimientos de pertenencia, una división del trabajo simple y una homogeneidad cultural que reduce la posibilidad de conflictos. Este modelo, basado en el estudio empírico de comunidades rurales mexicanas y de migrantes de estas localidades en la ciudad de Chicago, intentaba corroborar las hipótesis de Tönnies y Durkheim acerca de la progresiva transformación de este tipo de sociabilidad a medida que sus miembros entraban en contacto con las sociedades urbanas, modelo que avanzaba conforme las sociedades se modernizaban. Este modelo dicotómico y teleológico recibirá sucesivas críticas. La primera de ellas fue la de Oscar Lewis quien, a partir del estudio de las comunidades de migrantes en la periferia de la Ciudad de México, mostró la persistente importancia de los lazos primarios en la sociabilidad de los habitantes de la ciudad. Esta crítica implicó una crítica mayor a la metodología utilizada por los autores clásicos de la escuela de Chicago quienes afirmaban la validez de sus caracterizaciones sobre pequeños grupos para la totalidad de la ciudad. En adelante el proceso de urbanización ya no sería entendido de manera universal sino como un fenómeno dinámico condicionado por fenómenos sociales, políticos y económicos particulares de cada ciudad. Para lecturas locales de este debate ver Gorelik (2008).

⁴⁸ La discusión sobre esta categoría será desarrollada en el capítulo 3.

Maschwitz, en ese sentido, es distinguido de otras urbanizaciones alejadas de la ciudad asociadas a los sectores medios por una oferta de prácticas espirituales y de terapias alternativas que es explicada por sus nuevos habitantes a partir de la confluencia de individuos con inquietudes similares entre los cuales tiene lugar un proceso de cooperación y de desarrollo de proyectos singulares que no tiene lugar en otras localidades similares en otros aspectos. Esta coincidencia es reconocida por quienes frecuentan las prácticas de ese circuito como una condición que trae aparejadas oportunidades únicas para el desarrollo de proyectos alternativos. Así, Maschwitz es representado como el lugar donde es posible entrar en contacto y practicar todo tipo de disciplinas alternativas y artísticas; y como un espacio ocupado por una red de individuos receptivos a nuevas propuestas vinculadas a un tipo de crecimiento personal espiritualizado.

En ese sentido Dolores, una mujer de 43 años, psicomotricista, terapeuta antroposófica y madre fundadora de una de las escuelas antroposóficas de la zona, considera que Maschwitz es “tierra fértil” para el desarrollo de proyectos que involucran una concepción holística del ser humano. Tal fue el caso de su propio desarrollo profesional como terapeuta y de la escuela de su hija, que surgió de una guardería organizada por maestras antroposóficas siete años atrás y hoy se encuentra inaugurando su nivel secundario. En Maschwitz pudo ofrecer prácticas terapéuticas alternativas y novedosas, como la hidroterapia, para cuyo desarrollo había encontrado límites y resistencias en otros barrios. De acuerdo con su experiencia:

“Todo lo que llega a Maschwitz comienza a funcionar: terapias con piedras, flores de bach, biodanza, danzas primales (basadas en la psicología transpersonal y el yoga, te alinea los chacras), esferoquinesis, hasta te vas enterando de cosas que no existían y que no conocías o que conocías y no encontrabas en ningún lado. La gente te suele hacer recomendaciones en la línea de lo

holístico, de lo alternativo. Es mágico, fértil, tiene una energía que no está en todos lados. Fuertemente buena pero cuando es mala fuertemente mala. Bien polar eso, o en lo bueno también está lo malo.” (Entrevista Dolores, 21/4/2017, consultorio en el “pueblo”)

En sintonía con esta percepción, Santiago sostenía:

“Maschwitz es el lugar indicado para desarrollar un proyecto, el que sea, Maschwitz es realmente el lugar indicado en el mundo, te diría, para mí en ningún otro lugar nosotros nos podríamos haber desarrollado de esta forma. Porque lo que vos decís, cómo la gente llega acá, la gente llega buscando eso, la gente llega buscando desarrollarse acá. (...) Maschwitz yo lo que veo, para mí, en lo que ayuda es que más allá de la casa que hagas allá o allá o allá, vos como ser humano en la búsqueda de lo que te gusta este es el mejor lugar del mundo porque están todos en la misma frecuencia: ese, aquel, el de allá, el de allá, el de la Bota, los que se están pensando en mudar, entonces es un cuenco donde a todos estos los recibe de la mejor forma. Todos hablamos el mismo dialecto.” (Entrevista Santiago, 19/5/2017, oficina en el Paseo Mendoza)

En ese mismo sentido, Jorge, un arquitecto que creció en Olivos comenzó a visitar amigos en Maschwitz a principios de los 2000 y se sorprendió de la cantidad de actividades espirituales, ecológicas y artísticas que había en la zona que le resultaban “afines” a su estilo de vida. Comenzó así a tomar clases de talla en madera donde conoció a varias personas que le resultaban “interesantes” y en 2010 decidió mudarse junto con su pareja desde Tristán Suarez. Desde entonces Gustavo considera que vivir en Maschwitz le ha permitido continuar encontrando actividades artísticas y espirituales que hubiese sido más difícil encontrar en otras partes y cuya

abundancia es explicada a partir de la cantidad de personas que se trasladaron a la localidad en búsqueda de un estilo de vida que está atravesado por la “búsqueda espiritual”:

“Empecé a venir a ferias, a encuentros de tambores. Tenía amigos, no muchos, 2 o 3, conocidos, de relación medio profesional, pero no amigos directos. Empezamos a venir los fines de semana, nos hacíamos 80 km para venir acá y nos dimos cuenta que nos sentíamos bien acá, y recién empezaba la calle Mendoza y nos parecía lindo, estaban haciendo el Paseo [Mendoza], (...) empecé a ver que había cosas acá que eran afines a lo que yo buscaba, qué se yo para hacer reiki en Canning me tenía que ir a Capital, nadie hacía cursos de reiki en ese momento, y acá todo el mundo daba curso de reiki, todo el mundo enseñaba todo, y decía “qué bueno, esto es Disney”, el Disney de la espiritualidad. Creo que la movida que se empezó a dar en Maschwitz, los lugares donde nos empezamos a encontrar fue fantástico, y tuve una inmersión social casi inmediata porque tenía que ver con este estilo de vida, entonces íbamos a un grupo, pasaba tal cosa y “qué bueno, es lo que yo estaba buscando” (Entrevista Jorge, 29/4/2017, oficina en complejo Maui Verde, barrio El Triángulo)

Además de ser un lugar caracterizado por lazos interpersonales cercanos, característica asociada en la experiencia de los actores a los ámbitos “rurales”, Maschwitz es representada como un lugar en el confluyen individuos con intereses artísticos y espirituales particulares, “gente iluminada” que comparte un mismo “dialecto” que conforma una red de sociabilidad que otorga oportunidades materiales y de reconocimiento (Tilly, 2000; Paugam, 2012) para el desarrollo de proyectos vividos como innovadores por involucrar el desarrollo espiritual de las personas. Esta característica distingue a Maschwitz, en la experiencia de sus nuevos

habitantes, de otras localidades parecidas pero diferentes. En ese sentido Jorge me comentaba:

“Hay personajes fantásticos en Maschwitz, y hay gente que por ahí tiene un perfil recontra bajo y de repente te cuenta lo que hicieron en su vida y decís ‘guau flaco, sos un groso total’, hay gente que es muy retraída y que hizo caminos de espiritualidad que son terribles, hicieron unos viajes fantásticos y vos decís ‘claro, se nota porque lo tienen’ pero cero publicidad, cero andar contando, el que es no necesita decir absolutamente nada. Y está lleno de esos personajes, vienen con un autito medio caído, con una carita, sin embargo son tipos con una iluminación muy importante. Hay mucha gente de esa.” (Entrevista Jorge, 29/4/2017, oficina en complejo Maui Verde, barrio El Triángulo)

Así Maschwitz se caracteriza para sus nuevos habitantes por la presencia de una sociabilidad que facilita el desarrollo de un estilo de vida en el que las prácticas espirituales resultan centrales. En ese sentido, a lo largo de esta tesis el desarrollo simultáneo de un análisis de la espiritualidad vivida y de la experiencia de la ciudad nos permitirá complejizar nuestra comprensión de la relación dinámica y mutuamente influyente que tienen religión, estilos de vida y espacio.

2.4 El “Disney” de la espiritualidad

La conformación de una red de prácticas, disciplinas e instituciones espirituales en Ingeniero Maschwitz, proceso que abordaremos en el próximo capítulo, tuvo lugar en una localidad ya asociada en las representaciones de varios de sus habitantes a los sectores “distinguidos” de la sociedad argentina. A pesar de haber atravesado procesos de diversificación de su hábitat y de creciente suburbanización de su población, Maschwitz es representado por muchos de sus viejos y nuevos

habitantes como un lugar “especial” debido a haber formado parte de las elecciones de sectores altos y medios desde sus orígenes. Ello a pesar de haber sido, al igual que otras localidades de la actual tercera corona de la Región Metropolitana de Buenos Aires, primero, parte de grandes estancias de la elite porteña a principios del siglo XX y, luego, un pueblo construido alrededor de una estación de ferrocarril rodeado de un área casi totalmente rural hasta que, a mediados de siglo, los loteos y la construcción de clubes de fin de semana atrajo a nuevos habitantes permanentes y estacionales. La exaltación de la presencia de miembros de la elite local e internacional en los discursos de nuevos y viejos habitantes invisibiliza la presencia de otros sectores sociales en la zona, vinculados en general a actividades fruti-hortícolas, agropecuarias y comerciales. Durante esta etapa la localidad presentaba una relación periférica con Buenos Aires que se vería modificada hacia fines de siglo.

A partir de la década de 1990, Ingeniero Maschwitz iría progresivamente integrándose a los suburbios de la ciudad de Buenos Aires a partir de la instalación en sus barrios abiertos y cerrados de familias e individuos, muchos de los cuales continuaron trasladándose a la ciudad para trabajar y consumir. Así, la localidad se integraría a lo que la sociología urbana describió como la ciudad archipiélago, caracterizada por un entramado de centralidades comunicadas entre sí por autopistas, avenidas y calles que implican una primacía del transporte automotor. Esta característica, junto con un proceso de crecimiento demográfico que no fue acompañado por políticas públicas de mejoramiento de los servicios urbanos, resulta significativa en las representaciones que los nuevos habitantes de Maschwitz tienen sobre la localidad. En sus discursos y sus prácticas, así como en mi propia experiencia circulando por el barrio, pude observar una recurrente mención a las dificultades vinculadas con vivir en calles de barro⁴⁹ y a la recurrencia de problemas típicamente asociados a la ciudad,

⁴⁹ Ver Imágenes Capítulo 2.

como el tráfico y los embotellamientos. Estos problemas ligados al crecimiento “desorganizado” de la zona son acompañados por la actualización de una representación típica de migrantes por estilo de vida, neorrurales e individuos que se trasladan a las ciudades intermedias: la romantización de las características “rústicas” de estos lugares que son además asociados a lo “rural”. Esta idealización es acompañada por la idea de que en esta localidad las personas tienen vínculos más cercanos y solidarios entre sí. La llegada de estos nuevos habitantes habilitó sentimientos de hostilidad por parte de los viejos moradores que actualiza así otra representación típica de espacios en los que conviven grupos de distintas oleadas migratorias. Sin embargo, Maschwitz presenta también una serie de particularidades en cuanto a su proceso de neoliberalización que quedaría fuera de este relato si solo se analizaran las transformaciones espaciales que se adecúan a los grandes relatos de las ciencias sociales acerca de los procesos espaciales que protagonizaron los sectores medios a partir de la década de 1990. En ese sentido, hemos remarcado que Maschwitz se distingue de otras localidades por el crecimiento demográfico de sus barrios de casas quintas a partir de la instalación permanente de individuos y familias de sectores medios, y por la importancia que tuvo el desarrollo de una red de instituciones, prácticas y disciplinas espirituales en la sociabilidad y la experiencia urbana de una parte de esos nuevos habitantes.

Frente a las grandes caracterizaciones de los procesos de subjetivación ligados a las transformaciones urbanas producto de la neoliberalización y de la globalización, Magnani (2002) propuso desarrollar una perspectiva “desde cerca y desde adentro” que priorice el análisis de los patrones de comportamiento que presentan las vidas cotidianas de los actores sociales en el medio urbano. Este abordaje permite identificar aquellos espacios y equipamientos significativos en el día a día de los actores sociales, y comprender las maneras en que efectivamente éstos interactúan en las

ciudades actuales. Además, esta perspectiva propone identificar las mediaciones, es decir el sustrato material, a través de las cuales los individuos participan de la ciudad. Asimismo, Magnani (2002) sostuvo que el escenario donde se desarrolla la sociabilidad constituye una parte central del análisis del espacio. Éste no es un mero escenario sobre el que se mueven los actores sino que es en la interacción entre los habitantes de una ciudad entre sí, y entre éstos y sus equipamientos donde podemos desarrollar un análisis de la manera en que efectivamente las ciudades son vividas por quienes habitan en ellas. En ese sentido, este autor desarrolló una serie de categorías de alcance medio, como la de “*pedaço*”, para el abordaje de la relación entre formas de sociabilidad y de apropiación del espacio urbano. Estas categorías involucran prácticas de movilidad, tránsitos y tramas de sociabilidad que permiten dar cuenta del dinamismo de algunos procesos propios de la vida en las ciudades, como el de la movilidad residencial, central para el análisis de las transformaciones que tuvieron lugar en las últimas tres décadas en Ingeniero Maschwitz.

En términos de Magnani (2002), entonces, Maschwitz puede ser definido como un *pedaço espiritual*, un punto de referencia para aquellos individuos vinculados con prácticas espirituales y un territorio definido que cuenta con una serie de equipamientos y una sociabilidad atravesados por prácticas espirituales. Sean o no habitantes de la localidad, los individuos vinculados con la antroposofía o con otras disciplinas espirituales suelen identificar a Maschwitz con una oferta de terapias y, sobre todo, pedagogías alternativas. Asimismo, como mostramos en este capítulo y profundizaremos en el próximo, Maschwitz es una localidad que ha sido soporte espacial de un proceso de territorialización de las redes de vínculos entre individuos y organizaciones ligadas a la espiritualidad. Maschwitz cuenta con equipamientos espirituales reconocibles en otros contextos, como las escuelas antroposóficas y varios centros de difusión de prácticas espirituales. En tanto “pedaço” Maschwitz se constituye como un

territorio que habilita encuentros entre actores sociales que comparten una cosmovisión y prácticas espirituales. Asimismo, Maschwitz es identificado “desde afuera” como un barrio ligado a la espiritualidad, y la circulación dentro del barrio permite suponer quién pertenece a este pedaco y quién no de acuerdo con criterios estéticos y marcas ligadas al consumo y al estilo de vida. Esta característica aparece fuertemente ligada a las diferentes oleadas migratorias que poblaron la región. Esta categoría de alcance medio de Magnani (2002) recuerda que quienes pertenecen al *pedaço espiritual* de Maschwitz pertenecen también a otros *pedaços* y que algunos de sus equipamientos ligados a las prácticas espirituales, como los centros holísticos, son habitados por individuos de un estilo de vida diferente.

Finalmente, hemos constatado en Ingeniero Maschwitz una representación que resulta particularmente relevante para los objetivos de esta tesis. De acuerdo con los relatos de varios de nuestros informantes, Ingeniero Maschwitz es experimentado como un lugar “mágico”: un lugar en el que han confluído personas con intereses afines por la espiritualidad que ha redundado en la creación de grupos, espacios e instituciones que propician búsquedas espirituales. Esta representación se apoya en otras que han caracterizado a los sectores medios y altos desde mediados del siglo XX: la orientación por la tranquilidad, el contacto con la naturaleza y, por qué no, el alejamiento de la ciudad. Es por ello que consideramos que la comprensión de la relación que tiene lugar entre religiosidad, estilos de vida y espacio requiere de una comprensión de la primera como parte de un estilo de vida más amplio que no se reduce a su expresión residencial. Por otra parte, resulta significativo en el discurso de los actores la presencia de otros individuos interesados en disciplinas y prácticas espirituales como condición propicia para el contacto y el desarrollo de la espiritualidad. En el próximo capítulo, se analizará con mayor precisión el proceso de formación y consolidación de la red de prácticas, disciplinas e

instituciones espirituales para comenzar a abordar la trama social a través de la cual las cosmovisiones y prácticas espirituales son socializadas en esta localidad.

Capítulo 3. La trama social de la espiritualidad. La red de prácticas alternativas de Ingeniero Maschwitz

En este capítulo describiremos el proceso de conformación de la red de prácticas, disciplinas e instituciones que, como vimos en el capítulo anterior, es remarcada como característica de la sociabilidad de parte de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz, y la distingue de otros barrios similares. Teniendo en cuenta la centralidad que la antroposofía, una disciplina esotérica de origen centro europeo (Riera, Saccol y Wright, 2018), presenta en esa red se hará referencia, en primer lugar, al proceso de formación de instituciones y grupos locales vinculados a ella. La antroposofía llegó a la Argentina a principios del siglo XX a través de migrantes europeos que habían entrado en contacto con ella en sus países de origen. Desde entonces se expandió a través de sub-disciplinas que proponen un desarrollo holístico e integral del ser humano en las distintas dimensiones de la vida cotidiana: la educación, la salud, la agricultura y el intercambio económico. En la Argentina, esa difusión presentó un importante crecimiento a partir de la década de 1990 cuando se multiplicaron las escuelas y proyectos educativos de influencia antroposófica.

En segundo lugar, se describirá el particular proceso de difusión de la antroposofía en Ingeniero Maschwitz, barrio en el que se concentró parte del crecimiento de la disciplina⁵⁰ en la Argentina. Desde 1993 se crearon

⁵⁰ Podría sugerirse que algunos pueblos de Córdoba también atravesados por procesos de migración por estilo de vida (Benson, 2013) y de neoruralismo (Trimano, 2017) comparten este protagonismo en la difusión de la disciplina. Y de hecho, la red de personas y la sociabilidad que se describen en esta tesis se extienden hacia esos pueblos, donde tienen amigos, conocidos y familiares, a donde viajan de vacaciones, y en la asistencia a cursos de desarrollo personal. Varios docentes de las escuelas waldorf, y de otras a lo largo del país, se formaron en una de las escuelas de Ingeniero Maschwitz. Estos datos nos otorgan otra característica que dificulta establecer los límites que asume la “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) que, como describiremos en el próximo capítulo, se moviliza

allí varios jardines de infantes, guarderías y escuelas antroposóficas. Además, una de ellas ofrece un seminario de formación en pedagogía antroposófica para maestros y profesores. En este barrio se desarrollaron, además, una huerta biodinámica⁵¹, una banca ética⁵² y otros proyectos influenciados por la antroposofía⁵³. Describiremos este crecimiento a través de las trayectorias de algunos docentes, padres y madres que trabajaron o participaron de las escuelas, grupos de estudio y organizaciones orientadas a la enseñanza y la formación en disciplinas, y a la experimentación de prácticas espirituales. De esta manera reconstruiremos la difusión de la antroposofía y otras prácticas espirituales estilo Nueva Era en una parte de los sectores medios argentinos como una red de interacciones, vínculos afectivos y reconocimientos (Paugam, 2012).

Esta red excede los espacios antroposóficos e incluye otras disciplinas, prácticas y espacios de difusión espiritual. Es por ello que, en el segundo

en la construcción de identidades de estos nuevos habitantes de la localidad. El rastreo de esta red es sin duda uno de los problemas sobre los que despertó interés esta tesis y que podrían desarrollarse en el futuro.

⁵¹ La agricultura dinámica fue desarrollada por seguidores de la antroposofía luego de una serie de conferencias dictadas por Steiner en 1924 a un grupo de agricultores preocupados por el bajo rendimiento de sus cultivos y por la utilización de productos químicos en ese proceso. El término biodinámica proviene del griego “bios”, vida y “dynamis”, energía. Esta disciplina se basa en la comprensión del suelo como un sistema “vivo”, que se diferenciaría de la ciencia moderna que considera a éste únicamente como un compuesto de elementos químicos; y en la búsqueda del desarrollo de las plantas como producto de la interacción entre el suelo, las semillas, las fuerzas del aire, de la radiación solar y las “fuerzas cósmicas”, es decir, de los astros (Giusto, 2009).

⁵² Las bancas éticas o solidarias de influencia antroposófica surgieron en Europa y Estados Unidos durante la década de 1960 con el objetivo de unificar las finanzas y la moralidad que se desprende de la cosmovisión antroposófica. Desde ese punto de vista promueven un “uso consciente del dinero” a través de una oferta de créditos a través de la inversión de pequeños ahorristas. Los créditos son asignados siguiendo principios económicos, sociales y “espirituales”. Ello actualiza la orientación mística e intramundana que se observa en algunas de las prácticas económicas de los actores involucrados con disciplinas espirituales (Funes, 2016a). Uno de los bancos sociales más grandes, que constituye una referencia a nivel local es el Triodos Bank, fundado en Holanda en 1980 con el objetivo de gestionar dinero de manera alternativa, consciente y sostenible. El banco se extendió a España, Bélgica, Reino Unido y Alemania. Para un análisis de la historia, las actividades y la orientación de las prácticas económicas de Inti Huara, la banca social de la red antroposófica de Ingeniero Maschwitz ver (Funes, 2016a).

⁵³ Ver por ejemplo el caso de la galería de compras llamada Paseo Mendoza, fundada por un grupo de padres de una de las escuelas antroposóficas locales en el capítulo 2.

apartado, describiremos el proceso de formación y la oferta de prácticas espirituales de otros espacios localizados en Ingeniero Maschwitz: un centro de actividades holísticas y alternativas fundado por una profesora de yoga y ex directora de una de las escuelas waldorf de la zona, un dojo⁵⁴ especializado en la transmisión del budismo zen, y el negocio de piedras de una reikista fundado y gestionado por una mujer que educó a sus hijos en escuelas antroposóficas.

La reconstrucción de estos espacios de socialización espiritual y de las intersecciones que presentan las trayectorias de aquellos que circulan por ellos nos permitirán ampliar nuestra comprensión del alcance de la red de disciplinas, discursos y prácticas espirituales de Ingeniero Maschwitz. La descripción de esta red permitirá, por último, retomar la pregunta por la manera en que se integran las distintas prácticas y disciplinas de la espiritualidad Nueva Era a partir de las prácticas de los actores. A través de estas prácticas y trayectorias, que nos muestran el papel que juegan los vínculos interpersonales y los ámbitos de formación espiritual, se reconstruirá la existencia de una red.

Este capítulo abordará, entonces, las trayectorias de un tipo de un perfil particular entre los agentes que desarrollan prácticas espirituales: el de aquellos que están a la cabeza de instituciones especializadas en la enseñanza y la difusión de distintas prácticas espirituales. Este foco tiene la ventaja de permitirnos desarrollar un análisis reticular de los procesos de interacción a través de los cuales se conformó una parte de la red de prácticas espirituales que caracteriza la sociabilidad de parte de los nuevos vecinos de Ingeniero Maschwitz. Sin embargo, esta elección asume el sesgo de no incluir a los agentes que circulan por estos espacios e instituciones,

⁵⁴ Este término proviene del japonés, designa al “lugar donde se practica el camino espiritual” (Carini, 2014: 250) y se utiliza para designar aquellos espacios que dictan formaciones en artes marciales y en budismo zen.

y que presentan posiciones periféricas⁵⁵ en la red (Algranti & Settón, 2009).

La comprensión de los modos sociales a través de los cuales los actores entran en contacto y se socializan con disciplinas y prácticas espirituales nos permitirá discutir con las categorías de desinstitucionalización y de individualización religiosa (Davie, 1994; Hervieu-Léger, 1994; Parker, 2008) que, en su afirmación extrema del individuo como único responsable de la composición de sus creencias y prácticas, han descuidado el papel que en la actualidad tienen distintos espacios de práctica y enseñanza espiritual en la transmisión de determinadas prácticas y formas de ver el mundo. Así, el análisis de la conformación de la red de organizaciones, prácticas y disciplinas espirituales de Ingeniero Maschwitz permitirá su comprensión en tanto producto de un entramado social, es decir, como el resultado de interacciones y prácticas de los actores que se estabilizan en la formación de organizaciones e instituciones de difusión espiritual.

Para ello, la red de disciplinas, prácticas e instituciones espirituales de Ingeniero Maschwitz será analizada como una “actividad colectiva” (Becker, 1982), es decir, como el producto de la actividad conjunta y de la cooperación entre personas. En “los mundos del arte” Becker analizó el trabajo artístico como el producto de un conjunto de interacciones orientadas hacia la cooperación e identificó distintos elementos materiales y vinculares a través de los cuales la actividad de un conjunto de personas

⁵⁵ Algranti & Settón (2009) distinguieron distintas posiciones o formas de pertenencia a distintos grupos religiosos, basándose en análisis sobre casos del judaísmo y del mundo evangélico: los núcleos duros, los cuadros medios y las periferias. Cada uno de estos tipos se caracteriza que delinear de diferentes maneras la corporalidad de los miembros del grupo. Las periferias están habitadas por sujetos que presentan algún tipo de vínculo con la institución o grupo religioso pero que, al mismo tiempo, presentan una flexibilidad en su apropiación de las marcas identitarias del grupo. En el caso de las disciplinas y espacios de socialización espiritual es posible establecer esta distinción tanto hacia adentro de cada uno de los espacios, como se verá en el caso del dojo zen, como en relación con la red en general. Por ella circulan tantos quienes, como veremos en el próximo capítulo, transforman buena parte de su estilo de vida a partir del contacto con disciplinas espirituales, como aquellos que se apropian sólo de algunas herramientas y discursos o desarrollan prácticas de manera más esporádica.

da lugar a la creación de objetos y obras, como un concierto musical o una obra de teatro. Según Becker (1982) el “arte”, como cualquier otro “mundo social”, se desenvuelve gracias a una sumatoria de acciones de cooperación entre individuos entre los cuales se compone una red. Entender el mundo social como una “actividad” involucra, para este autor, la identificación de una serie de categorías mediadoras que permiten restituir acciones “ordinarias” como parte de un entramado mayor. Ello expresa el carácter social de fenómenos, eventos, objetos o instituciones que, como las obras de arte, suelen atribuirse al “genio” de un individuo. Becker (1982) se concentró en analizar la ejecución de ideas, la producción y distribución de objetos, la obtención de financiamiento y de apoyos, la recepción y la sensibilidad a una obra como prácticas, objetos, acciones y roles que, en su interacción, habilitan la constitución de los “mundos del arte”. A pesar de que este enfoque enfatiza los actos de cooperación y de formación de los sujetos para reconstruir la red en la que se apoya la producción de diferentes “mundos”, ello no implica que desconozca los conflictos y las dificultades con las que se topan los actores a la hora de fundar, organizar y componer “mundos”. Por el contrario, esta perspectiva nos permite observar las condiciones que dan lugar a la inercia (Becker, 2009) de formas institucionalizadas de llevar adelante diferentes prácticas que dejan, así, de ser pasibles de ser desarrollados de una multiplicidad de modos. Este enfoque parte, entonces, del problema de la estabilidad y permite remarcar los conflictos que tienen lugar entre formas estabilizadas – o hegemónicas – y formas innovadoras de desarrollar determinadas prácticas. Al retomar esta “sensibilidad por la construcción inmediata de lo social (Benzecry, 2009) para comprender de la red de espacios e instituciones donde se realizan prácticas espirituales nos permitirá recomponer de manera agregada la manera en que las disciplinas y prácticas espirituales son socializadas.

Si bien la espiritualidad Nueva Era ha sido descrita desde sus inicios como una red o como un circuito de instituciones y prácticas, pocas veces se enfatiza el origen social de esta red, su carácter de resultado de un procesos de contacto entre individuos, de transmisión de saberes y de técnicas, y de procesos de estabilización de concepciones del mundo. Como muestra Mosqueira (2015) en su análisis de la sociabilidad de las juventudes evangélicas, el abordaje del fenómeno religioso desde una perspectiva interaccionista, como acciones o mundos colectivos en términos de Becker (1982), nos muestra que aún los grupos religiosos ligados a instituciones centrales fuertes como las “mega” iglesias evangélicas de Latinoamérica, son también susceptibles de ser entendidos como zonas “de actividad colectiva y transversal en permanente (re) construcción y movimiento” (Mosqueira, 2015: 97). En este capítulo abordaremos el proceso de constitución de la red de prácticas, disciplinas y espacios de socialización espiritual de Ingeniero Maschwitz no a partir de aquello que carecen y que los diferencia de otras tradiciones religiosas, sino a partir de los lazos sociales que la hicieron efectivamente posible.

3.1 La antroposofía y la pedagogía waldorf en la Argentina

La antroposofía es una disciplina esotérica de origen centro europeo, creada en la década de 1910 por el pensador y teósofo⁵⁶ Rudolf Steiner, en un contexto de crecimiento y difusión del llamado “esoterismo occidental” (Faivre, 1986)⁵⁷. La antroposofía comparte con otras disciplinas esotéricas

⁵⁶ La teosofía es una doctrina esotérica fundada en Estados Unidos por Hbeatriz Blavatsky que propuso formar un grupo orientado a la unidad humana sin distinciones de raza, etnia o religión; promover el estudio comparado de las religiones, la filosofía y la ciencia, así como las leyes secretas que rigen la naturaleza y los poderes latentes en el ser humano (Alexander, 1992: 31). La doctrina teosófica constituye una síntesis del budismo, del hinduismo, el platonismo, la filosofía pre-socrática y propone la unidad de todas las religiones en su elemento espiritual. Además, la Teosofía proponía la integración del avance de la ciencia para el desarrollo de la sociedad. La Sociedad Teosófica se extendió a Inglaterra, Francia, Alemania y la India por medio de la fundación de sociedades por parte de seguidores de la obra de Blavatsky (Alexander, 1992).

⁵⁷ El término “esoterismo occidental” fue desarrollado por el historiador francés Antoine Faivre (1986) para designar un conjunto disciplinas y prácticas que, desde la Edad

una concepción holista del hombre, la naturaleza y el cosmos. Luego de editar la obra científica del novelista y científico alemán Johann Wolfgang von Goethe, Steiner desarrolló una epistemología idealista y espiritualizada⁵⁸ que plasmó en diversas obras publicadas a fines del siglo XIX. Entre 1902 y 1912 Steiner fue Secretario General de la sección germana de la sociedad Teosófica de la que se separó en 1913 debido a desacuerdos doctrinales y de gestión de la organización (Mitev, 2005). Steiner fundó entonces su propia disciplina, la antroposofía, y se dedicó al dictado de conferencias así como al diseño e influencia de distintas ramas de aplicación de la cosmovisión antroposófica a las distintas ramas de la vida cotidiana (Riera, Saccol & Wright, 2018). En 1913 fundó la Sociedad Antroposófica y comenzó la construcción del “Gortheanum”, sede central de la antroposofía en Suiza. A lo largo de las décadas de 1920 y 1930 la obra de Steiner, difundida sobre todo a partir de sus libros y conferencias, influiría en la creación de disciplinas y organizaciones por medio de las cuales se aspiraba a lograr un desarrollo integral del hombre en las distintas ramas de la vida cotidiana. Así, se desarrollaron una medicina antroposófica, los laboratorios Weleda, dedicados a la producción de medicamentos antroposóficos, la Comunidad de Cristianos, una

Media, se oponen a las religiones Judeo-Cristianas y, luego, al racionalismo iluminista. Entre las disciplinas que componen ese conjunto cabe mencionar el hermetismo, el gnosticismo y el neo-platonismo, durante la Edad Media. Posteriormente, herederos de esa tradición, en la Modernidad se desarrollaron movimientos y sociedades “esotéricas”, como la Teosofía y los Rosacruces. Faivre definió el carácter esotérico de esos movimientos no por la identificación de sus seguidores como tales, sino por una forma de pensamiento compuesta por dos o más de las siguientes ideas: el principio de correspondencia entre todas las cosas que componen el cosmos, la idea de una naturaleza viva, las prácticas de la imaginación y mediación que permiten la revelación de verdades absolutas y espirituales en el plano terrenal, y la transmutación, basada en la idea de que la transformación íntima de la persona lleva a niveles de consciencia superiores. Como han mencionado ya lo autores abocados al estudio de la espiritualidad Nueva Era, Muchas de estas ideas permearon los movimientos contraculturales de la década de 1960, entre ellos el movimiento de la Nueva Era (Melton, 1992).

⁵⁸ Esta cosmología establece que el ser humano presenta relaciones de continuidad con la naturaleza, y remarca el carácter intuitivo y sensible de la subjetividad de los seres humanos en su relación con el entorno. Asimismo, Steiner sostuvo la posibilidad de que el raciocinio humano podría llegar a un conocimiento profundo de la naturaleza y de la realidad. Esta noción de persona es una síntesis de discursos, prácticas y elementos morales de la teosofía, del hinduismo y del cristianismo místico (Riera, Saccol y Wright, 2018).

comunidad religiosa que integra protestantismo y antroposofía, la eurytmia, una disciplina de movimiento con fines terapéuticos⁵⁹, la agricultura biodinámica y la terapia curativa. En 1919, luego del dictado de una conferencia en la fábrica de cigarrillos “Waldorf Astoria” en Stuttgart, Alemania, acerca de la necesidad de cambios sociales en un contexto de crisis económica, social y política en Alemania, el dueño de la fábrica solicitó a Steiner la organización de una escuela para los hijos de los obreros. Allí se fundó la primera escuela y se desarrolló la pedagogía antroposófica que comenzó a ser conocida como “waldorf” por el nombre de la empresa. La creación de esta escuela dio lugar a la expansión de un movimiento pedagógico que se extendió, al igual que el resto de las disciplinas y organizaciones influidas por la antroposofía, por Europa y Estados Unidos (Staudenmaier, 2008).

La antroposofía llegó a la Argentina en la década de 1920 de la mano de migrantes europeos que eran seguidores de la disciplina en sus países de origen, en un contexto de difusión del esoterismo y de las religiones orientales entre los individuos letrados de la elite y los incipientes sectores medios, formados por profesionales, comerciantes, artistas, políticos, intelectuales y científicos (Bubello, 2010: 82–96)⁶⁰. Estos

⁵⁹ El término eurytmia proviene del griego “eu”, bello, bueno y verdadero, y “ritmia”, ritmo. Es una disciplina artística con fines terapéuticos creada por Rudolf Steiner y su esposa Marie Von Sivers. En las escuelas waldorf se utilizan los principios de la eurytmia al comenzar las clases para el trabajo de la voz, de la respiración y para la incorporación de conocimientos no sólo a través lo intelectual sino también de lo sensorial a través de gestos, ritmos y movimientos (Rold, 2015). Esta disciplina de movimientos suaves que integra elementos del canto y del teatro tiene por objetivo la “expresión del ser a través del cuerpo” y es indicada como poseedora de propiedades curativas. De acuerdo con la antroposofía, la eurytmia trabaja no sólo el cuerpo físico, mejorando la motricidad, el equilibrio, la respiración y en manejo de la voz, sino también el cuerpo etérico, el astral y el yo, generando una “conexión con el universo”. La pedagogía waldorf incluye la práctica diaria de ejercicios de eurytmia por medio de la cual los maestros y profesores trabajan la relación de los niños con el grupo (Rold, 2015).

⁶⁰ La difusión del esoterismo y del ocultismo en los sectores ilustrados de la elite y de los sectores medios fue explicada tanto por la forma intelectual de sus medios de difusión escritos y sus conferencias intelectuales, como por el sentimiento de superioridad y de libertad que provocaba la idea de ser iniciado, asociada a la idea de haber sido elegido, estar iluminado y ser poseedor de un conocimiento que otros no poseen (Santamaría, 1992: 12). Los estudios empíricos basados en documentos oficiales de las sociedades

seguidores organizaron, siguiendo una práctica frecuente entre los discípulos de Steiner, grupos de lectura de obras de Rudolf Steiner y sus seguidores. Entre 1920 y 1940 crearon “ramas” antroposóficas en Villa Devoto y Vicente López que tenían como finalidad la organización de grupos de lectura y de conferencias, y que fueron reconocidas por la Sociedad Antroposófica de Dornach. En 1966 un grupo de seguidores organizó la Sociedad Antroposófica que agrupó a las ramas existentes. Fue en estos núcleos donde se generaron los primeros proyectos terapéuticos y educativos antroposóficos a nivel local. En 1960 se fundó la sede local de la Comunidad de Cristianos en el barrio de Olivos (Pardías, 2008). Hasta la década de 1980 la antroposofía no presentaba una difusión notoria en el ámbito local, su influencia se reducía a la presencia de algunos proyectos pedagógicos y terapéuticos minoritarios. A partir de entonces, se observa una ampliación y consolidación de la antroposofía ligada a la creación de la Fundación San Rafael, o *Therapeuticum*, como suelen llamarlo los profesionales y terapeutas ligados a la antroposofía, un centro de atención médica integral ubicado en el barrio de Núñez y especializado en medicina antroposófica y otras medicinas y terapias alternativas, la instalación de los laboratorios Weleda, y la creación de empresas, como la empresa de producción de panificados Hausbrot⁶¹, basadas en la cosmovisión

esotéricas describen a los participantes y seguidores de prácticas esotéricas como heterogéneos en términos socio-estructurales. Tal es el caso del estudio de Quereilhac sobre las sociedades espiritistas y teosóficas en el que da cuenta de la variada composición social de sus miembros en cuanto a su posición y origen social (Quereilhac, 2014: 130–134). Para un análisis acerca de las relaciones entre Leopoldo Lugones, Alfredo Palacios y José Ingenieros, importantes figuras políticas y culturales del socialismo de fines del Siglo XIX, y la teosofía ver Barrancos (2011).

⁶¹ Hausbrot es una marca de panificados integrales producidos a base de cereales orgánicos, fundada por Marcos Schneider, proveniente de una familia antroposófica (Scilinguo, 2000). De acuerdo con su página web, la empresa se presenta a sí misma como brindadora de un bien “comunitario” ligado a la alimentación sana, y en ese sentido, sostiene que la obtención de ganancias representa para sus fundadores un objetivo secundario: “Hausbrot no fue concebido como un negocio en el sentido puro de lograr la mejor renta posible sobre una inversión. La idea básica era realizar a escala mayor una filosofía de vida familiar y ponerla al servicio de la comunidad. Era necesario lograr una rentabilidad razonable para asegurar continuidad y crecimiento al proyecto”. De esta manera, la empresa moviliza una lógica de ascetismo intramundano propio de las actividades económicas influidas por una cosmovisión espiritual (Funes, 2016a) en la que la obtención de ganancias económicas es discursivamente puesta en segundo plano frente

antroposófica. Asimismo, durante la última década se desarrollaron en Buenos Aires y Córdoba cursos de crecimiento personal y de gestión de organizaciones desarrollados por organizaciones antroposóficas brasileras. Como veremos en este capítulo y los siguientes, la apertura de numerosas escuelas waldorf en Buenos Aires y otras provincias argentinas provocó una nueva etapa de difusión de la disciplina entre actores que no habían estado en contacto con ella. Como veremos a partir del caso de las escuelas de Ingeniero Maschwitz, las escuelas waldorf funcionan como nodos de socialización de la antroposofía no sólo de los niños y niñas que allí son educados, sino de todos los miembros de las familias que se involucran en ellas. Por otra parte, el contacto con la antroposofía ha dado lugar en muchos casos a la creación de proyectos económicos y sociales influenciados por la cosmovisión de la disciplina.

Las primeras experiencias de desarrollo de la pedagogía antroposófica en la Argentina se remontan a 1940 cuando dos maestras vinculadas a las entonces ramas antroposóficas locales organizaron una escuela en el barrio de Florida que recibía, al principio, sólo a hijos de familias alemanas de la zona. La escuela tomó el nombre “Rudolf Steiner” y hacia fines de la década de 1960 contaba con todos los niveles educativos y había sido reconocida oficialmente por el Ministerio de Educación. En 1975 culminaron sus estudios sus primeros egresados. En 1961 la Sociedad Antroposófica fundó la escuela St. Jean que funcionó hasta 1975. En 1968 un grupo de padres de la escuela Rudolf Steiner fundaron, junto con una maestra que renunció a esa escuela, la escuela San Miguel Arcángel en San Isidro (Habbeger, 1983). Este proyecto contaba, al principio, sólo con un jardín de infantes y los primeros cuatro grados de la escuela primaria. La escuela se mudó a Villa Adelina en 1986 cuando las familias y maestros lograron adquirir un terreno a través de un préstamo de un banco alemán

a otros intereses ligados al desarrollo integral de los consumidores. Actualmente la empresa cuenta con 31 locales, propios y franquicias, ubicados en zonas urbanas y de sectores medios de Capital Federal y Gran Buenos Aires (Hausbrot, 2018).

de influencia antroposófica y del adelanto de cuotas por parte de algunas de las familias (Ramos, 2008). En 1987 se fundó el jardín de infantes Perito Moreno en la localidad de Martínez. Este proyecto crecería, al igual que las otras escuelas, hasta completar los tres niveles educativos. Actualmente esta es la única escuela waldorf argentina que cuenta con un profesorado reconocido por el Estado argentino que emite títulos oficiales de maestro de nivel inicial y primario con orientación antroposófica. El resto de las escuelas cuentan con seminarios de formación en pedagogía waldorf para maestros formados en instituciones reconocidas por el Estado.

A partir de la década de 1990 varias familias y docentes vinculados a las escuelas existentes emprenderían la creación de nuevas escuelas en la Ciudad de Buenos Aires, en varias localidades del Conurbano Bonaerense, y en algunas capitales y ciudades intermedias del interior de la Argentina⁶². En este contexto de expansión de la antroposofía, Ingeniero Maschwitz representaría un nodo importante de crecimiento y de difusión de proyectos ligados a la disciplina, especialmente a través del movimiento de escuelas waldorf que se formaría en la zona. Este proceso daría lugar a

⁶² En la Argentina existen actualmente cuarenta escuelas waldorf y diversos grupos de juego e “impulsos” waldorf. De las cuarenta escuelas, 11 cuentan con los tres niveles educativos obligatorios (inicial, primario y secundario), 26 cuentan con nivel primario (en varios casos el nivel primario cuenta sólo con algunos grados e irá avanzando hasta completar el ciclo a medida que crezcan los alumnos) y 13 sólo cuentan con nivel inicial. Por otra parte, las escuelas se encuentran desigualmente distribuidas en el territorio nacional. La mayoría de ellas están ubicadas en la Zona Norte del Gran Buenos Aires, donde se localizan 8, y en la provincia de Córdoba que cuenta con 6 escuelas de esta pedagogía. Por su parte, la Ciudad de Buenos Aires, la Zona Oeste y la Zona Sur cuentan cada una con sólo dos de estas escuelas, muchas de ellas sólo de nivel inicial y primario. La Zona Norte del Gran Buenos Aires y la ciudad de Buenos Aires cuentan, además, con la mayoría de grupos de juego e impulsos waldorf, proyectos que, siguiendo la tendencia de las escuelas existentes, podrían llegar a crecer hasta consolidarse como escuelas. En el resto de las provincias sólo encontramos jardines de infantes en varias de las capitales provinciales (Mendoza, Salta, Resistencia, Posadas), en los principales conglomerados urbanos (Rosario, Bariloche, San Rafael, Plottier, Cipolletti, Puerto Madryn) y en pueblos o ciudades intermedias que han recibido históricamente migrantes de amenidad de los sectores medios (Lago Puelo, San Martín de los Andes, Villa la Angostura, Capilla del Monte). La mayoría de estos proyectos educativos fueron creados a partir de la década de los 2000. Estos datos fueron reconstruidos a partir de las páginas web de las escuelas.

la formación de una red de individuos vinculados a lugares orientados por la disciplina antroposófica (Riera, Saccol y Wright, 2018).

La pedagogía waldorf basa su currícula en la concepción holista y cosmológica del hombre de la antroposofía. De acuerdo con esta disciplina, en sintonía con el marco interpretativo de la Nueva Era, el hombre está formado por cuatro cuerpos que se van desarrollando a lo largo de la vida “terrenal”, y que presentan relaciones dinámicas de intercambio con la naturaleza y con el cosmos. El cuerpo físico, que se corresponde con el reino mineral y es percibido a través de los sentidos y es el cuerpo con el que el ser humano nace. El cuerpo etéreo se corresponde con el reino vegetal y se compone de las fuerzas de crecimiento y de reproducción de la vida. El cuerpo astral está vinculado al reino animal y se compone de las facultades emocionales como las sensaciones, el movimiento y la conciencia. Finalmente el yo es la individualidad, el “cuerpo espiritual” que distingue a todas las personas del resto y que diferencia al ser humano del resto de los seres que habitan el mundo (Steiner, 1991).

De acuerdo con la antroposofía los cuatro cuerpos que componen al ser humano se desarrollan a largo de etapas de siete años, los “septenios”, ligadas a una característica biológica del cuerpo humano: cada siete años se renuevan todas las células del cuerpo. Una de las características distintivas de la pedagogía waldorf respecto de otras pedagogías alternativas es su vínculo con esta teoría evolutiva. Las escuelas se organizan, al igual que el resto de las escuelas, en tres niveles, pero en la pedagogía waldorf estos se organizan de acuerdo a las características que asume el desarrollo de la persona durante los tres primeros septenios de vida. El primer septenio, desde el nacimiento hasta que los niños cumplen siete años es caracterizado por la voluntad, la imitación, la creatividad y el movimiento, y se desarrolla en los jardines de infantes que se extienden por ello, a diferencia de la currícula general de las escuelas argentinas, hasta los siete años. Alrededor de los siete años los seres humanos

comienzan a desarrollar su cuerpo etérico propio, hasta entonces ligado al cuerpo etérico de la madre. Durante esta etapa el ser humano debe desarrollar, de acuerdo con la antroposofía, la imaginación, la veneración, el sentido de autoridad y el sentir, foco de la educación en las escuelas primarias waldorf. Finalmente, en el tercer septenio el ser humano se encuentra preparado para desarrollar el pensamiento, por ello el nivel secundario de las escuelas waldorf apunta al desarrollo del juicio y al pensamiento abstracto.

El diseño curricular de contenidos y actividades de las escuelas waldorf involucra, entonces, una importante sistematización y orientación práctica de la cosmovisión holista de la antroposofía. Por otra parte, esta currícula se orienta, desde el jardín de infantes, al desarrollo espiritual de los niños y jóvenes. Una de las principales diferencias que presentan muchos de los jardines de infantes waldorf respecto de otras pedagogías es que reúnen a todos los niños en salas que integran diferentes edades. En este período se prioriza el juego libre y se fomenta el contacto con materiales “nobles”, es decir, productos directos de la naturaleza, como la madera o la piedra. Ello implica un rechazo a los juegos con productos plásticos y a los juegos tecnológicos e involucra una justificación espiritual: el contacto con elementos naturales es entendido como un contacto con una “sustancialidad cósmica”, es decir, algo que hizo Dios y no el hombre. A través del contacto prioritario con este tipo de elementos, de acuerdo con la pedagogía, los niños y niñas se encuentran en condiciones adecuadas para desarrollar la “fe”, comprendida como la posibilidad de concebir algo superior, más grande que el hombre. En segundo lugar, las escuelas waldorf buscan no “intelectualizar” a los niños y niñas durante su primer septenio, es decir, antes de los siete años de edad, dado que, de acuerdo con la concepción antroposófica del ser humano, durante esta etapa la energía debe ser canalizada a la formación del cuerpo físico y no de la mente. Por esta razón, a diferencia de buena parte de los jardines de

infantes, los niños no aprenden a leer y escribir hasta comenzar el primario⁶³. En la escuela primaria se comienzan a enseñar contenidos intelectuales, muchos de los cuales son transmitidos a partir de relatos por la importancia que tiene la “imagen” en esta etapa ligada a una imagen del “mundo bello” que los niños podrían desarrollar en esta etapa. De acuerdo con la pedagogía waldorf, la transmisión de contenidos a través de imágenes, es decir, a través de relatos cargados de referencias sensibles, permite que los niños incorporen conocimientos a partir del “sentir” en lugar del “pensar”. En ese sentido la pedagogía waldorf también involucra una gran cantidad de actividades orientadas a adquirir conocimiento a partir de la “vivencia”, es decir, la experiencia corporal. Por esa razón la currícula waldorf prioriza el aprendizaje de música, pintura, escultura, tejido y costura, denominados “labores” (De la Vecchia, 2015), así como la práctica de eutimia y de rítmicas, herramientas que son también utilizadas para “incorporar” conocimientos de otras asignaturas como lengua o matemáticas. Durante este septenio los niños son siempre “acompañados” por el mismo maestro con el objetivo de que él o ella desarrollen un conocimiento “profundo” de los niños, las niñas y sus familias. En ese mismo sentido, las escuelas no cuentan con evaluaciones puntuales sino que es el maestro el que evalúa el aprendizaje a partir del contacto cotidiano que tiene con los alumnos. Por último, cabe mencionar que las escuelas cuentan con un equipo “terapéutico” de profesionales en distintas terapias, como fonoaudiólogos, maestros especiales o

⁶³ Durante mi trabajo de campo encontré frecuentes referencias al hecho de que varios de los principios de la pedagogía antroposófica deben ser negociados con las regulaciones estatales del sistema educativo y con las opiniones y preferencias de padres y madres. Uno de los principios que resulta difícil sostener en la práctica es la continuidad de los maestros frente al mismo grupo durante los siete años del primario. Este principio se ve limitado por los propios proyectos personales de los maestros, que pueden decidir abandonar la escuela antes de finalizar el ciclo de escolarización primaria del grupo, o por situaciones personales que los lleven a abandonar por un tiempo su trabajo. Por su parte, la continuidad del jardín de infantes hasta los siete años resulta conflictiva tanto frente a las regulaciones estatales como frente a algunas familias que consideran necesario que los niños comiencen su escolarización primaria a los seis años, al igual que en las escuelas “tradicionales”. Estos procesos de negociación entre las moralidades sostenidas por los espacios de socialización espiritual y las sostenidas en otros contextos de la vida social serán analizados en el quinto capítulo.

psicopedagogos con formación en terapia curativa, rama terapéutica de la antroposofía orientada hacia el tratamiento de problemas de aprendizaje.

Los profesionales que trabajan en las escuelas presentan en general trayectorias de formación que integran procesos de aprendizaje en espacios denominados en este ámbito como “tradicionales”, como institutos de formación docente y universidades en los cuales se obtienen títulos oficiales, con una formación en pedagogía waldorf o terapia curativa que se obtiene en escuelas waldorf o instituciones terapéuticas antroposóficas como la Fundación San Rafael.

Otra de las diferencias entre las escuelas waldorf y otros sistemas educativos radica en que, si bien las escuelas cuentan con una figura de dirección, exigida por el Ministerio de Educación, en la práctica las escuelas están dirigidas por el cuerpo colegiado de maestros que toma las decisiones pedagógicas. Asimismo, la pedagogía waldorf sostiene la necesidad de que las escuelas sean comunitarias, es decir, que sean gestionadas por maestros y familias en conjunto. A pesar de este carácter autodenominado “comunitario”, en la Argentina las escuelas waldorf forman parte del ámbito de la educación privada⁶⁴, son por ello, aranceladas y no reciben ningún subsidio estatal. Pero el sistema de “aportes”, como son denominadas las cuotas por parte de los actores vinculados a la pedagogía, intenta basarse en la noción de “fraternidad” de la antroposofía. En ese sentido, las escuelas buscan que cada familia pueda hacer un aporte ligado a sus posibilidades económicas. Ello implica que en algunas escuelas las familias de los distintos cursos se organizan

⁶⁴ La educación de gestión privada ha crecido significativamente en la Argentina a partir de la década de 1950 hasta el punto de ser descripto como un subsistema (Perazza & Suárez, 2011). Siguiendo a Prieto (2016) la matrícula en las escuelas de gestión privada pasó del 17,4% del total de alumnos a nivel nacional en 1962 a representar el 27,4% en 2015. Con respecto a los establecimientos educativos a nivel nacional, éstos pasaron de representar el 18% en 1962 al 21,14% en 2015. El incremento de la matrícula, que suele ser entendida en la bibliografía especializada como la “demanda” de educación privada, aumentó en mayor proporción para la educación primaria (de 17,5% en 1980 a 27,12% en 2015) que para el nivel medio donde presenta cierto estancamiento (del 31% en 1980 al 28,87% en 2015) (Prieto, 2016: 10-11).

para realizar aportes mayores y menores para alcanzar el valor necesario para el mantenimiento de la escuela. Por otra parte, en muchas de las escuelas los maestros definen también diferencialmente los salarios que “necesitan” percibir de acuerdo con sus necesidades particulares.

Si bien la totalidad de las actividades en las escuelas antroposóficas están atravesadas por el objetivo de desarrollar al individuo no sólo en tanto intelecto y cuerpo físico sino también en tanto portador de un “alma”, la pedagogía involucra también actividades y fiestas estacionales, como la “noche de los farolitos” ligada a San Juan, o la fiesta de San Miguel en las que se exaltan valores como la valentía y la contemplación y se apunta al desarrollo de la “veneración”. Asimismo en las aulas pueden encontrarse imágenes de santos y de la virgen. Esta “orientación cristiana” de la pedagogía apunta a desarrollar en los niños una sensibilidad por los ritmos y etapas de la vida y de la naturaleza. La concepción espiritual del hombre que guía la pedagogía influye también en el diseño y el mobiliario de las aulas, pintadas con colores tenues, con bancos y sillas de madera, con pizarrones dobles para poder ir trabajando a diferentes ritmos de acuerdo a las necesidades de los alumnos, y con una mesa de estación que tiene piedras, imágenes y una vela que es prendida todos los días antes del comienzo de las clases, actividad durante la cual se recitan lemas antroposóficos. Las características de estos objetos están ligadas a una búsqueda de estímulo de los sentidos, a mantener a los niños y niñas en contacto con las estaciones del año y, en ese sentido, los ciclos de la naturaleza, a través de los cuales, el individuo desarrolla sus cuerpos etérico y astral, lo cual les permite desarrollar la vida anímica (Steiner, 1991).

Como se describirá en el capítulo 5, la escolarización en este tipo de escuelas involucra, en términos de los propios actores, procesos de “re-educación” de las familias necesarios para que padres y madres puedan acompañar en sus casas el proceso de aprendizaje desarrollado en la

escuela, y para que no haya grandes contradicciones entre lo que los niños experimentan en la escuela y lo que hacen en el hogar. Es en ese sentido, que a lo largo de esta tesis describiremos las actividades que tienen lugar en las escuelas antroposóficas como espacios en los que los actores se socializan en una cosmovisión holista y cosmológica que puede tener consecuencias prácticas en la vida cotidiana y, por ende, en los estilos de vida de las familias involucradas en la escuela. Si se retoma el análisis del proceso de formación de una red de prácticas y disciplinas espirituales en términos de un proceso de construcción colectiva (Becker, 1982) podría afirmarse que esos espacios de socialización habilitan una llegada de la antroposofía a un público o “audiencia” más amplios. A través de reuniones de padres, la participación en comisiones y en actividades dentro de la escuela, y la organización de grupos de lectura sobre textos antroposóficos, los maestros y maestras “forman” a las familias en la disciplina antroposófica y transmiten la necesidad de respetar a través de las prácticas cotidianas los principios en los que se basa la pedagogía. En ese sentido, los maestros aconsejan un respeto por los “ritmos naturales” de la niñez, dado fundamentalmente por el desarrollo de un ritmo sano y ordenado de alimentación y de sueño, y desaconsejan el uso por parte de los niños de aparatos electrónicos, como televisores, computadoras y celulares. Estas prácticas suelen ser justificadas como medidas preventivas frente a desórdenes cognitivos y psicológicos que son percibidos como recurrentes por parte de las familias: problemas de atención, hiperactividad, falta de acaparamiento de límites, adicciones y dificultades para establecer vínculos sociales suelen ser mencionados en estos ámbitos como problemas que estarían atravesando a la niñez y la juventud en la actualidad y que podrían ser erradicados a partir de un replanteamiento de los contenidos educativos y de las prácticas cotidianas en el hogar. A través de estos discursos las escuelas waldorf buscan influir en la forma de comprender el mundo, y en este caso fundamentalmente a

la niñez y a la persona, dotando a los proyectos colectivos de creación de este tipo de escuelas de un sentido de existencia (Becker, 1982).

3.2 Las escuelas waldorf de Ingeniero Maschwitz

La antroposofía comenzaría a llegar a una audiencia más amplia a partir de la década de 1990. En la Argentina, el proceso de creación de escuelas antroposóficas presenta una distribución geográfica desigual y se concentró fundamentalmente en localidades que contaban con familias y docentes con posibilidades materiales de llevar adelante un proyecto educativo propio y una sensibilidad por desarrollar e involucrarse en este tipo de proyectos educativos. Además, como se podrá observar a partir de los casos que expondremos a continuación, la creación de escuelas waldorf y de otros espacios de socialización espiritual tendría como condición de posibilidad la creación de lazos y la coincidencia espacial entre actores con formación espiritual y un público dispuesto a valorarla. Uno de estos espacios de desarrollo de la pedagogía antroposófica fue la localidad de Ingeniero Maschwitz.

A principios de la década de 1990 Beatriz, una psicóloga y madre fundadora de la escuela San Miguel Arcángel, comenzó con un proyecto de antroposofía para la tercera edad que se desviaría hacia la creación de la Escuela Escuela waldorf A. Beatriz y su marido, que eran hijos de migrantes europeos que se habían establecido en la zona norte del Gran Buenos Aires, habían decidido, inicialmente, enviar a sus seis hijos a la escuela Rudolf Steiner porque en ella se enseñaba alemán. Allí entraron en contacto con la antroposofía, de la que no había oído hablar hasta entonces, y que les dio algunas respuestas a lo que hoy denomina su “búsqueda espiritual”. Al igual que el resto de las familias que enviaban a sus hijos a este tipo de escuela, Beatriz comenzó a formarse en antroposofía y en pedagogía waldorf en las reuniones de padres y grupos de estudio que organizaban los maestros. Cuando en 1968 se produjo un

conflicto entre distintos grupos de maestros y una maestra decidió, junto con un grupo de padres, comenzar con la escuela San Miguel Arcángel, Beatriz y su familia los acompañaron. Como la nueva escuela tenía una fuerte necesidad de maestros, Beatriz trabajó durante varios años como maestra en la nueva escuela, acompañó su proceso de formación y de crecimiento, y comenzó a dar clases en el seminario de formación de maestros hasta que decidió retirarse a principios de la década de 1990. Beatriz y su marido se mudaron, entonces, a Ingeniero Maschwitz en búsqueda de tranquilidad. Beatriz comenzó, entonces, con un proyecto de antroposofía para la tercera edad ligado a su deseo de retirarse del mundo laboral. Como muchas de las personas que participaban del grupo para la tercera edad llevaban a sus nietos al espacio, Beatriz comenzó a organizar una guardería que, con el tiempo, tomó la forma de un jardín y, conforme los alumnos crecían y pasaban de año, una escuela primaria.

Los primeros maestros de esta nueva escuela se habían formado o estaban cursando su formación en pedagogía waldorf, al igual que Beatriz, en las escuelas de Florida y Villa Adelina. Muchos de ellos habían comenzado su formación en pedagogía waldorf por ser ellos mismos padres y madres de estas escuelas. Otros, de generaciones más jóvenes, eran ellos mismos ex alumnos de este tipo de escuelas o eran maestros interesados en pedagogías alternativas, poco desarrolladas en la Argentina en ese entonces. El contacto y la socialización con la antroposofía se desarrollaría, entonces, a través de las escuelas donde muchos padres y maestros se formaban en la pedagogía waldorf para poder integrarse a los proyectos educativos existentes. Hasta la década de 1990, la socialización de la antroposofía se reducía a las familias involucradas en las pocas escuelas existentes. A partir de entonces, como veremos a continuación y en los próximos capítulos, varios agentes insatisfechos con el sistema educativo existente se acercaron a la pedagogía en búsqueda de otra mirada pedagógica. Este fue el caso de Valeria, una maestra que hoy tiene

44 años y que conoció la pedagogía waldorf por quien entonces era el novio de su hermana que había cursado sus estudios primarios y secundarios en la escuela San Miguel Arcángel. Cuando terminaron sus estudios secundarios tanto Valeria como Paula, su hermana, continuaron con el profesorado de primaria que complementaron con el seminario de pedagogía waldorf. Allí Beatriz las convocó para el proyecto de la escuela y, a pesar de lo lejano e inaccesible que les resultaba a ambas trabajar en Ingeniero Maschwitz, ambas decidieron incorporarse a la escuela. Paula se mudó rápidamente a Maschwitz y Valeria viajó durante varios años desde Florida para trabajar en la escuela.

El desarrollo y la ejecución de la idea de crear y sostener una escuela que ofreciera una pedagogía novedosa y holística en un barrio alejado, en ese entonces de características “rurales”, resultan fundamentales para la constitución de la escuela, entendida como proyecto colectivo (Becker, 1982). En un contexto en el que la antroposofía y la pedagogía waldorf eran muy poco conocidas, la emergencia de esta idea y, fundamentalmente, la convicción de los actores respecto de la factibilidad de fundar una escuela de estas características parecen haber estado ligados a sus propias experiencias y sus vínculos con otros actores que habían participado como padres, madres o maestros en las escuelas waldorf existentes, fundadas asimismo por medio del trabajo colectivo de familias y docentes.

Durante los primeros años de crecimiento de la escuela, la “etapa pionera” como la denominan los actores, ésta era pequeña: contaba con aproximadamente diez alumnos por curso y unos diez profesores que se repartían entre las tareas de docencia, administración y mantenimiento. En muchos casos, los maestros no cobraban un sueldo por varias de sus tareas, sino que encaraban parte su trabajo en la escuela como una suerte de “voluntariado”, una apuesta a que la escuela creciera, basada asimismo en su convicción respecto del carácter innovador y beneficioso para los

niños y la sociedad en general de expandir la oferta este tipo de pedagogía. Aquí nos encontramos con el segundo conjunto de actividades identificadas por Becker (1982) como necesarias para el desarrollo de proyectos colectivos: la presencia de los recursos materiales necesaria para el desarrollo del proyecto, la disponibilidad de tiempo y el desarrollo de fuentes de financiamiento. La escuela comenzó funcionando en la casa de Beatriz, luego la comunidad educativa alquiló una casa en el barrio de La Bota y, finalmente, a través de la donación de una familia ligada al movimiento Sai Baba que quería fundar una escuela, compraron el terreno en el que funciona actualmente la escuela en un barrio que en ese entonces estaba formado por grandes terrenos baldíos y que resultaba muy alejado del centro de Maschwitz y de la Panamericana.

“Los primeros años éramos muy poquitos maestros. Mi hermana tenía una F100 naranja pasaba y levantaba a alguno de los chicos. ¿Viste que ahora cuando llegas a la escuela hay un vagón adelante? Eso era el estacionamiento de la escuela, no estaba la tranquera de adelante. La escuela tenía todo un alambrado de campo, caído en un montón de lugares, y estacionábamos los cinco, seis autos que llegábamos ahí. Y al principio era sólo un casco de una casa quinta, y se empezó con lo que había. Después se construyó el jardín de infantes atrás, y ahora donde nosotras trabajamos a veces que lo llamamos el salón de euritmia, que en realidad es un multiuso, eso era como la casa, ahí habían habitaciones.” (Entrevista Valeria, 21/7/2016, casa en el barrio de La Bota)

Por otra parte, la escuela fue siendo construida y sostenida, como indicábamos, a partir del trabajo voluntario de familias y maestros que organizan varios eventos a lo largo del año para juntar plata para obras y arreglos, para cubrir cuotas de familias que no pueden pagarlas, y que trabajan en muchos casos en las obras de construcción. Sin embargo, esta

disponibilidad de donaciones y de trabajo voluntario para la materialización de este proyecto colectivo (Becker, 1982), no se desarrolló sin conflictos. De acuerdo con el relato de varios docentes que comenzaron a trabajar en la escuela durante su “etapa pionera”, la cantidad de trabajo por fuera del aula y de la preparación de las clases no remunerado que requería la construcción y el mantenimiento escuela y lo poco accesible que era el terreno donde funcionaba implicó en ese momento muchos maestros y maestras renunciaran al poco tiempo de unirse al proyecto. En ese sentido, cuando me relató su incorporación a la escuela y describió la forma en que trabajaban durante los primeros años Valeria expresaba:

“Yo en un momento la llamaba escuela golondrina, porque nadie se quedaba, todos pasaban y se iban porque, bueno, hoy no es tan fácil llegar, como va tanta gente, si ya te conocen te levantan en Panamericana. Pero antes nadie quería venir, porque te tenías que tomar un colectivo, otro colectivo, caminar 12 cuadras, en el barro. Y después los sueldos no son guau, y menos años atrás.”
(Entrevista Valeria, 21/7/2016, casa en el barrio de La Bota)

De acuerdo con el relato de Valeria, quien, como indicábamos, trabaja en la escuela casi desde sus comienzos, la audiencia (Becker, 1982) de la escuela se fue ampliando y modificando a medida que el proyecto educativo crecía. Valeria describe la primera etapa de la escuela como de un ambiente pequeño, “familiar”, en el que todos se conocían, y que integraba a familias que ya vivían en el barrio con las primeras familias que se mudaban a Maschwitz desde Buenos Aires o desde barrios más urbanizados:

“Entrevistadora: ¿Y en ese momento cómo eran las familias que llegaban a la escuela?”

Valeria: Al principio era un poco la gente que ya estaba acá. Se daba como esa mezcla entre algún niño del barrio y algunas de las personas que recién se venían a vivir acá. No sé si eran “waldorf”, creo que no, creo que era gente que se había venido a vivir acá, o que vivía en Loma Verde, o que por alguna característica buscaba algo distinto, de lo que podía ofrecer la educación tradicional.” (Entrevista Valeria, 21/7/2016, casa en el barrio de La Bota)

El crecimiento demográfico que atravesaron Maschwitz y sus localidades vecinas a partir de la década de 1990 implicó la llegada de numerosas familias e individuos que, tenían o tendrían en poco tiempo hijos en edad escolar. Este movimiento demográfico provocó una creciente demanda de espacios de consumo y de servicios, entre ellos, escuelas. Así, a partir de los 2000 la demanda de vacantes en la Escuela waldorf A y en el resto de las escuelas de la localidad aumentaría considerablemente. Además, a partir de esta década, se crearon numerosas escuelas privadas en la zona. A principios de los 2000 la Escuela waldorf A abrió el nivel secundario, y desde entonces es conocida por tener pocas vacantes y una importante lista de espera de ingresantes. Este crecimiento demográfico, junto con la llegada de familias sensibilizadas e interesadas por una pedagogía alternativa, implicaron una nueva ampliación de la “audiencia”, en este caso formada por individuos y familias con un interés potencial por este tipo de propuesta educativa (Becker, 1982).

Como veremos en el próximo capítulo, algunas de estas familias que conocían este tipo de escuelas estaban interesadas en ellas por su orientación artística y espiritual, otras, desencantadas con las instituciones educativas convencionales, buscaban algún tipo de pedagogía “alternativa”, y un tercer grupo de padres llegaron aconsejados por conocidos frente a las dificultades que encontraban en las escuelas “tradicionales” para lograr una educación “adecuada” para hijos que

presentaban diferentes problemas de aprendizaje. Esta orientación por una pedagogía alternativa y holística no tendría lugar sin conflictos y dudas por parte de los propios actores respecto de los “buenos” resultados de la misma. Muchas parejas involucradas actualmente con este tipo de escuelas a las que entrevisté, de hecho, recordaban haber tenido opiniones encontradas cuando tenían que decidir en qué tipo de escuela anotar a sus hijos. Uno de estos casos fue el de un arquitecto de 50 años que llegó a Maschwitz en el año 2000 con su esposa, una artista plástica y profesora de pintura que había hecho la primaria en una escuela antroposófica, y sus dos hijos:

“Yo tenía prejuicios. [Mi esposa] me dijo ‘yo soy ex waldorf y quiero ser maestra de arte de la escuela waldorf de Maschwitz pero vos me tenés que apoyar porque una vez que entras yo necesito apoyo de la familia’. Ni loco. ‘Y los chicos yo quiero que vayan a escuela waldorf’, ni loco. Definitivamente no la conocía porque la verdad que está buenísima, como educación es increíble (...) para mí el núcleo central es que la escuela waldorf educa a un ser humano completo, cuerpo, alma y espíritu, y eso te hace avanzar por caminos que la escuela tradicional no los tiene, porque el camino de la escuela tradicional no es completo, es como la medicina, la medicina tradicional no es completa, porque cura el cuerpo físico, y el cuerpo físico no es el ser humano completo, entonces desde ese lado se queda muy incompleta, y con la educación pasa lo mismo para mí. Entonces desde esa raíz, del puente entre lo espiritual y lo físico que vincula la antroposofía me parece alucinante, no hay forma de poder convencerme de que no sea esa la educación de los chicos.” (Entrevista Santiago, 19/5/2017, oficina en Paseo Mendoza)

El progresivo aumento de la audiencia (Becker, 1982) de las escuelas antroposóficas llevó a la creación de nuevas escuelas, o “impulsos antroposóficos” como los denominan los actores, por parte de docentes y familias atraídos por este tipo de pedagogía:

“Y Maschwitz es uno de los lugares donde más se han hecho barrios privados. La zona donde están esos barrios era todo tosquera, no valían nada, por eso todos esos barrios tienen lagunas, tuvieron que sacar (agua) para poder levantar. Entonces, bueno, la escuela quedaba ahí en el límite. Y claro tanto barrio, tanto barrio, se necesitan escuelas y la escuela empezó a crecer, a crecer, a crecer, y ahora se abrieron otras, hay otros impulsos, está la Escuela waldorf B, ahora abrió la Escuela waldorf C, pero en un momento la escuela no daba abasto de las vacantes, porque hay mucha más demanda de lo que se puede ofrecer.” (Entrevista Valeria, 21/7/2016, casa en el barrio de La Bota)

La transformación demográfica del barrio, el crecimiento de la escuela y el hecho de que fuese arancelada, trajo aparejado un proceso que muchos describen como de “elitización” de la escuela, vinculado con la creciente integración en la misma de las familias de sectores medios y altos que llegaban al barrio, y la progresiva exclusión de las familias “del barrio”. Así, varios de los actores vinculados con la pedagogía waldorf muestran una preocupación por el carácter de “burbuja” que progresivamente van adquiriendo las escuelas, desligadas de otros ámbitos de sociabilidad del barrio, la sobrerrepresentación que tienen las familias de ingresos altos entre los alumnos, y la incapacidad de varias familias interesadas en la pedagogía en poder inscribir a sus hijos e hijas en estas escuelas. Varios de los interlocutores que tuve en mi trabajo de campo describirían esta situación en términos de “elitización”. En ese sentido, Silvia, una de las

maestras fundadoras de la escuela cuya trayectoria se desarrollará en el próximo apartado afirmaba:

“Las escuelas waldorf se transformaron en escuelas de elite. Hay mucha demanda, al final solamente terminan entrando los que la pueden pagar. Y es algo que pasa también en Europa. Yo hay algo en esta maestra espiritual que yo sigo, una de las características principales es la compasión, hay algo que yo veo que se pierde, porque en función de que la cosa funcione y tener el mejor maestro de alemán y el mejor euritmista perdés esa compasión por esa familia, que ves un niño que lo que necesita es eso y vos le decís que no porque no hay vacantes o porque no lo puede pagar. De hecho lo que vino a ofrecer Steiner fue un modelo de organización social nuevo que es lo que no se pudo plasmar en el mundo porque medicina antroposófica hay, agricultura biodinámica hay, escuelas waldorf hay un montón y una sociedad que se organice bajo esos principios no.”
(Entrevista Silvia, 23/10/2017, centro holístico Áurea)

A principios del 2017 Florencia, actualmente profesora en una de las escuelas de la zona, cuya trayectoria será analizada en el próximo capítulo, coincidiría con esta evaluación:

“A la escuela no van los chicos del barrio ¿por qué no van? No pueden. El sueldo docente, no llega todavía, pero la idea es que el que está todo el día llegue a 20 mil pesos. Si la tuviera que mandar [refiriéndose a su hija] no la puedo mandar, no puedo pagar el aporte. El jardín está como 6 mil pesos. Los maestros tenemos la posibilidad de pedir una beca, de pagar la mitad. ¿Y si yo no quiero, porque creo en la escuela, porque hago el esfuerzo? No puedo, porque tengo que pagar el alquiler... o sea, y para mí es loco que siendo docente de ahí yo no puedo mandar a

mi hijo a esa misma escuela. Más allá de que la idea es que los docentes paguen menos, al principio hasta no pagaban, no se puede no pagar. Está muy desfasado. Y un poco la sensación de... ¿a los hijos de quién estamos educando? Una pregunta que es ideológica, sí, es ideológica, ahí la antroposofía viene a salvarme, bueno estoy acá por algo, trabajo con esta gente por algo, por algo anterior ¿no? Entonces entregarme también a esa tarea y hacer lo mejor que pueda de mí. Pero bueno son también preguntas que aparecen.” (Entrevista Florencia, 24/2/2017, casa en el barrio La Bota)

El crecimiento de las escuelas waldorf no siguió, entonces, algunas de las direcciones que sus creadores habían proyectado para ellas, como la posibilidad de constituirse como espacios de integración de niños y familias de diferentes sectores sociales. En el capítulo 5 se vinculará esta problemática con parte de los repertorios morales (Noel, 2013) que son socializados en las escuelas antroposóficas. Por otra parte, el crecimiento de las escuelas waldorf de la zona llevaría a la distinción entre un público “waldorf”, que implica el involucramiento de toda la familia con la antroposofía y los lineamientos de su pedagogía así como el trabajo para el crecimiento y mantenimiento de las escuelas; de un público que inscribiría a sus hijos en este tipo de escuela por “moda” y que no se involucra con el aspecto comunitario de creación y de gestión que propone este tipo de pedagogía:

“Muchos que vienen buscando algo alternativo después tal vez no quieren comprometerse, porque vos en la escuela waldorf no solo pagas un aporte sino después viene la peña, haces una empanada, pagás la entrada y te comprás tu empanada. O sea, para alguien de afuera estos son tarados, es de locos. Y bueno, la gente después no se quiere comprometer. Es como el amor y el enamoramiento, cuando estás enamorado ves lo que querés ver,

cuando pasa el tiempo tenés que amar de verdad. Con la escuela pasa lo mismo, llegan y se enamoran, doy oro y moro porque mi hijo esté acá. Después como, para mí, no hay desde la escuela una gran exigencia, entonces me voy adormeciendo y de repente me harté de que me pidan de todo. Y la escuela waldorf tiene todo eso. Entonces son muchas cosas, el aspecto pedagógico, el aspecto económico social, la conciencia de cada uno de nosotros...” (Entrevista Valeria, 21/7/2016, casa en el barrio de La Bota)

A partir del 2000 se produjo, entonces, un crecimiento de los alumnos y familias involucrados con la pedagogía antroposófica que implicó la socialización de estos actores con la antroposofía a través de espacios de formación y de participación para padres y madres. La escuela fue además el epicentro en el que se crearon los lazos sociales y los procesos de formación que habilitarían el desarrollo de nuevos proyectos e instituciones influenciadas por la cosmovisión antroposófica.

En 2008 comenzó a funcionar en la escuela un seminario de pedagogía waldorf donde no sólo se formaban los maestros y profesores que llegaban a trabajar a la escuela, sino también padres y madres interesados en conocer y experimentar la antroposofía. La gran participación de los padres y madres en comisiones, reuniones y eventos implicó una importante difusión de la antroposofía entre los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz que se cristalizó en el desarrollo de proyectos más pequeños vinculados a la antroposofía y a la pedagogía waldorf. Uno de ellos fue el Jardín de infantes waldorf A, fundado a principios de los 2000 por dos maestros del la Escuela waldorf A que decidieron separarse del proyecto, y otro el jardín Las Lechuzas, fundado por una mujer joven, que sería luego el proyecto sobre el que se apoyaría la segunda escuela primaria waldorf de la zona. Asimismo, varias mujeres, algunas de ellas maestras, que se formaron en el seminario de pedagogía antroposófica

organizaron guarderías y jardines maternos en las que cuidan a niños de menos de 3 años, la mayoría de ellos provenientes de familias waldorf, y desarrollan actividades de influencia antroposófica.

En 2013 se produciría un nuevo salto cuantitativo y cualitativo en el proceso de difusión de la antroposofía en Ingeniero Maschwitz con la creación de la Escuela waldorf B por parte de un grupo de familias ya involucradas con la pedagogía waldorf y otros individuos vinculados a la antroposofía a través de escuelas o la Sociedad Antroposófica que captaron que el creciente interés por la esta pedagogía que no se correspondía con una oferta suficiente de vacantes de las escuelas existentes. Este problema de falta de matrícula aparecía como particularmente significativo en Ingeniero Maschwitz donde habían proliferado las guarderías y jardines de infantes antroposóficos pero no así las escuelas primarias. Este grupo de individuos se reunió durante dos años para la organización de la escuela. Muchos de ellos ya habían estado involucrados en las escuelas existentes y el grupo recurrió a maestros y familiares de otras escuelas para conocer las necesidades y dificultades que involucra la fundación de una escuela de estas características. El grupo comenzó a reunirse en 2010 primero mensualmente y luego semanalmente y proyectó la creación de una escuela que comenzó a funcionar en 2012 con 12 niños, la mayoría provenientes del jardín Las Lechuzas. Durante los primeros tres años la escuela funcionó en el mismo terreno en el que funcionaba el jardín de infantes Las Lechuzas, en el barrio de La Bota. Ambas instituciones compartían el terreno que había comenzado a ser alquilado por las maestras que llevaban adelante el jardín de infantes. Allí, al igual que en la Escuela waldorf A, la construcción de la escuela estuvo ligada al trabajo voluntario de familias y maestros que fueron armando aulas a medida que la escuela crecía y los niños y niñas pasaban de grado por medio de donaciones y de dinero recaudado a través de ferias, rifas y peñas organizadas a lo largo del año. Ya desde el inicio, las familias fundadoras

de esta escuela se habían propuesto obtener un terreno propio, por lo que la construcción de las aulas se realizaba con la mayor cantidad de materiales que pudiesen ser relocalizados. Unos años más tarde, las maestras fundadoras del “impulso” Las Lechuzas decidieron unir el jardín a la escuela primaria. De esta forma, en 2016 la escuela contaba con nivel inicial y primario. En 2014 los padres y maestros fundadores lograron comprar un terreno en el barrio La Cañada, junto a una granja biodinámica en Escobar, para construir definitivamente las aulas, la secretaría y el domo que oficia de SUM de la escuela antes del comienzo del ciclo lectivo de 2015. Además, luego de iniciado el nivel primario convocaron a un nuevo grupo de padres y de maestros que se dedicaría a proyectar y organizar el nivel secundario que comenzó a funcionar en 2018 y cuyas aulas fueron construidas un año antes.

El crecimiento del movimiento de escuelas waldorf en Ingeniero Maschwitz continuaría cuando en 2013 se formó un otro grupo de padres que proyectó la creación de otra escuela primaria frente a la falta de vacantes, que persistía a pesar de la creación de la Escuela waldorf B. Estas familias enviaban a sus hijos al Jardín de infantes waldorf A, y se organizaron para crear la Escuela waldorf C que abrió en el año 2016 con un primer grado. Al igual que la Escuela waldorf B, durante el primer año la escuela funcionó en un terreno alquilado en el barrio de La Bota y al año siguiente se mudó a un terreno con cuyo dueño acordaron la compra futura cuando hubiesen obtenido el dinero para ello. En 2017 abrieron un nuevo primer grado, continuaron con el segundo grado del grupo inicial y construyeron un aula de euritmia. Al igual que en las otras dos escuelas, la construcción de la Escuela waldorf C contó con información y apoyo de las comunidades educativas del resto de la escuelas, y requirió de la participación y el trabajo voluntario de familias y maestras que organizaron la presentación de la escuela frente al Ministerio de Educación, construyeron aulas, restauraron muebles, cosieron los

delantales de alumnos y maestras, y organizaron eventos para recaudar fondos. Así, el progresivo crecimiento de las escuelas fue el resultado de una serie de vínculos interpersonales que dieron lugar a la formación de una red cada vez más amplia de docentes, padres, madres y alumnos de las escuelas antroposóficas que contribuyen con el crecimiento de estas instituciones a través de la propia experiencia y a través de la participación en eventos de recaudación de fondos.

La influencia de la antroposofía a nivel local fue más allá de plano educativo y comenzó a plasmarse en organizaciones económicas y culturales que ampliaron el papel de la antroposofía en la sociabilidad del barrio. Dos de estos espacios, fuertemente ligados entre sí, fueron la banca social Inti Huara, fundada por padres y madres del Jardín de infantes waldorf A con distintas experiencias laborales en el ámbito financiero local e internacional⁶⁵, que comenzó a organizar préstamos comunitarios a emprendedores y escuelas de la zona, y el Paseo Mendoza, construido como se indicó en el capítulo 2 por varias de estas familias con el objetivo de ampliar la oferta de espacios comerciales y culturales en el barrio. Ambos proyectos buscaron aplicar de forma práctica la teoría de la trimembración social de Rudolf Steiner. Ésta plantea un esquema de ordenamiento social basado en la concepción de lo político y lo económico como esferas autónomas y cooperativas que deberían guiarse por determinados principios: la cultura por la libertad, la política por la igualdad y la economía por la fraternidad⁶⁶. El contacto de padres y alumnos con la cosmología antroposófica (Riera, Saccol & Wright, 2018)

⁶⁵ Para un análisis de las actividades de Inti Huara y de un caso de préstamo “espiritual” ver Funes (2016a).

⁶⁶ Para la antroposofía, la vida social se compone de tres esferas que están regidas por diferentes valores y deben ser, por ello, autónomas: la esfera de la vida cultural y espiritual debe regirse por la libertad, la esfera política por la igualdad y la esfera económica por la fraternidad. Así, Steiner defendía la autonomía de la ciencia, la educación y la religión de la influencia del Estado y del poder económico, ya que sólo por medio de la iniciativa individual se podría lograr la libertad y el correcto desarrollo de las personas. En el ámbito de lo político defendía la democracia limitada por la garantía de los derechos que asegurasen la igualdad (Stahel, 2013).

influiría asimismo en proyectos sociales de formación para familias locales de bajos recursos⁶⁷.

Como se puede apreciar en la descripción anterior, el crecimiento y la consolidación de las organizaciones de influencia antroposófica en Ingeniero Maschwitz puede ser entendido como el producto de la cooperación entre personas (Becker, 1982) socializadas en la antroposofía e interesadas por el desarrollo de proyectos educativos y sociales alternativos y orientados a un desarrollo holístico de las personas. Esta creciente red antroposófica (Riera, Saccol & Wright, 2018) implicó un crecimiento de la socialización de la antroposofía no sólo entre los niños y jóvenes sino también entre muchos de los padres que eligieron este tipo de pedagogía para sus hijos. En todas las escuelas los maestros organizan charlas y cursos para padres a través de los cuales les acercan, de manera teórica y práctica, las bases de la pedagogía waldorf. Asimismo, muchos de los padres y madres participan de comisiones a través de las cuales se gestionan y mantienen las escuelas. Estos espacios se constituyen también como espacios de socialización en los que se generan proyectos que involucran la cosmovisión antroposófica del hombre y de la sociedad.

Asimismo, en términos de Becker (1982), el crecimiento de la red antroposófica producto del trabajo de cooperación de una gran cantidad de personas, trajo aparejados conflictos, tensiones y desacuerdos acerca de la misma definición de aquello que es antroposófico. En su referencia a las escuelas y jardines de infantes de la zona, las familias y docentes involucrados con las escuelas waldorf suelen hacer dos tipos de distinción. En primer lugar, diferencian a los “impulsos” educativos “de influencia

⁶⁷ Uno de estos casos es la asociación civil “La Providencia”, un proyecto de formación educativa, en “labores” y “oficio” que organizaron una maestra waldorf y su familia en la localidad de Garín. Esta iniciativa crecería hasta formar un jardín de infantes propio en el que trabajaban voluntariamente otras maestras y madres de las escuelas waldorf de la zona. La organización se financiaría a través del aporte de individuos y organizaciones de la red antroposófica como la empresa Hausbrot (ver nota n°61) y la escuela Escuela waldorf A, y del apoyo de la Municipalidad de Escobar (“Impulso antroposófico. Cuidando la semilla”, 2009).

antroposófica”, aquellos fundados por maestros y, por lo tanto, “privados”, de las “verdaderas” escuelas waldorf, creadas, como indica la pedagogía, por un colectivo de padres, madres, maestros y maestras. De esta manera, maestros y familias actualizan los acuerdos existentes acerca de qué características definen a la pedagogía antroposófica y la diferencian de otros tipos de pedagogía (Becker, 1982). En segundo lugar, los actores involucrados con la pedagogía waldorf en general, diferencian estos proyectos educativos de lo que denominan como la “educación tradicional”, término que engloba en general a todos los sistemas educativos no waldorf o no “alternativos”, como el sistema Montessori⁶⁸.

El crecimiento de las escuelas antroposóficas fue, entonces, el producto del crecimiento de un público interesado por formarse o educar a sus hijos en este tipo de pedagogía. El interés por ella presenta diferentes motivaciones: la orientación por una pedagogía que valora positivamente el desarrollo artístico y espiritual, un desencanto con las instituciones educativas que denominan “tradicionales”, y la necesidad de una pedagogía que diera respuesta a determinadas dificultades cognitivas. Entre estas personas comenzaría entonces a delinearse una identidad asociada a la pedagogía y, como se desarrollará en el próximo capítulo, a distintas prácticas identificadas con un estilo de vida alternativo. El involucramiento de varias de las familias en la comunidad escolar a través de la participación en actividades de recaudación de fondos o de comisiones que mantienen la estructura de las escuelas, llevó a un proceso de socialización de la antroposofía en un público cada vez mayor. Esta

⁶⁸ La pedagogía Montessori fue creada por una médica italiana a principios del siglo XX. Esta pedagogía presenta ciertas similitudes con la pedagogía waldorf como la valoración del juego libre y del movimiento durante los primeros años de vida, y la transmisión de conocimientos a partir de ejemplos y de casos concretos (Montessori, 1947). De acuerdo con la Fundación Argentina María Montessori existen en la Argentina 10 jardines de infantes de esta pedagogía doce escuelas Montessori de gestión privada y dos jardines de infantes públicos que trabajan con la pedagogía. Al igual que las escuelas waldorf, pocas de estas escuelas cuentan con todos los niveles educativos y se distribuyen en barrios de sectores medios de la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores, especialmente en la zona norte del Conurbano Bonaerense (Olivos, Florida, Tigre, Luján), y en la provincia de Santa Fe.

orientación se enmarca en lo que muchos actores denominan como un proceso de “búsqueda espiritual” y que involucra la práctica y la formación en alguna disciplina espiritual estilo Nueva Era. La coincidencia, entonces, de estos individuos en un mismo espacio dio lugar a la formación de una sociabilidad sensible al desarrollo de prácticas espirituales y a la proliferación de espacios e instituciones que ofrecieran este tipo de prácticas: centros de meditación, clases de yoga, medicina antroposófica, terapias florales; así como bienes de consumo asociados a dicha sensibilidad.

3.3 El circuito espiritual

El circuito de prácticas, disciplinas e instituciones espirituales de Ingeniero Maschwitz no se reduciría entonces a los espacios antroposóficos si no que involucra espacios que difunden, a través de la venta de objetos y la oferta de cursos y de terapias, otras disciplinas espirituales. En este apartado se describirá el proceso de conformación de tres de estos espacios y su vínculo, mediado por los lazos entre los actores sociales, con la red antroposófica.

Además de una oferta de escuelas antroposóficas proporcionalmente mayor a la de otras localidades de la Región Metropolitana de Buenos Aires y otras provincias argentinas, la oferta espiritual de Ingeniero Maschwitz incluye centros holísticos, espacios de difusión de religiones orientales y comercios especializados en objetos marcados espiritualmente, muchos de los cuales fueron creados por, y a los cuales asisten, individuos vinculados a la pedagogía antroposófica. La descripción de la oferta espiritual de estos espacios y de las trayectorias de quienes los crearon y gestionan en la actualidad nos permitirá analizar la manera en que las subdisciplinas de la antroposofía, como la pedagogía waldorf, están integradas en un circuito más amplio de disciplinas, prácticas e instituciones espirituales. Un análisis detallado de los procesos de creación de los espacios que ofrecen

actividades espirituales y prácticas orientadas a un bienestar holístico en Ingeniero Maschwitz nos permitirá delimitar la red de sociabilidad, es decir, la trama de vínculos interpersonales y de procesos de socialización de la espiritualidad, que ha habilitado la constitución de esta “geografía espiritual”. En este apartado describiremos la oferta de bienes y servicios y las trayectorias de formación de los creadores de tres centros orientados a la difusión de actividades espirituales y orientadas a un bienestar holístico: Áurea, Tesoros de la Naturaleza y Dhammapada Dojo Zen.

3.3.1 Áurea

Áurea⁶⁹ es un centro de actividades que desde 2004 ofrece clases de prácticas espirituales y terapias alternativas: yoga, astrología, masajes, chamanismo, constelaciones familiares; actividades artísticas y lúdicas como circo, danzas, canto y pilates; cuenta además consultorios "holísticos" donde distintos especialistas en medicina ayurvédica, osteopatía, homeopatía, psicoterapia y memoria celular atienden a sus pacientes. Asimismo, en la entrada del centro hay en venta objetos asociados al yoga, a la meditación y a una estética asociada a un estilo de vida espiritualizado: ropa hindú, sahumeros, esencias, tinturas madres, oleos, música para meditación y materiales para practicar yoga. El centro se define en su página web como un "espacio de armonía y bienestar. Disciplinas y prácticas terapéuticas, sustentables, de desarrollo de conciencia y vitalidad".

Cada actividad es llevada a cabo por especialistas en disciplinas espirituales y terapias alternativas que alquilan el espacio a su dueña, Silvia; una mujer de 58 años que creció en la ciudad de Buenos Aires, se formó y trabajó como maestra, formó parte de la fundación de la Escuela waldorf A y se formó en terapia curativa, en ayurveda y en yoga. Luego de terminar sus estudios secundarios en el Colegio Universitario Carlos

⁶⁹ Ver Imágenes Capítulo 3.

Pellegrini, Silvia comenzó a estudiar medicina llamada por lo que denomina un “impulso a ayudar a sanar”. Luego de estudiar un año abandonó la carrera y se dedicó a formarse en danza. En 1982 se mudó con su entonces pareja a Mallín Ahogado, en la Patagonia. Tuvo dos hijas, hizo el magisterio y trabajó en escuelas de la zona. A principios de la década de 1990 decidió volver a Buenos Aires. Como ya no quería vivir en la ciudad, buscó una quinta para alquilar o para comprar en los alrededores de la ciudad. Estaba por reservar una casa quinta en Del Viso cuando una conocida le contó que en Maschwitz habían quintas y que una mujer que estaba comenzando con una escuela “alternativa”. Movilizando un lenguaje propio de sociabilidades espirituales, sobre el que volveremos en el capítulo 5, Silvia sostiene que cuando conoció a Beatriz “intuyó” que ese era su lugar y compró una casa al lado de la escuela.

Al principio, describe, la escuela no estaba registrada y era “un cuartito con Beatriz y dos nenes”. Con el tiempo comenzaron a llegar nuevas familias y al año siguiente de que su hija comenzara primer grado ya habían organizado un jardín con 20 chicos y los primeros tres niveles de la escuela primaria. Cuando anotó a sus hijas, Beatriz la invitó a las lecturas sobre antroposofía que se realizaban los días jueves en la misma escuela. Comenzó entonces a asistir a estos encuentros, luego tomó una suplencia en el jardín de infantes y, finalmente, se dedicó durante varios años a la dirección de la escuela.

Silvia describe su trabajo en la escuela y su acercamiento con la antroposofía como una “unión de varias partes suyas”, es decir, como un espacio en el que encontró la posibilidad de desarrollar tanto su orientación por la espiritualidad como su formación como docente. Silvia había comenzado a desarrollar un estilo de vida definido por un “camino espiritual” cuando comenzó a dedicarse a la danza. Antes de irse a Mallín Ahogado había tomado clases de yoga, de tai chi y se había hecho vegetariana. Mientras vivía en el sur formó parte de un grupo de

alimentación orgánica, que era en ese entonces, según recuerda, algo extraño, “como “hablar en chino”, y se acercó a un grupo franciscano de la iglesia católica atraída por un “llamado a la vida contemplativa” (Entrevista Silvia, 23/10/2017, centro holístico Áurea). Luego de comenzar a trabajar en la Escuela waldorf A cursó el seminario de pedagogía curativa en la Fundación San Rafael y continuó formándose en pedagogía antroposófica en los grupos de padres y de lectura de la escuela.

En 2004 decidió irse de la escuela ya que su trabajo le demandaba mucho tiempo y mucho del trabajo que realizaba en la escuela, como describíamos en el apartado anterior, no era remunerado. Silvia se asoció a otra mujer y juntas abrieron un centro de actividades holísticas, al que llamaron Áurea, en una casa alquilada en el pueblo de Maschwitz. Ambas conocían a varios profesionales y especialistas en terapias alternativas que vivían en Maschwitz pero trabajaban en otros barrios debido a la falta de espacios para desarrollar ese tipo de oferta en la localidad. Asimismo, conocían la existencia de demanda para este tipo de actividades en su entorno social. Al año siguiente, su socia decidió separarse del proyecto y Silvia continuó llevándolo adelante sola. En 2007 se enteró que una de las casas que había visto en 2004 y no había alquilado porque estaba en un terreno demasiado grande, estaba a la venta y que el terreno había sido loteado. La casa había sido el casco de una estancia que ocupaba varias de las manzanas que componen en la actualidad el barrio de La Bota, y en la década de 1970, según me comentaron varios de los nuevos vecinos de Ingeniero Maschwitz, fue ocupada por una pareja que organizó una comunidad alternativa y ofrecía retiros espirituales que culminó con un escándalo ligado a las disputas entre sus miembros. Silvia decidió vender su casa en el terreno contiguo a la Escuela waldorf A, y comprar esta casa en La Bota para vivir y para que funcionara Áurea. Según relata Silvia, en ese momento, el barrio de La Bota era considerado “las afueras” de Maschwitz, sin embargo, el “estar lejos” no implicó una reducción del

público de las actividades del centro. Muchas de las personas que participan de su centro están también vinculadas a las escuelas antroposóficas, aunque no todas (Entrevista Silvia, 23/10/2017, centro holístico Áurea). Ello da cuenta de su participación en una red de disciplinas, prácticas e instituciones espirituales que forma parte de un circuito mayor.

Desde entonces, Silvia administra Áurea y continuaría con su proceso de “búsqueda espiritual” a través de la práctica y la formación en diferentes disciplinas. Al igual que otros actores de la localidad, Silvia se formaría en yoga, en yogaterapia en un instituto privado de de San Isidro, y en ayúrveda con un médico ayurvédico en una formación organizada en su casa. Actualmente dicta clases de yoga y organiza viajes a la India junto con un guía de turismo indio que conoció cuando hizo su primer viaje para visitar el Ashram de su maestra espiritual, Amma. Silvia reúne todos los años un grupo de entre nueve y once personas que viajan en el mes de febrero. Al igual que el resto de las actividades que ofrece Áurea, el viaje ofrece distintas actividades a través de las cuales las personas pueden “ir hacia adentro” de acuerdo con el “camino” que estén realizando (Entrevista Silvia, 23/10/2017, centro holístico Áurea). El viaje incluye vistas a ruinas, 3 días en el Ashram de Ama, tres días en un resort ayurvédico, unos días en Dharamasala, una ciudad en el Himalaya indio donde vive el Dalai Lama.

3.3.2 Tesoros de la Naturaleza

Otro de los espacios orientados a la difusión de terapias alternativas y prácticas espirituales, fundado por una especialista en reiki y terapias con piedras, Liliana, es el negocio Tesoros de la Naturaleza⁷⁰, ubicado en el Paseo Mendoza y especializado en la venta de piedras y otros objetos de decoración utilizados con fines terapéuticos como lámparas de sal, música

⁷⁰ Ver Imágenes Capítulo 3.

para relajación, libros sobre las propiedades energéticas de las piedras e imágenes de chacras. El local fue abierto por Liliana, una mujer de 61 años, que llegó a Maschwitz a mediados de la década de 1990 para que sus hijos, que habían estudiado en la escuela San Miguel Arcángel, pudiesen terminar sus estudios en la Escuela waldorf A. La familia de Liliana fue una de las familias “pioneras” de esa escuela, y fue allí donde surgió su interés por las capacidades terapéuticas de las piedras, especialidad en la que luego se formaría. Liliana ya había tenido contacto con las terapias alternativas cuando practicaba yoga en la década de 1980, cuando se practicaba, según ella, “puertas adentro”⁷¹, y se había formado en reiki con distintos maestros (Entrevista Liliana, 19/5/2017, consultorio en Paseo Mendoza). Durante una de las ferias que organizaban en la escuela para juntar plata Beatriz le sugirió que vendiera piedras porque a las madres y padres podrían gustarles. Liliana trabajaba en ese entonces como maestra en una escuela “tradicional”, a pesar de que había elegido la pedagogía waldorf para sus hijos consideraba que la formación de los seminarios locales no era suficiente y por esa razón prefería no ser maestra waldorf. Liliana comenzó entonces a vender piedras en las ferias de la escuela, primero donaba la ganancia a la escuela y con el tiempo comenzó a cobrar una comisión que luego utilizaba para pagar las cuotas de la escuela de sus hijos. Con el tiempo, comenzó a investigar sobre las “propiedades terapéuticas y curativas” de las piedras. Esta tarea le representó bastante dificultad, según indica, porque en ese momento no había Internet y había poca bibliografía disponible. La observación de las

⁷¹ La historia argentina cuenta con una importante tradición de regulación de la legitimidad y la difusión de prácticas religiosas heterodoxas (Wright, 2008). La descripta difusión del ocultismo y del orientalismo desde principios del siglo XX fue acompañada de discursos de acusación y sospecha, y de búsquedas de regulación y hasta de censura por parte del Estado y de la sociedad civil desde principios del Siglo XX (Bubello, 2010). Por su parte, la emergencia de los Nuevos Movimientos Religiosos a partir de mediados del siglo XX dio lugar a una serie de discursos y de movimientos antisectas que utilizaron el argumento del “lavado de cerebro” para desacreditar prácticas religiosas y espirituales heterodoxas en el espacio público (Soneira, 2005). Para un análisis detallado de los modos de regulación católico–seculares que contribuyeron a la generación de una imagen negativa de las religiones minoritarias en el sentido común argentino ver Frigerio (2002).

reacciones que las piedras provocaban en las personas la llevó a concluir que la gente “veía imágenes” en las piedras que le provocaban sensaciones, Liliana definió a esas “sensaciones” como “virtudes”, ya que nunca eran negativas (Entrevista Liliana, 19/5/2017, consultorio en Paseo Mendoza).

Mientras tanto, pudo entrar en contacto por medio de su marido con un mayorista de piedras. En una ocasión, una clienta le pidió piedras para “trabajar los chacras”. Si bien Liliana conocía el término, no sabía qué tipos de piedra podían ser y cuando preguntó en el mayorista le sugirieron ponerse en contacto con una mujer que tenía una escuela de “sabiduría de los cristales” (Entrevista Liliana, 19/5/2017, consultorio en Paseo Mendoza). Liliana quiso inmediatamente hacer uno de sus cursos pero tuvo que ahorrar durante un año para obtener los 500 dólares que costaba esta formación. Luego de realizar esta formación, Liliana comenzó a hacer “sanaciones con cristales” en su casa, terapia que atraía a numerosos consultantes, a muchos de los cuales conocía por la sociabilidad de las escuelas antroposóficas.

En 2006, Liliana fundó el local “Tesoros de la Naturaleza” en el entonces incipiente Paseo Mendoza, cuyos dueños conocía por la escuela de sus hijos, donde alquiló dos locales: uno en el que vende sus piedras y otro donde atiende y da talleres de sanación y alineación energética con cristales, formaciones en reiki, y talleres con piedras para chicos. Finalmente, en 2012 Liliana hizo una formación en medicina integrativa en la Universidad de Buenos Aires.

Liliana describe su propia trayectoria de formación en terapias con piedras, una de las tres terapias “vibracionales” junto con los cuencos y las flores, como parte de una apertura de la sociedad en general hacia este tipo de propuestas terapéuticas. En su experiencia, un indicador de este proceso de apertura fue la constatación de que los términos que antes eran particulares del pequeño ámbito de personas interesadas en terapias

que involucran cosmovisiones espiritualizadas sean cada vez más conocidos y utilizados por sus interlocutores. Liliana comenta que a diferencia del momento en que ella comenzó a interesarse por terapias con piedras, hoy las personas no tienen miedo, ni les resulta raro cuando habla de “sanación con piedras” o de “canales energéticos”, flores de Bach, chacras o mandalas.

3.3.3 Dhammapada Budismo Zen

Otro de los espacios vinculados a la espiritualidad en la localidad de Maschwitz es el dojo Dhammapada Budismo Zen⁷², un centro especializado en la transmisión del zen fundado por Federico, un hombre de 41 años que, luego de formarse en meditación y otras disciplinas vinculadas al budismo, decidió abrir un centro para enseñar tai chi, chi kung, kung fu, y para organizar meditaciones y talleres sobre budismo. Federico se crió en una familia atea, de padre de origen católico y madre judía, en un barrio de la localidad de Tigre. Luego de terminar la escuela en un colegio privado laico de San Fernando, estudió psicología, disciplina en la que estaban formados sus padres, en la Universidad de Belgrano. Fue ayudante de cátedra en la universidad y luego de recibirse atendió pacientes. Desde chico practicó kung fu, disciplina que comenzó a enseñar mientras estudiaba en la universidad. A pesar de que sus maestros de kung fu no integraban referencias al budismo en sus clases, Federico comenzó a sentir una inquietud por el costado religioso de estas disciplinas de origen oriental. Al notar este interés, su padre le regaló el libro “Siddharta”, de Herman Hesse, y luego un primo de su mamá, que trabajaba en un banco pero era un estudioso de religiones orientales y disciplinas esotéricas, fue formándolo a través de lecturas sobre budismo, taoísmo, hinduismo.

⁷² Ver Imágenes Capítulo 3.

Al igual que Liliana, Federico identifica una marcada diferencia entre el carácter público y abierto que tienen este tipo de disciplinas respecto de la década de 1980 cuando no sólo no había tanta gente interesada en ellas sino que además la falta de Internet y de bibliografía implicaba una gran dificultad para acercarse a estos temas. Como este primer maestro le otorgó sólo una mirada “teórica” sobre el budismo, Federico consideró que le hacía falta un acercamiento práctico a la disciplina. Así, mientras estudiaba psicología, comenzó a practicar meditación zen en distintos dojos de la Ciudad de Buenos Aires. Federico no se sintió identificado con la manera en que se transmitía el budismo en ninguno de los espacios que conoció dado que, en su opinión, éstos no integraban el budismo a la identidad local (Entrevista Federico, 21/4/2017, dojo en el barrio La Bota).

Federico se casó y se mudó a Villa La Ñata, en Tigre, donde organizó su propio centro de artes marciales y disciplinas orientales. Allí comenzó tímidamente a practicar y enseñar meditación en el marco de sus propias clases de artes marciales. Con el tiempo, identificó que existía una audiencia (Becker, 1982), es decir un público potencial, para la difusión de una mirada más religiosa y espiritual del budismo entre sus alumnos de kung fu, quienes comenzaron a pedirle que organizara cursos sobre budismo y prácticas de meditación. En 2010, luego de divorciarse de su esposa, Federico decidió mudarse a Ingeniero Maschwitz donde vivían muchos de sus alumnos de artes marciales. Muchos de ellos, además, eran padres en las escuelas waldorf de la zona e insistían en que si ofrecía sus clases allí tendría muchos alumnos. Federico, entonces, alquiló una casa con un quincho que remodeló para dar sus clases y, luego de tres años durante los cuales recibió cada vez más alumnos, materializó su propio dojo por medio de un crédito solicitado a la banca antroposófica Inti Huara, fundada por padres y docentes de una de las escuelas waldorf de la localidad, para comprar una casa quinta donde construir su casa y un

dojo. Actualmente, muchos de sus vecinos y amigos lo conocen como “Sifu”, nombre con el que se designa a los maestros de artes marciales.

Con el tiempo, la ecuación entre su dedicación a la psicología y su rol como maestro zen fue cambiando: cada vez se dedicaba más a la enseñanza de artes marciales, tai chi y chi kung y meditación que a atender pacientes. Eventualmente, Federico llegó a la conclusión de que, aunque oficialmente tuviera un título de maestro, estaba “obrando” como tal ya que estaba dedicando gran parte de su vida a la “transmisión del dharma”, es decir, el conocimiento y la práctica del budismo. Como su experiencia en los dojos de Buenos Aires no lo había convencido, Federico comenzó a investigar sobre procesos de “auto-ordenación, y encontró que éste había sido un procedimiento recurrente en el budismo. Federico, decidió entonces auto-ordenarse y darle un marco más formal a su grupo de alumnos y discípulos, al que denominó la orden del “Budismo del Río de la Plata”. Desde entonces Federico forma a otros maestros y tiene como proyecto la apertura de otros dojos de su sanga en Argentina y en otros países⁷³.

Si bien Federico define sus prácticas asociadas al zen como “religiosa”, y las diferencia de otras prácticas contemporáneas ligadas a las terapias alternativas y las disciplinas Nueva Era, su caso nos permite seguir rastreando el crecimiento de la oferta de prácticas espirituales Nueva Era y de religiones orientales de Ingeniero Maschwitz como el producto de los vínculos personales entre individuos orientados por este tipo de religiosidad (Entrevista Federico, 21/4/2017, dojo en el barrio La Bota). El hecho de que Federico llegara a Ingeniero Maschwitz, en parte, por conocer gente que vivía allí y que participaba de sus clases de chi kung, así como la compra y construcción de su dojo por medio de un préstamo de la

⁷³ La auto-ordenación de Federico como maestro budista será enmarcada y comparada, en el sexto capítulo, con otros procesos de formación espiritual para proponer una tipología de “buscadores espirituales” que recupere las características de los especialistas en este ámbito de la religiosidad contemporánea.

banca antroposófica Inti Huara, a la que también contactó por medio de sus alumnos, nos muestra el papel activo que cumple la sociabilidad que se construyó en ese barrio entre los individuos orientados por la espiritualidad Nueva Era y, como veremos en el próximo capítulo, por lo que definen como un “estilo de vida alternativo”.

3.4 La espiritualidad Nueva Era en las teorías del individualismo religioso

El análisis de la construcción de espacios de socialización espiritual de Ingeniero Maschwitz como procesos de cooperación nos permitió mostrar la influencia de los vínculos interpersonales entre individuos orientados por la espiritualidad Nueva Era en su difusión y crecimiento. El proceso de conformación de una red de personas e instituciones antroposóficas, alternativas y orientales en Ingeniero Maschwitz nos permite complejizar los análisis que han hecho un excesivo hincapié en el individuo atomizado como constructor de sus creencias y prácticas religiosas, y recuperar la trama social y los procesos de cooperación (Becker, 1982) que operan detrás de los procesos de circulación religiosa y espiritual (York, 1999; Hervieu-Léger, 2004; Mallimaci & Giménez Béliveau, 2007; De la Torre, 2006). Las trayectorias descritas en este capítulo, así como el trabajo de cooperación desarrollado por individuos interesados en la antroposofía y otras disciplinas espirituales nos advierte sobre la existencia de una trama social de apoyos, de construcción de racionalidades, grupos e instituciones que conforman la red de prácticas y disciplinas espirituales.

La unidad de las disciplinas, creencias y prácticas espirituales ha representado un problema para buena parte de los analistas que se han abocado al estudio de este tipo de religiosidad. Muchas de las investigaciones históricas, sociológicas y antropológicas sobre la espiritualidad Nueva Era remarcaron la dificultad que representan la falta de instituciones centrales, de doctrinas oficiales y de criterios de adhesión, para establecer los límites del objeto (Hanegraaff, 1996; Van Hove, 1999).

Una de las maneras en que esta dificultad fue sorteada ha sido a través de la identificación de una cosmovisión, un marco interpretativo o de sentido que atraviesa a las diferentes disciplinas, prácticas y espacios asociados a la Nueva Era (Carozzi, 2000; Frigerio, 2013; Teisenhoffer, 2008; De la Torre, 2008). De acuerdo con esta perspectiva, es la capacidad de rastrear analíticamente un conjunto de creencias compartido por distintas disciplinas, prácticas y terapias – como el yoga, el reiki, los registros akashicos o la astrología– lo que permite considerarlas parte de un fenómeno más amplio: el movimiento de la Nueva Era (Carozzi, 2000) o la espiritualidad contemporánea (Frigerio, 2016).

Otra de las dificultades que ha representado este tipo de para su comprensión sociológica está dada por el carácter efímero de las adhesiones de los actores a las prácticas y espacios Nueva Era. Ello ha llevado a identificar la espiritualidad con el avance del denominado individualismo religioso, asociado a los procesos de modernización de occidente (Hérvieu-Léger, 2004). Ésta se habría caracterizado por un proceso de pérdida de centralidad de las instituciones religiosas en la demarcación de la vida pública y cotidiana de los creyentes, y, en consecuencia, por la emergencia de un sujeto creyente que ya no estaría atado a las exigencias de las instituciones religiosas sino que podría elegir en qué creer dentro de un mercado religioso y de acuerdo con sus propias preferencias (Berger, 1977). Desde esta perspectiva se considera que los individuos serían capaces de componer sus propios sistemas de creencias por medio de múltiples combinaciones posibles entre las disciplinas y prácticas disponibles y de acuerdo con criterios individuales y utilitarios (Carozzi, 1999, 2000)⁷⁴. Estos tránsitos individuales serían, por su parte,

⁷⁴ El abordaje de las prácticas espirituales como prácticas individuales y utilitarias ha llevado en algunos casos a la reducción del fenómeno de la espiritualidad a un tipo de “consumo religioso” en el marco de un “supermercado espiritual” (Van Hove, 1999) en el cual las creencias y prácticas espirituales se vuelven bienes de consumo que son elegidos individualmente. En ese sentido, De la Torre ha afirmado que “por la vía del consumo, un individuo puede diseñar su propio menú creyente; mediante itinerarios de búsqueda de

posibles por el hecho de que el individuo ya no se vería obligado a obedecer las imposiciones doctrinales de las instituciones religiosas tradicionales y sus especialistas para conformarse como “creyente”. En su versión más extrema, estos abordajes parecieran afirmar que cada individuo es portador de una libertad religiosa absoluta y que puede, por esa razón, elegir dentro de un “mercado religioso” aquello que le resulta “adecuado” a sus necesidades subjetivas, sin ser influido por marco social alguno (Van Hove, 1999), sin establecer vínculos ni compromisos duraderos con ninguna institución o especialista, en un proceso de sacralización de la autonomía (Carozzi, 1999). Estos análisis han llevado, entonces, a descripciones que hacen un excesivo hincapié en lo individual y que dejaron de lado la influencia de los lazos sociales en la difusión de la espiritualidad Nueva Era.

En este capítulo se ha intentado, en cambio, abordar la construcción de espacios de socialización espiritual y las trayectorias de formación de los actores en disciplinas espirituales como parte de una red de vínculos interpersonales entre individuos orientados por la espiritualidad. El análisis de la red de prácticas, disciplinas e instituciones espirituales de Ingeniero Maschwitz como el producto del trabajo colectivo (Becker, 1982) de individuos formados y orientados hacia disciplinas espirituales que presentan relaciones de cooperación, de intercambio, de enseñanza y de aprendizaje que permiten afirmar la efectiva existencia de una red de vínculos interpersonales y de espacios de socialización espiritual. El foco en los procesos de construcción de esos espacios, como las escuelas antroposóficas, los centros holísticos y los comercios de bienes para una cura “integral” permite recuperar el papel que juega la sociabilidad en el contacto con la espiritualidad. Si bien los actores suelen referirse a sus “inquietudes” o “búsquedas” espirituales como situaciones individuales, es en la circulación por diferentes espacios de formación, en el contacto con

nuevas experiencias con lo sagrado y lo trascendente puede ir formando su propia religiosidad a la carta” (2006: 30).

varias fuentes de información, y, fundamentalmente, en la interacción con actores que presentan inquietudes y proyectos similares donde esas motivaciones son saldadas.

El abordaje de los vínculos que existen entre los actores vinculados a la conformación de espacios de socialización espiritual permite observar que la unidad entre las diferentes prácticas y disciplinas englobadas en el término de espiritualidad Nueva Era no tiene únicamente un carácter semántico sino que es, además, el producto de la sumatoria de un sinnúmero de interacciones, vínculos interpersonales y espacios de socialización que habilitan y direccionan el contacto con la espiritualidad. Este tipo de relaciones actualizan los regímenes de validación mutuo y comunitario de las creencias (Hervieu-Léger, 2004). Desde este punto de vista, el proceso de individuación religiosa puede ser complejizado como un fenómeno complejo que involucra los procesos individuales de validación de las creencias que por su propia lógica requieren de procesos de comunitarización, es decir, de validación de la creencia en instancias grupales y colectivas⁷⁵.

Las trayectorias de los actores ligados a espacios de difusión de disciplinas y prácticas espirituales permiten asimismo mostrar la inserción de los espacios de socialización espiritual de Ingeniero Maschwitz en un circuito (Magnani, 1999; 2002) mayor, compuesto por instituciones antroposóficas, espacios de formación en medicinas integrales, terapias alternativas y religiones orientales. Asimismo el caso de Ingeniero Maschwitz muestra que el espacio y la sociabilidad en las cuales los actores se desenvuelven

⁷⁵ Patrick Michel (2003) realizó una crítica a esta tipología y sostuvo que es necesario diferenciar un proceso de validación de las creencias, que en las sociedades contemporáneas recaería sólo en el individuo, de los procesos de verificación que sí tendrían lugar a nivel de las interacciones, los grupos y las instituciones. De acuerdo con su perspectiva, el andamiaje conceptual construido por Hervieu-Léger para el análisis de los procesos de comunitarización en el catolicismo no es extrapolable al resto del universo de las creencias en el que efectivamente es el individuo el principal responsable en el proceso de validación de creencias en un marco social en el que ya no existen acuerdos sobre la existencia de referentes de sentido absolutos.

limitan sus opciones religiosas y espirituales. Como se analizó en el capítulo anterior, en Ingeniero Maschwitz las terapias alternativas, las escuelas antroposóficas y las prácticas ligadas a religiones orientales están más disponibles que en otros barrios. En ese sentido, el espacio habilita una mayor oferta de disciplinas y prácticas espirituales que amplía las posibilidades de entrar en contacto con ellas. Como se verá en el próximo capítulo, varios de los nuevos habitantes de Maschwitz entraron en contacto, en parte, con la antroposofía justamente por la disponibilidad de escuelas waldorf en sus barrios o en localidades cercanas. Como veremos en el próximo capítulo, el crecimiento de la red de disciplinas, prácticas y espacios de socialización espiritual presentaría una relación cercana con un proceso concomitante de transformación de algunas prácticas de la vida cotidiana, en un proceso que los actores definen como de “transformación” de sus “estilos de vida”.

Capítulo 4. Espiritualidad y estilo de vida

Como se indicó en el segundo capítulo, Ingeniero Maschwitz es representado por sus habitantes como un lugar “mágico”, que se distingue de otros barrios similares por el hecho de contar con una amplia oferta de prácticas y disciplinas espirituales. El crecimiento de los espacios que ofrecen la posibilidad de entrar en contacto con prácticas espirituales es explicado por los nuevos habitantes de este barrio como el producto de la confluencia en la localidad de individuos interesados en desarrollar un estilo de vida que se define como “alternativo”. En este capítulo, se analizará la orientación hacia la espiritualidad Nueva Era como parte de un estilo de vida que se extiende en una parte de los sectores medios argentinos. Este objetivo será alcanzado a partir del análisis de la intersección entre las prácticas espirituales, las prácticas de movilidad residencial⁷⁶ y procesos que en términos de una parte de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz son descriptos como de “transformación del estilo de vida”.

Durante las últimas décadas, las ciencias sociales que han estudiado las prácticas de agentes de sectores medios han identificado la generalización de una orientación hacia la “mejora de la calidad de vida”. Esta

⁷⁶ La sociología urbana argentina ha sido muy fructífera en el análisis de los componentes que influyen en los procesos de movilidad residencial de los sectores medios y populares locales. En primer lugar, la influencia de las condiciones materiales, determinadas por los ingresos y el capital económico con los que cuentan los miembros de la unidad doméstica fueron indicados como los principales determinantes del acceso al hábitat (Di Virgilio, 2008). Por otra parte la categoría de oportunidades habitacionales ha permitido abordar el proceso de interacción que tiene lugar entre el capital económico de las unidades domésticas y la oferta del mercado inmobiliario, determinado por la oferta y la localización de los terrenos y viviendas en venta o alquiler (Di Virgilio, 2008; 2011). Finalmente una serie de investigaciones ha llamado la atención sobre la influencia de aspectos de la subjetividad, como las necesidades y expectativas de los hogares, en los procesos de movilidad residencial de individuos y familias de sectores medios (Cosacov, 2014; 2016). Por último, la movilidad residencial presenta diferentes expresiones durante determinadas etapas del ciclo vital de los agentes (Felice & De Abrantes, 2015).

moralidad⁷⁷ atraviesa diferentes dimensiones de la vida cotidiana y puede ser identificada transversalmente en prácticas educativas, residenciales (Noel, 2013b, Quirós, 2014, Trimano, 2017, Arizaga, 2017), religiosas (Viotti, 2011), de salud (Saizar & Bordes, 2014), de trabajo (Funes, 2016b), de consumo y de uso del tiempo de los sectores medios. En su análisis sobre los modos de pensar de naturistas y de pacientes de terapias alternativas, Mary Douglas denominó a este proceso como una “tendencia a la delicadeza”: “contraria a lo material, contraria a lo vulgar, lo rudo, lo tosco, lo duro, lo brutal, lo mecánico y lo impuro, y complementaria de una preferencia por la espiritualidad” (Douglas, 1998: 42). Esta moralidad se distingue de, y hasta se opone a, otros modos de subjetivación que señalados como típicos de los sectores medios latinoamericanos durante buena parte del siglo XX: la valoración del esfuerzo, el trabajo y el sacrificio como símbolos de una vida “virtuosa” que traería aparejado un progreso material (Visacovsky, 2014)⁷⁸. ¿Qué características presenta a

⁷⁷ En relación a esta noción Noel (2013a) definió a los repertorios como “conjuntos más o menos abiertos y más o menos cambiantes de recursos asociados sobre la base de afinidades fundadas en sus modalidades socialmente habituales de adquisición, circulación, acumulación, acceso o uso en determinado colectivo de referencia” (2013a: 17). Como se retomará en el último apartado del capítulo, esta categoría permitirá abordar las sensibilidades y disposiciones que los actores adquirieron a partir de su inmersión en una sociabilidad espiritual y espacializada procurando no caer en una “apariencia de consistencia moral”, es decir, prestando atención a las diferentes formas en que los repertorios son actualizados así como los límites que los actores encuentran para su actualización.

⁷⁸ Esta dicotomía actualiza los dos tipos de ethos que Bourdieu (2012) diferenció en los sectores medios franceses durante la década de 1970. En primer lugar, los sectores pequeñoburgueses “clásicos” se caracterizaban por la “buena voluntad cultural” dada por el ascetismo, por una moral conservadora y por la búsqueda de movilidad social ascendente a partir del esfuerzo, la postergación de los placeres, la limitación en la cantidad de hijos, inversiones en educación proporcionalmente mayores al del resto de las clases. Hacia fines de la década emergería un grupo con un ethos opuesto, compuesto de agentes urbanos que detentaban un capital escolar mayor al de sus padres y se desempeñaban como profesionales jerarquizados en el ámbito corporativo, en la industria del entretenimiento y en la venta de bienes y servicios simbólicos. Esta “nueva pequeña burguesía” presentaba una moral “novedosa” de valoración de la diversión, la expresividad, la comunicación, la salud física y psíquica; y por un “utopismo práctico” que rechazaba todo lo instituido, definido y asociado a la posición pequeñoburguesa al tiempo que abogaba por la eliminación de los tabúes y los complejos. Esta pose despreocupada, liberada y audaz se asemejaba, para Bourdieu (2012), al estilo propio de los intelectuales de elite. Atravesado por una “exaltación del yo”, era en este sector que Bourdieu (2012) identificaba una orientación hacia prácticas novedosas y alternativas en

nivel local la tendencia a la delicadeza? ¿En qué prácticas se materializa el proceso de transformación del estilo de vida? ¿Con qué límites se encuentra esa transformación? ¿Qué papel juega la espiritualidad en este proceso?

A continuación, se describirán las trayectorias de movilidad residencial y de transformación del estilo de vida de cinco actores que se trasladaron a Ingeniero Maschwitz entre la década de 1990 y la del 2000. En primer lugar, se describirán las trayectorias de Florencia y de Jorge, una profesora de historia y un arquitecto que desarrollaron procesos de movilidad por estilo de vida (Benson & O’Keilly, 2009), es decir, que habiendo comenzado lo que denominan un “proceso de búsqueda espiritual” y de desarrollo de un “estilo de vida” diferente al de sus familias y contextos de origen, se mudaron a Ingeniero Maschwitz porque consideraban que allí encontrarían más posibilidades de desenvolver ese estilo de vida por el que se inclinaban. En segundo lugar, se describirán las trayectorias de movilidad residencial y de transformación del estilo de vida de tres actores que desarrollaron la inquietud por transformar su estilo de vida a partir de su llegada a Ingeniero Maschwitz y del contacto con la red de sociabilidad formada alrededor de su circuito alternativo. En todos los casos, el análisis estará centrado, fundamentalmente, en los discursos de los actores que movilizan una categoría nativa de “estilo de vida” que involucra transformaciones en sus consumos, su alimentación, sus usos del tiempo, su gestión de la salud y el tipo de educación que eligen para sus hijos. A partir de allí se realizará una reflexión sobre la pertinencia de abordar espiritualidad Nueva Era como parte de un estilo de vida emergente en los sectores medios argentinos.

el campo de la salud, la educación, la psicología, entre las que se encontraban prácticas espirituales y terapias alternativas.

4.1 El contacto con una sociabilidad espiritualizada y espacializada como fuente de reconocimiento del estilo de vida

Un primer grupo de los nuevos vecinos de Ingeniero Maschwitz vinculados con la red de disciplinas y prácticas espirituales descrita en el capítulo anterior se trasladó al barrio siguiendo un proceso de movilidad por estilo de vida (Benson & O’Keilly, 2009). Estos procesos se caracterizan por una modificación del lugar de residencia motivada, en los términos de los actores que los protagonizan, por la búsqueda de un lugar propicio para el desarrollo de una serie de prácticas que “mejoran su calidad de vida” y que no estaban disponibles ni eran valoradas en otros barrios y localidades. En ese sentido, la red de instituciones, disciplinas y prácticas espirituales de Ingeniero Maschwitz se ha vuelto un factor de atracción para individuos y familias que buscaban alejarse de la ciudad, desarrollar prácticas espirituales o artísticas e involucrar a sus hijos en instituciones educativas “alternativas” que sostienen la importancia de que los niños y niñas reciban una formación espiritual. A continuación, se describirán las trayectorias residenciales, espirituales y laborales de dos actores que desarrollaron procesos de movilidad de este tipo.

4.1.1 Florencia y la integración a una comunidad imaginada

Uno de estos casos es el de Florencia, de 42 años, que conoció Ingeniero Maschwitz cuando entró en contacto con la Escuela waldorf A. Florencia creció en un barrio residencial y de clase media en la localidad vecina de Tigre, junto con su padre, su madre y su hermano. Luego de terminar la escuela secundaria, vivió en Pilar, en Exaltación de la Cruz y en Los Polvorines, lugares que eligió porque le permitían estar “conectada con el verde” y en los que vivió mientras cursaba el profesorado de historia en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Durante algunos años, Florencia dio clases en una escuela pública de la zona y trabajó en un museo interactivo que dependía de la universidad. Ya antes de conocer la

pedagogía waldorf, Florencia proponía en sus clases actividades “alternativas”, que involucraban un uso particular del cuerpo y del arte, por medio de las cuales buscaba que los niños y jóvenes “experimentaran” el conocimiento desde varias aristas. De acuerdo con su relato, fue mientras estaba cursando las últimas materias del profesorado en historia que comenzó a sentir que estaba “demasiado mental” y que le faltaba hacer alguna actividad física. Fue así que comenzó a practicar yoga de casualidad: le resultaban prácticos los horarios de una escuela que una amiga le había recomendado en San Miguel. El contacto con el yoga fue para Florencia una manera de volver a “conectarse” con su costado espiritual, que había perdido en la adolescencia:

“Sentí que en mí se reunió algo que yo había tenido, no es que fue algo nuevo, pero era algo que había perdido, esa fue la sensación, de encontrar algo que había perdido. Yo ahí siento de nuevo que me conecto con lo espiritual, más adulta, antes era más de niña y era a través de mi mamá, sobre todo. Y ahí yo siento que me empiezo a conectar, como “ah esto ya existía en mí”. A mí ahí se me abre un mundo de empezar a ver la vida desde otro lado” (Entrevista Florencia, 24/2/2017, casa en el barrio La Bota)

Florencia identifica la emergencia de su inclinación hacia la espiritualidad durante su niñez por dos vías: por medio de su mamá que la socializó en el catolicismo, y de su papá, oriundo de Entre Ríos, quien le transmitió una “percepción sensorial” de la naturaleza a través de la observación de plantas y animales. Luego de una adolescencia y juventud marcada por lo que hoy define como una mirada “materialista” y “mental” del mundo, vinculada a la formación universitaria en historia y a trabajar en un museo y en escuelas tradicionales, Florencia considera que el yoga le permitió reconectarse con su espiritualidad. Habiendo practicado yoga

durante un año, hizo un profesorado con un maestro de la localidad de San Martín que contaba con una amplia formación espiritual y filosófica.

Por otra parte, mientras estaba en el último año del profesorado de historia un compañero de la carrera le comentó sobre las escuelas antroposóficas, que él conocía por medio de su hermano, ya que las consideraba afines a su estilo de dar clases y a su interés por la espiritualidad. Florencia nunca había escuchado hablar sobre estas escuelas y quiso conocer una. Su amigo la llevó a conocer la Escuela waldorf A, donde trabajaba un amigo de su hermano. Cuando conoció la escuela, Florencia sintió que “había llegado a otro planeta”: la extensión del terreno, la tranquilidad, los niños tocando música y circulando libremente por la escuela le parecieron prácticas impensables en las escuelas que había conocido a lo largo de su vida. Decidió entonces dejar su currículum para que la llamaran si necesitaban una profesora. A fines de ese año la llamaron y en 2008 comenzó a trabajar como docente en la escuela secundaria y a formarse en el seminario pedagógico waldorf, dictado en esa misma institución. Cuando comenzó a trabajar en la escuela, Florencia se propuso como meta no solo desenvolverse y formarse como profesora sino también obtener un cargo de tutora que le permitiera involucrarse con los jóvenes y conocer más de cerca las particularidades de una escuela waldorf. Esta determinación de metas claras era, según su percepción, una forma de canalizar su “energía capricorniana” caracterizada de acuerdo con la astrología por la claridad en el establecimiento y el logro de objetivos ligados a las actividades laborales⁷⁹.

Luego de dos años de trabajar en la escuela, viajando todos los días al menos una hora desde San Miguel, Florencia decidió mudarse al barrio en 2011 para estar más cerca de la escuela y alquiló una casa a los padres de

⁷⁹ La incorporación y apropiación de un lenguaje espiritualizado para comprender y explicar los fenómenos de la realidad serán analizados en el próximo capítulo como uno de los dispositivos por medio de los cuales los actores se socializan en una cosmovisión espiritual.

uno de sus alumnos. Florencia considera que al instalarse en Maschwitz dio un paso más en el desarrollo de un estilo de vida que involucraba su orientación por la espiritualidad que no sería posible en la ciudad, y que compartía con varias de las personas que, como ella, llegaban al barrio en búsqueda de algo “diferente”:

“Lo que tiene para mí tiene Maschwitz es una cualidad interesante en que a mí por lo menos (...) estar en contacto tanto con la naturaleza me hizo entrar como en ese ritmo más natural, del tiempo... llueve, voy, cierro, algo que a mí me pasaba en Exaltación de la Cruz, que yo estaba muy en contacto con la naturaleza, viene una tormenta, voy a cerrar, voy a entrar, esa cosa que en la ciudad la perdés bastante. De mirar la luna, volví a mirar la luna, ya no miro en el calendario si hay luna llena, no, miro a la noche la luna, sé donde esta, sé por dónde pasa el sol en verano y por dónde en invierno, de las plantas, la huerta, que no la tengo como me gustaría pero por lo menos tengo un espacio de huerta. Bueno lucho con los mosquitos, pero esa posibilidad de conectarme (...)” (Entrevista Florencia, 24/2/2017, casa en el barrio La Bota)

El estilo de vida que Florencia ya buscaba y que percibió como más factible en este barrio se materializaba en vivir en un lugar con mucha vegetación donde pudiera contar con una cantidad y calidad de espacio que le permitiera tener sus plantas y su huerta, y donde tuviera la posibilidad de estar en contacto con determinados fenómenos “de la naturaleza”: el clima, el movimiento del sol y de los astros. A este carácter verde que Florencia valoraba positivamente, se sumaba el hecho de poder llevar un ritmo de vida que le dejara tiempo para desarrollar prácticas espirituales por medio de las cuales ella considera que se mantiene conectada con su cuerpo y su alma. En ese sentido, ella entiende que vivir en este lugar le permitió profundizar en algunas de las prácticas “diferentes” por las que se

inclinaba. Una de ellas fue el abandono de “toallitas femeninas” descartables y su reemplazo por la copa menstrual cuyo uso involucra, en su caso, el arrojar la sangre de su menstruación su jardín, acto mediante el cual considera que “recuperó” un contacto con la tierra⁸⁰. Mudarse a Maschwitz implicó, para ella, la posibilidad de integrar varios aspectos de su personalidad, que ella explica a través del lenguaje cosmizado de la astrología, y de encontrarse con otras personas con las que compartía una misma “búsqueda”. En ese sentido, refiriéndose a su propio desarrollo personal desde su llegada al barrio y a las personas que llegaron a este después que ella afirmaba:

“Para mí, Maschwitz tiene esa combinación, por mi forma: mucho capricornio y mucho acuario, entonces esa cosa de volarme, uy la unidad, lo creativo, y bueno, todo bien, pero bajó a la tierra. Para mí, tiene esa cualidad Maschwitz, y creo que el crecimiento tiene que ver con eso, insisto, no sé si a todo el mundo, pero para mí tiene eso de ‘vengo persiguiendo algo que tiene que ver con conectarme con lo natural’, con un ritmo más apropiado para uno, hay una búsqueda ahí, todos los que se vinieron, vinieron a buscar eso.” (Entrevista Florencia, 24/2/2017, casa en el barrio La Bota)

⁸⁰ Las copas menstruales y la práctica de arrojar la sangre menstrual a la tierra han sido identificadas como parte de la emergencia de prácticas y de un mercado de productos “alternativos” destinados al ciclo menstrual femenino en el marco de un proceso de resignificación de este fenómeno biológico como fuente de identidad y de empoderamiento por parte de determinados grupos de mujeres (Felitti, 2016, 2017). Estas prácticas y concepciones sacralizadas de la mujer han sido analizadas por Sointu & Woodhead (2008), Magnani (1999) y Knibe & Fedele (2013). Si bien excede los límites de esta tesis, varias de las actrices cuyas trayectorias se analizan en esta tesis presentan orientaciones por prácticas asociadas a una concepción de la mujer que la entiende como portadora de energías particulares y opuestas a las de los varones, que pueden ser potenciadas por prácticas que “vuelvan a lo natural” y “lo emocional” que caracterizarían, desde su perspectiva, a lo “femenino”. Estos casos, además, permitirán sugerir posibles coincidencias entre estas concepciones con prácticas de la salud, educativas y configuraciones de la distribución de roles de género al interior de las familias en casos situados de los sectores medios argentinos.

El contacto con estas personas que buscaban, al igual que ella, vivir “a otro ritmo” la acercó también a nuevas disciplinas espirituales. En ese sentido, Florencia sostiene que fue “el barrio” que “le trajo” una nueva práctica espiritual y de movimiento, la biodanza⁸¹, que conoció a partir de la sugerencia de padres y madres de la escuela. De hecho, fue practicando esta disciplina que conoció a su actual pareja, Sebastián, con quien unos años después decidieron mudarse y tener una hija. Él se formó como profesor de educación física, trabaja en un barrio privado de la zona como profesor de remo y guardavidas, y es hijo de uno de los creadores de la biodanza. Luego de vivir juntos en la casa que Florencia alquilaba, ambos decidieron mudarse a una casa más grande para poder tener más comodidad cuando tuvieran hijos. Fue nuevamente a través de la red de sociabilidad de la escuela que encontraron la casa que actualmente alquilan, ubicada en el barrio de La Bota sobre una calle de tierra a diez cuadras de la autopista Panamericana.

Así, para Florencia comenzar a vivir en Maschwitz le permitió desarrollar un estilo de vida caracterizado no sólo por un mayor contacto con la naturaleza y por la posibilidad de trabajar en un proyecto pedagógico que integraba su formación académica con su inclinación por la espiritualidad sino, sobre todo, por la inmersión en una comunidad caracterizada por lazos sociales fuertes que habilitan el desarrollo de relaciones de intercambio directas, el intercambio de favores y el apoyo entre vecinos. Florencia desarrolló este tipo de lazos, en primer lugar, cuando sus vecinos, colegas y las familias de su escuela la ayudaron para contactar a los dueños de las casas que alquiló. Además, se sintió cómoda por el hecho de conocer a los dueños de la casa que alquiló, que eran padres en la escuela. Ella valoraba positivamente el hecho de pagar un alquiler a una

⁸¹ De acuerdo con la Escuela de Biodanza de Buenos Aires, la Biodanza es una disciplina de movimientos que tiene como objetivo el trabajo con las propias emociones, “un sistema de integración afectiva, renovación orgánica y reaprendizaje de las funciones originales de vida, basada en vivencias inducidas por la danza, canto y situaciones de encuentro en grupo.” (“Que es la biodanza”, 2018).

familia que conocía, que sabía que necesitaba el dinero y lo que haría con él. Este conocimiento directo de las personas con las cuales entablaba relaciones de intercambio sería una de las características de la sociabilidad de Maschwitz que Florencia valoraría positivamente y que, en su imaginario, diferencia al barrio de otras urbanizaciones similares. Por otra parte, Florencia señala que esta cercanía y confianza con sus vecinos, amigos y colegas habilitó la formación de redes de cuidado y ayuda mutua (Borgeaud-Garciandía, 2009; Arango Gaviria, 2011; Faur, 2012; Gilligan, 2013) que se materializan en su experiencia en intercambios de favores como el cuidado de su hija, el compartir viajes en auto a la ciudad o a la autopista, y el préstamo de objetos que mejoran la experiencia cotidiana en un barrio que, como se indicó en el segundo capítulo, puede experimentarse como difícil.

Esta inserción en una red de sociabilidad caracterizada por relaciones de intercambio directas y más solidarias llevó a Florencia a sentirse cada vez más parte de una “comunidad”. Antes de conocer Maschwitz, ella pensaba a la comunidad como un ideal que solo podía desarrollarse alejándose del mundo conocido, siguiendo una lógica mística de aislamiento del mundo. Sin embargo, Maschwitz le permitió el desarrollo de un estilo de vida que ella experimenta como comunitario que no implica la renuncia a vínculos interpersonales y al desarrollo de prácticas de su “vida anterior” como la docencia. Por el contrario, en Maschwitz Florencia pudo integrar su inclinación espiritual con su formación pedagógica sin alejarse de sus vínculos anteriores, cerca del barrio en el que creció y donde viven sus padres y amigos:

“La comunidad... yo siempre me lo imaginaba en un lugar todos juntos alejados de todo, y empezar a darme cuenta de que la comunidad hoy, por lo menos esta que estamos armando, tiene que ver con cada uno en su lugar, a menos de diez cuadras de distancia porque la verdad que lo más lejos que estamos unos de

otros son doce cuadras pero igual funciona algo del orden de...
pongo al servicio algo de lo mío para el otro.” (Entrevista
Florencia, 24/2/2017, casa en el barrio La Bota)

Para Florencia, la particularidad de Maschwitz radica, entonces, en la posibilidad de desarrollar un estilo de vida diferente al “convencional” en distintos ámbitos de la vida cotidiana. De acuerdo con su relato, Florencia ya se encontraba inclinada por un estilo de vida “sano y equilibrado”, que involucraba el desarrollo de prácticas espirituales como el yoga, hábitos de alimentación cercanos al vegetarianismo, y vivir en lugares tranquilos donde pudiese estar en contacto con “la naturaleza”. En ese sentido, su llegada a Maschwitz puede ser descripta como una migración por estilo de vida (Benson & O’Keilly, 2009) que en su caso estuvo orientada por la búsqueda de instalarse en un barrio en el que fuese posible integrar su formación profesional con su inclinación por la espiritualidad, consumir y cultivar alimentos orgánicos y establecer relaciones de amistad y vecindad caracterizadas por la solidaridad y el intercambio directo. La forma en que Florencia lleva a la práctica estas orientaciones da una primeras pistas para conceptualizar la noción de estilo de vida. Lejos de llevar hasta sus últimas consecuencias sus repertorios morales, Florencia negocia algunas de las prácticas nuevas que introdujo en su vida cotidiana con las que fue socializada. Este es el caso, por ejemplo, de la alimentación vegetariana:

“Yo era vegetariana cuando empecé a trabajar en la escuela, me hice cuando empecé con yoga, después dejé (...) pero ya conocía el arroz yamaní. Al contrario, me acuerdo cuando empecé y en el recreo vi que la pizza era con harina integral dije ‘qué bueno’, o que había fruta. Y después la antroposofía tal vez me ordenó los días con respecto a qué (comer), siento que no me hizo descubrir un mundo en la alimentación; sí en la agricultura biodinámica, yo venía de la orgánica, había hecho cursos, todo, cuando viví en Pilar tuve huerta, y como que a lo orgánico le di un sentido más

cósmico con la agricultura biodinámica, leo cómo es con el cosmos, la relación con los metales. Y Maschwitz tiene, ahora lo dejé un poco por una cuestión económica, muchos espacios de encontrar cosas sanas, orgánicas.” (Entrevista Florencia, 24/2/2017, casa en el barrio La Bota)

En su caso, entonces, la sociabilidad formada en torno a las escuelas antroposóficas de Ingeniero Maschwitz no involucró el contacto con inclinaciones novedosas, sino un espacio en el que percibía que sus orientaciones eran reconocidas (Paugam, 2012) y en el que había una mayor oferta de objetos y prácticas, como las verduras orgánicas o la biodanza, ligados a ese estilo de vida por el que ya se encontraba orientada. Así, Florencia integra su orientación por las prácticas espirituales y holistas con la orientación que dio a su profesión, con una dieta basada en el consumo de alimentos sanos y orgánicos, y su inclinación por el establecimiento relaciones solidarias y de intercambio directo. La espiritualidad no está en su experiencia escindida de otras prácticas de la vida cotidiana sino que, por el contrario, es experimentada como parte de un estilo de vida que se define diferenciándose y oponiéndose a otros. Florencia moviliza, entonces, una categoría nativa de estilo de vida que integra una serie de orientaciones que se actualizan en mayor o menor medida en la práctica. En ese sentido, si bien se define a sí misma a partir de su inclinación por un estilo de vida “alternativo”, Florencia encuentra límites, como el económico, frente a la posibilidad de desarrollar todas sus prácticas guiada por su “orientación hacia la delicadeza”.

Para Florencia y, como veremos a continuación, para otros actores que llegaron a Maschwitz atraídos por su red de prácticas, disciplinas e instituciones espirituales, y por su oferta de objetos asociados a un estilo de vida alternativo⁸², su ganancia de localización (Bourdieu, 2000) radica

⁸² Las instituciones y espacios que componen esa red y oferta fueron descriptos en el capítulo 3.

no sólo en la oportunidad de vivir en un lugar tranquilo, alejado de grandes conglomerados, y al mismo tiempo conectado con la ciudad, sino sobre todo en la presencia de una serie de instituciones educativas y económicas, de una oferta de bienes y servicios “alternativos”, y en la posibilidad de desarrollar lazos sociales cercanos que le otorgan mayor facilidad para desarrollar el estilo de vida alternativo por el que se había sentido atraída desde su juventud.

4.1.2 Jorge: el intento por promover lazos “espirituales” entre vecinos

Al igual que Florencia, Jorge, de 50 años, y su pareja, Belén, de 43 años, realizaron un proceso de movilidad por estilo de vida a Ingeniero Maschwitz en 2011. Jorge creció en Olivos, cursó sus estudios primarios en un colegio católico y los secundarios en una escuela técnica, ambos en esa localidad. Luego de finalizar su escolarización, Jorge estudió arquitectura en la Universidad de Buenos Aires y cuando se recibió, se convirtió, según remarca, en el primer universitario de su familia. Este hecho integra la biografía de Jorge a un tipo de trayectoria de movilidad social ascendente que fue recurrente en los sectores medios argentinos a partir de mediados del siglo XX, que reviste especial centralidad en sus imaginarios y que entró en crisis a partir del avance del neoliberalismo (Visacovsky, 2014). Mientras estudiaba en la universidad, Jorge comenzó a trabajar con un profesor en una constructora y, luego de recibirse, se asoció con otro arquitecto para llevar adelante una empresa constructora propia. Además, se casó, tuvo dos hijos y permaneció viviendo en Olivos.

Fue durante esta etapa que Jorge comenzó lo que denomina como un proceso de “búsqueda espiritual” que luego intentaría integrar a su trabajo y a otras dimensiones de su vida cotidiana. Al igual que Florencia, Jorge identifica haber tenido una inquietud por la “espiritualidad” desde que era chico, manifiesta en la convicción de que “si haces bien atraés bien”, que en su caso reprimió durante la adolescencia para “encajar”. Hacia los

treinta años volvió a “conectarse” con su espiritualidad cuando hizo un curso de *insight*, una disciplina que propone el contacto con las emociones, al que describe como un “despertar”. Luego hizo varias formaciones en reiki y comenzó a practicar yoga. Paralelamente comenzó a leer sobre los efectos de las energías de la tierra en la arquitectura y se formó a partir de la lectura de libros y de blogs sobre la “radistecia”, teoría que sostiene que las energías de la tierra impactan en la salud de las personas a través de las viviendas. El contacto con estas prácticas y disciplinas espirituales lo llevó, según su relato, a experimentar la necesidad de transformar su estilo de vida. Cuando tenía 35 años vendió su parte de la empresa constructora para volver a trabajar en el diseño de casas y emprendimientos de viviendas sustentables; se separó de su primera esposa, comenzó a meditar y a formarse en reiki –disciplina de origen oriental basada en la cura a través del movimiento energético– y adoptó una dieta caracterizada por la reducción de la ingesta de carnes y lácteos, y la ampliación del consumo de cereales, frutas y verduras. Al poco tiempo de separarse, Jorge conoció a Belén, su actual pareja, en una formación de reiki y juntos se mudaron a un barrio privado en Tristán Suárez.

Actualmente, Jorge denomina a su estilo de vida anterior como de “empresario”, caracterizado por una fuerte inclinación “hacia lo material”, que abandonó progresivamente cuando vendió su parte de la empresa constructora para dedicarse a diseñar y desarrollar emprendimientos de vivienda “sustentables”. Desde entonces sus emprendimientos laborales, a diferencia de los proyectos que llevaba adelante en la constructora, dejaron de estar guiados únicamente por objetivos monetarios para apuntar al diseño y la comercialización de viviendas por medio de las cuales busca garantizar el bienestar de sus habitantes y el cuidado del medio ambiente. Para Jorge, entonces, la transformación de su estilo de vida se vincularía con una forma diferente de encarar la vida que implicó reemplazar su

orientación por la acumulación material por una mayor valoración del bienestar subjetivo y de los vínculos personales:

“Uno de los primeros cursos que hice fue un curso de *insight* donde terminé de sacarme todo lo que tenía de pesado de mi vida anterior. Yo digo que he vivido como seis o siete vidas, cada tanto me saco las estructuras anteriores y me reformulo. La de empresario, fue la época más dura donde yo tenía un objetivo de acomodarme económicamente, venía de una familia de clase media, media baja, con muy buenos recursos intelectuales pero pocos recursos económicos y bueno la verdad que una de las premisas era salir de ese apremio económico y fui tras eso. (...) A los más o menos 31 años me di cuenta de que más o menos tenía todo, de hecho tenía mi primer mujer, dos hijos, mi primera casa en Olivos con pileta, dos autos, me iba a veranear afuera, todo perfecto pero en esto que me saqué todo (...) fue un gran cambio.” (Entrevista Jorge 29/4/2017, oficina en el complejo Maui Verde)

En medio de este proceso de transformación, Jorge conoció a Belén con quien compartía su interés por la experimentación de prácticas espirituales: ambos hacían cursos de reiki y de feng shui. Belén había desarrollado un proceso similar de “quiebre” con su estilo de vida anterior cuando decidió abandonar su profesión como analista de sistemas para comenzar a asesorar a personas y organizaciones en el diseño de espacios “equilibrados energéticamente” a través del feng shui. De manera similar a Jorge, Belén hoy considera que si bien tenía una buena fuente de ingresos económicos su vida era muy “insalubre”: trabajaba hasta diez horas en una oficina sin ventanas, tan desconectada de su entorno natural y social que muchas veces salía de la oficina sin saber cómo estaba el clima, y comía mucha comida industrial y rápida.

En 2010 Jorge y Belén proyectaron y llevaron a cabo un complejo de viviendas en Canning, localidad que presenta el mayor crecimiento de urbanizaciones privadas en la zona sur del Conurbano Bonaerense (Cuenya, 2016). Belén y Jorge buscaron incorporar su cosmovisión espiritual, ecológica y social al diseño del barrio con la convicción de que, de esa manera, el lugar aseguraría a sus habitantes “no solamente un buen confort sino también (un lugar) que gaste poca energía, que tenga poca huella de carbono, que sea saludable, que sea agradable para vivir y aparte tenga algo de propuesta espiritual”. Las casas fueron construidas con ladrillos que facilitan el aislamiento térmico y reducen el consumo energético para calefacción y refrigeración, se proveen de energía con paneles solares y cuentan con un sistema de recuperación de agua de lluvia para el riego. Además, el complejo incluye una serie de bienes y espacios comunes -árboles frutales, composteras para reciclar residuos orgánicos y producir tierra fértil, una huerta, un gimnasio, una pileta, un salón de usos múltiples y un gran parque- por medio de los cuales buscaban fomentar el desarrollo de lazos sociales cercanos y amigables entre los vecinos. Por último, Jorge aplicó su formación en radistecia y “curó” el terreno de energías negativas colocando piedras de cuarzo en espacios que identificó como cruces energéticos que serían dañinos para la salud. Ambos buscaron entonces desarrollar un emprendimiento económico por medio del cual no solo obtener una ganancia material sino también fomentar un estilo de vida sano, solidario y amable con el medio ambiente entre las personas que allí se mudaran. Para ello, comercializaron ellos mismos las viviendas, explicando a los interesados que el proyecto se trataba no solo de adquirir una casa sino de incorporarse a un espacio realmente compartido con otros. Sin embargo, al igual que en el caso de Florencia, Jorge y Belén se encontrarían con límites a la posibilidad de llevar los repertorios morales con los que guiaron su proyecto laboral hasta sus últimas consecuencias prácticas (Noel, 2013a). En este caso, el límite vino de la mano de la imposibilidad de “contagiar”

sus inclinaciones a partir de las características del barrio que idearon. Una vez que las viviendas se vendieron, los lazos entre los vecinos no se desarrollaron como ellos esperaban: los nuevos vecinos no compartían ni cuidaban los bienes y servicios comunes, no respetaban las necesidades de los demás y se encargaban únicamente de cuidar de sus propios espacios:

“Jorge: El proyecto arquitectónicamente anduvo muy bien, en la parte social y de esto de compartir no anduvo tan bien. Para mí también fue un estrés importante entender que en algún momento... una vez que lo había terminado... tendenciando mucho cómo se tenían que organizar las reglas de convivencia, qué es lo que tenía que hacer la gente, y la gente hace lo que puede hacer (...). Entonces, en un momento era una crisis, un conventillo, terrible, que me bajoneó mucho porque tenía la ilusión que, más allá de que fue buen negocio y lo vendí todo, empresarialmente me fue muy bien pero mi intención no era sólo empresarial sino era generar un lugar donde empezaran a pasar otras cosas que no sea solamente habitar. Bueno, pasaron cosas, no todas las que yo esperaba, pero fue un buen aprendizaje, en el momento lo padecí mucho porque quería que sea como yo lo había soñado pero bueno...

María Eugenia: ¿Y qué querías que pasara?

Jorge: A ver, ¿qué pasaba? Ponele: iba alguien a los árboles frutales y sacaba todas las manzanas cuando estaban a punto, entonces ‘regla para que cada uno saque...’ Y eso va con la espiritualidad de cada uno. La huerta, lo mismo: no la mantenía nadie, porque la idea era que una familia se encargara de la huerta un mes, otra otro mes. Había gente que lo hacía, gente que no. Se empezaban a pelear el que la hacía con el que no,

hubo que contratar a alguien para que se encargue de la huerta, ese alguien cobraba plata... Mezquindades humanas de todos los colores. Alguien venía e invitaba gente a la pileta, la pileta no estaba en un club, estaba entre medio de las casas entonces invitaban gente, hacían ruido, no dejaban dormir la siesta...”
(Entrevista Jorge 29/4/2017, oficina en el complejo Maui Verde)

Luego de un nuevo intento fallido por generar la formación de los lazos sociales comunitarios y “espirituales” que buscaban generar entre los vecinos a través del establecimiento de reglas de convivencia, Jorge y Belén decidieron abandonar la administración del complejo. Mientras tanto, ambos habían comenzado a frecuentar ferias, encuentros artísticos y prácticas espirituales en Ingeniero Maschwitz. Si bien Jorge ya conocía el área por ser de zona norte, fue conociendo la oferta espiritual y artística del barrio por medio de amigos y conocidos que le decían que tenía que desarrollar un proyecto habitacional similar al de Canning en Ingeniero Maschwitz. En 2011 Jorge y Belén decidieron mudarse atraídos por la sociabilidad y la oferta espiritual y artística de Maschwitz. Vendieron su casa en Tristán Suárez y compraron una casa quinta en el barrio Los Naranjos:

“Empezamos a venir los fines de semana, nos hacíamos ochenta kilómetros para venir acá y nos dimos cuenta que nos sentíamos bien acá, y recién empezaba la calle Mendoza y nos parecía lindo. (...) Empecé a ver que había cosas acá que eran afines a lo que yo buscaba, qué se yo. Para hacer reiki en Canning me tenía que ir a Capital, nadie hacía cursos de reiki en ese momento, y acá todo el mundo daba curso de reiki, todo el mundo enseñaba todo (...)”
(Entrevista Jorge 29/4/2017, oficina en el complejo Maui Verde)

Si bien ya desarrollaban algunas actividades en la localidad, el contacto con otras personas con intereses afines y la abundante oferta de

disciplinas y prácticas espirituales de Ingeniero Maschwitz transformaron su cotidianeidad. A pesar de que los hijos de Jorge iban a una escuela waldorf en el barrio de Florida, no fue hasta que llegó a Maschwitz y comenzaron a participar en la banca social Inti Huara que Jorge y Belén comenzaron a interesarse realmente por la antroposofía. Además, a través del intercambio de información con amigos y conocidos con intereses afines, Jorge hizo cursos de respiración en El Arte de Vivir y varios cursos de kabaláh, disciplina con la que entró en contacto, según él, gracias a estar en Maschwitz:

“Kabaláh no la buscas, te encuentra, no es una disciplina que... es para todo el mundo pero no le llega a todo el mundo, no la tocas, no te metes dentro si no es tu momento. Y bueno, me tocó en este momento, viviendo acá, quien me llevó a mí a kabaláh es una amiga que yo la hice venirse a vivir a Maschwitz, vivía en Capital y yo le decía ‘¿por qué no te venís a vivir a Maschwitz? Está bueno’ y un día me dice: ‘Venite a una charla’ y todo es una sinergia, yo lo conocí por alguien de Maschwitz, y alguien además a quien yo le dije que se venga a Maschwitz, es todo una... cuando vos ves para atrás hay una magia precisa para que las cosas sucedan.” (Entrevista Jorge 29/4/2017, oficina en el complejo Maui Verde)

Al igual que Florencia, la inmersión de Jorge y Belén en la sociabilidad de Ingeniero Maschwitz implicó una multiplicación de la oferta de prácticas y disciplinas espirituales a la que accedían, así como la posibilidad de desarrollar emprendimientos laborales en los que integraran su formación con sus intereses espirituales. Belén comenzó a practicar biodanza y desarrolló “Concyentia”, un emprendimiento de comercialización de alimentos orgánicos y sanos que compraba en mayoristas y revendía de manera directa a consumidores de la localidad. Este emprendimiento constituye para ella no solo una fuente de ingresos sino la posibilidad de

fomentar en otras personas una alimentación “sana”, que mejore su bienestar. Desde que llegaron al barrio, ambos profundizaron la transformación en su alimentación a partir de un problema de intolerancia de Belén y comenzaron a seguir una dieta de alimentos crudos. Además, Belén comenzó a buscar transmitir lo que fue aprendiendo sobre alimentación “conciente” en cursos de agricultura biodinámica, cocina orgánica, cruda, a partir de la organización de sus propios talleres de cocina. En 2015, comenzaron un nuevo proyecto de viviendas y de locales en el barrio “El Triángulo” con una lógica parecida al desarrollo de Canning. El espacio, diseñado teniendo en cuenta los principios de la geometría sagrada y proporciones consideradas “sagradas”, cuenta con oficinas, locales comerciales y salones que son alquilados para actividades artísticas, deportivas y espirituales. En esta oportunidad, frente al fracaso de su intento anterior, Jorge y Belén buscaron promover los repertorios morales (Noel, 2013a) que guían su propio estilo de vida a través de métodos más “convencionales”, como la venta de alimentos y el dictado de talleres sobre alimentación “consciente” por parte de Belén, y la posibilidad de alquilar oficinas de manera temporal, actividad que reduciría el consumo de energía y podría llevar a las personas a “compartir” un espacio.

Las experiencias que actores como Florencia y Jorge incluyen dentro de lo que denominan sus procesos de “búsqueda espiritual” permiten constatar que la “espiritualidad” forma parte de un estilo de vida que se extiende en los sectores medios y que se caracteriza por la búsqueda de “lo sano” y “lo equilibrado” en distintas dimensiones de la vida cotidiana. Esta orientación a la delicadeza ya no se reduce, como mostraron las investigaciones de Douglas (1998) o Carozzi (2000) décadas atrás, a una dimensión terapéutica sino que se extiende hacia otras dimensiones de la vida cotidiana. En los casos analizados, la “transformación” del estilo de vida de origen de los actores estuvo parcialmente provocada por el

contacto con prácticas espirituales, como el yoga o el *insight*, y se materializó en transformaciones en la alimentación y en la orientación de la vida profesional, que no se reducían al desarrollo de trabajos por medio de las cuales obtener una ganancia sino al emprendimiento y el involucramiento en proyectos que apunten a lograr un bienestar en las personas, como la creación de escuelas antroposóficas o el diseño de barrios con bienes y servicios compartidos. Esos nuevos estilos de vida no implican, sin embargo, una ruptura total con los estilos de vida que describen como “anteriores” sino que cada trayectoria y relato particular permite observar procesos de negociación entre las prácticas asociadas a diferentes estilos de vida.

La categoría de estilo de vida es movilizadora por los actores para identificar una serie de prácticas residenciales, laborales, espirituales y alimentarias que, en su experiencia, no pueden ser escindidas. El estilo de vida, en estos casos, se refiere a su decisión de mudarse a un determinado barrio atraídos por la posibilidad de estar en contacto con la “naturaleza”, de integrar su orientación por la espiritualidad con sus prácticas profesionales, y de estar en contacto con personas e instituciones con las que comparten sus orientaciones. Asimismo, estas orientaciones son vinculadas con un tipo de alimentación definido como “sano” y “equilibrado” que implica el aumento de consumo de cereales, frutas y verduras, acompañado por el abandono o la disminución del consumo de carnes y lácteos. Asimismo, tanto Jorge como Florencia comparten su estilo de vida con sus actuales parejas, a quienes conocieron en prácticas o ámbitos de formación espiritual. Este incluye una orientación hacia prácticas, disciplinas y pedagogías espirituales, como el yoga, el reiki, la kabbalah y el feng shui. Estas orientaciones y prácticas dan forma, en términos de los actores, a un modo de vida que se distingue de sus estilos de vida anteriores, del modo de vida de otros agentes similares a ellos y, en muchos casos, del de sus familias de origen. Es en ese sentido

relacional que este nuevo estilo de vida es experimentado y definido por los actores como “alternativo”. Lo alternativo no es así un valor absoluto sino que se define en relación con determinadas prácticas que son menos frecuentes en actores que desarrollan otros estilos de vida. En el caso de Florencia este carácter relacional de su definición del estilo de vida se expresaba en su definición de sus experiencias laborales como “heterodoxas”, es decir, alejadas de los modos “tradicionales” de enseñanza y aprendizaje que se desarrollan en escuelas y museos. Por su parte, Jorge definía su estilo de vida actual como el producto de un quiebre con una “vida de empresario”, caracterizada por el consumo de bienes suntuosos, y por la exclusiva orientación de su vida profesional a la obtención de ganancias materiales.

Estos casos permiten vislumbrar, asimismo, la importancia del espacio en la conformación, la transformación y la interpretación de determinadas prácticas de la vida cotidiana. Las experiencias de estos actores muestran que la posibilidad de desarrollar un estilo de vida “alternativo” se ve reforzada por su inserción en una *sociabilidad espacializada*, es decir, una red de personas que desarrollan prácticas similares, que viven y desarrollan su vida cotidiana en un mismo espacio y que ofrecen a personas que en otros contextos se sentían “raras”, oportunidades de reconocimiento (Paugam, 2012). Esta cercanía espacial habilita un contacto frecuente, y hasta cotidiano, que habilita el intercambio de información y de oportunidades. Así, lo que aquí se definió como una *sociabilidad espacializada* provee a los *buscadores espirituales* de nuevos “otros significantes” (Berger & Luckmann, 2006) capaces de reconocer y valorar positivamente disposiciones, orientaciones valorativas y gustos que hasta entonces eran interpretados por como “extraños”.

En síntesis, estos dos casos muestran que la presencia en Ingeniero Maschwitz de una red de prácticas, disciplinas e instituciones espirituales, y la oferta de bienes de consumo “sanos”, como las frutas y

verduras orgánicas, son identificadas por los actores como los equipamientos (Magnani, 2002) cuya disponibilidad en el barrio facilita el desarrollo de ese estilo de vida alternativo. Esta disponibilidad de equipamientos y la cercanía espacial con una sociabilidad que provee reconocimiento e información sobre prácticas que en otros lugares eran menos frecuentes y hasta extrañas, facilita en términos de los actores la posibilidad de transformar sus estilos de vida. En el caso de Florencia ello se materializaría en la posibilidad de trabajar como profesora en una escuela que se distingue de otras instituciones educativas por su orientación espiritual. Por su parte, Jorge reconoce la posibilidad de formarse en reiki como distintiva del barrio. Mientras que en los barrios en los que vivían pocas personas no habían siquiera escuchado hablar sobre estas disciplinas -y mucho menos existían espacios de formación espiritual- ambos encontraron que en Ingeniero Maschwitz estos no solo estaban disponibles sino que eran conocidos y reconocidos por varios de sus vecinos.

4.2 El barrio como vector de la transformación del estilo de vida

No todos los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz llegaron allí, como Florencia y Jorge, atraídos por su oferta de prácticas y disciplinas espirituales. Por el contrario, muchos de ellos desarrollaron sus procesos de movilidad residencial motivados por intereses materiales: fundamentalmente, por el hecho de que la localidad contaba con terrenos amplios que en algunos casos costaban lo mismo que una casa pequeña en barrios más urbanizados. A diferencia de los procesos de movilidad descritos en el apartado anterior, a continuación describiremos las trayectorias de individuos y familias que no desarrollaban prácticas espirituales ni conocían la red de prácticas e instituciones espirituales del barrio y que eligieron el barrio en parte por la búsqueda de tranquilidad y de contacto con la “naturaleza” y, en parte, por una evaluación de costos y beneficios materiales. Sin embargo, una vez instalados en el barrio, el

contacto con las escuelas antroposóficas, con otras disciplinas espirituales disponibles y con la sociabilidad espacializada de la localidad los llevó a lo que denominan una “transformación de sus estilos de vida”.

4.2.1 Juana: las consecuencias no deseadas de alejarse de la ciudad

Una de estas trayectorias es la de Juana, una mujer de 43 años que se define como católica, creció en la ciudad de Buenos Aires y cursó sus estudios en una escuela inglesa que hoy denomina “tradicional”. Cuando tuvo a su primera hija a los 20 años se mudó a Florida con su primera pareja y luego vivió con su segunda en un PH en Villa Urquiza. De acuerdo con su relato, su llegada a Maschwitz fue “de casualidad”. Luego de tener a su segundo hijo, en 2007, Juana comenzó sentir que la ciudad le resultaba “hostil” y le planteó a Juan, su pareja, irse a un lugar más tranquilo. Pusieron su casa en venta y comenzaron a buscar una casa en la zona norte del Conurbano, donde Juana ya había vivido, pero esta vez en un barrio un poco más alejado de la capital donde las viviendas eran más accesibles. En ese momento consideraban como opciones válidas los barrios de Tortuguitas o Garín y no conocían Ingeniero Maschwitz. En 2009, se mudaron a una casa en uno de los barrios privados que limita con el barrio donde se ubica la Escuela waldorf A. El barrio, entonces incipiente, contaba solo con ocho casas y era para ellos “el campo”: un lugar arbolado, vacío de construcciones, con mucho espacio y lagunas artificiales que podían usar todos los vecinos.

Antes de llegar a Maschwitz, Juana ya había escuchado hablar de la pedagogía waldorf y de la Escuela waldorf A, pero no las había considerado como una opción para sus hijos. Su primera hija realizó todos sus estudios en una escuela privada bilingüe que hoy Juana describe como “tradicional”. Fue cuando su segundo hijo tuvo problemas de adaptación en la escuela “tradicional” a la que asistía que Juana comenzó a interesarse por este tipo de pedagogía que empezaba a ser reconocida en

su círculo cercano por ser adecuada para niños y niñas con dificultades de aprendizaje. Luego de averiguar, se enteró que en Maschwitz había una de estas escuelas. Cuando conoció el barrio al que luego se mudarían, la vendedora de la inmobiliaria le contó que, de hecho, podría llegar caminando desde su casa a la Escuela waldorf A. Juana se sorprendió de esta coincidencia, que hoy identifica como una suerte de “señal” de que este tipo de pedagogía era parte de “su camino”. Cuando llegó a Maschwitz, llamó a la escuela para pedir vacante. Al principio le dijeron que sería muy difícil que se liberara un espacio para su hijo ya que había una lista de espera de al menos cuarenta chicos. Juana les pidió que los anotaran de todas maneras y al poco tiempo la llamaron para hacer la primera entrevista familiar tras la cual obtuvieron una vacante para el año siguiente. Juana decidió, entonces, suspender la escolarización de su hijo durante ese año y esperar hasta el siguiente para que la retomara en una escuela waldorf.

La escolarización de su hijo en una institución waldorf implicó, para Juana, un cambio de rumbo: la escuela les “abrió la puerta” a un nuevo “estilo de vida”. El contacto de su hijo en este tipo de pedagogía llevó a la pareja a entrar en contacto con la antroposofía por medio de charlas en la Escuela waldorf A y otras, y de lecturas de la obra de Rudolf Steiner. Ambos “se metieron de lleno” en la escuela: Juan, su marido, en la comisión económica y Juana en la comisión de eventos y en la panadería, donde fabrican y venden panes para obtener fondos para el mantenimiento de la escuela. Además, allí entró en contacto con mujeres que se reunían cada quince días en grupos de gestación y crianza⁸³ que Juana define

⁸³ Los grupos de gestación y de crianza se componen de encuentros y talleres de mujeres, generalmente coordinados por una especialista o profesional en el ámbito de la salud con el propósito de problematizar las formas “tradicionales” de desarrollar prácticas vinculadas a la maternidad: la gestación, el parto, el puerperio y la crianza; y de desarrollar en conjunto formas “novedosas” de abordar esas prácticas. Muchos de estos grupos abogan por prácticas como partos humanizados, la lactancia y el colecho, y, de acuerdo con mis interlocutoras, funcionan como espacios terapéuticos y de contención en los que se comparten experiencias ligadas a la maternidad, la pareja, la vida familiar, etc.

como parte de los espacios que diferencian a Maschwitz de otros barrios similares. Allí comenzaría a reunirse con otras mujeres, la mayoría de ellas vinculadas a las escuelas antroposóficas, para compartir experiencias en torno a la gestación, la maternidad y la vida de pareja, guiada por un conjunto de especialistas en psicología, obstetricia, puericultura y varias terapias alternativas.

Por su parte, Juan empezó a participar en la banca social Inti Huara donde comenzó a orientar su formación en finanzas hacia formas de intercambio de dinero alternativas. Estos nuevos ámbitos de sociabilidad, junto con las prácticas que iban transformando al interior del hogar a partir del contacto con la pedagogía antroposófica, llevaron a ambos a cuestionarse otras, propias de su estilo de vida anterior, que seguían sosteniendo. El contacto con la antroposofía implicó para ellos un cambio en su “visión de la vida”. Si bien ambos ya desarrollaban algunas de las prácticas que les recomendaban en la escuela - como comer distintos cereales, frutas y verduras y disminuir el consumo de carnes y lácteos, ordenar los horarios del sueño y de las comidas, dedicar tiempo para jugar con los hijos, y limitar la exposición de los niños y niñas a la televisión, las computadoras y los celulares- la antroposofía les dio un marco por medio del cual comprender y “profundizar” las prácticas asociadas a ese nuevo estilo de vida.

Muchas de mis informantes, además, identificaban este tipo de experiencias como parte de las actividades que componen la red de prácticas y consumos “alternativos” que distinguía a Maschwitz de otros espacios. Para un análisis empírico sobre este tipo de prácticas en la provincia de Santa Fe ver Abdala (2016). En este punto cabe mencionar que la difusión de la espiritualidad en las sociedades contemporáneas ha presentado varias aristas interesantes para los estudios de género. En primer lugar, por el peso que adquieren en la concepción de la persona de estas disciplinas las oposiciones entre lo femenino y lo masculino (Magnani, 1999; Carozzi, 2000; Sointu & Woodhead, 2008); a su vez se han analizado las re-conceptualizaciones en las nociones de género y de sexualidad que puede provocar el compromiso con las nuevas espiritualidades (Knibe & Fedele, 2013), y las influencias en posiciones políticas en torno a la salud reproductiva (Felliti, 2016, 2017; Felliti & Irrazábal, 2018). En segundo lugar, la relevancia del vínculo entre género y espiritualidades se vincula a la emergencia de grupos de mujeres, como los mencionados anteriormente, en los que se actualizan cosmovisiones espiritualizadas del ser mujer y se comparten experiencias de la vida cotidiana con fines terapéuticos (Abdala, 2016).

Luego de unos años viviendo en Maschwitz, Juan renunció a su trabajo en una financiera para poder dejar de viajar todos los días a la ciudad y de esa manera tener más tiempo para estar en su casa. Juan comenzó entonces a administrar el Paseo Mendoza⁸⁴, que había sido construido por amigos y conocidos de la escuela de sus hijos. Así, la sociabilidad construida alrededor de la escuela y del barrio no solo trajo a Juan y a Juana una nueva cosmovisión sino también un conjunto de oportunidades materiales y de soportes institucionales para poder efectivamente llevar al plano de la práctica esa nueva forma de comprender, definir y evaluar el mundo. El caso de Juan resulta ilustrativo de procesos de acaparamiento de oportunidades (Tilly, 2000) por parte de quienes integran a la sociabilidad “alternativa” de Maschwitz. El barrio y las instituciones espirituales se constituyen así como espacios de sociabilidad en los que, a través de redes informales, las personas entran en contacto con recursos materiales y simbólicos. En el plano laboral la circulación dentro de esta red de información, contactos, oportunidades laborales y de negocios, permite en muchos casos el redireccionamiento de trayectorias laborales, como en el caso de Juan. En el ámbito terapéutico, esta red brinda a sus miembros información y la posibilidad integrarse en espacios de práctica y de formación en disciplinas y técnicas basadas en una concepción holista de la persona. Este acaparamiento de oportunidades se retroalimenta de la construcción de nuevas categorías identitarias ligadas a la experiencia comunitaria y de reconocimiento que experimentan varios de los nuevos habitantes de Maschwitz. Esta construcción de una identidad definida a partir de la localización en el espacio y de la pertenencia a instituciones espirituales, involucra un proceso de diferenciación de otros vecinos del barrio, otros barrios y en términos generales de “la ciudad”. De esta manera la sociabilidad alternativa de Ingeniero Maschwitz funciona, en términos de Tilly (2000), como un nicho en el que se producen y reproducen desigualdades materiales y simbólicas.

⁸⁴ Ver capítulo 2, sección 2.2.4.

Para Juana, haber llegado a Maschwitz y haber entrado en contacto con la antroposofía no fueron eventos fortuitos sino que, en cambio, los interpreta como una suerte de “señal del universo” de que su destino radicaba, justamente, en atravesar esa transformación de su estilo de vida y el de su familia. Juana considera, en ese sentido, que se fue “contagiando” de los intereses, prioridades, consumos y formas de ver el mundo de las personas que fue conociendo en lo que denomina la “comunidad waldorf” de Maschwitz. Si bien ella identifica haber tenido una orientación por esas prácticas, el hecho de estar en Maschwitz hizo que vivir de una manera “diferente” fuese más posible. Así, Juana interpreta su llegada a Ingeniero Maschwitz como parte de un camino de búsqueda de un estilo de vida “diferente” y adecuado con ciertas de las características de su “energía” interior, como la necesidad de pertenecer a una comunidad. Este tipo de espiritualidad íntima la provee de explicaciones sobre las razones por las cuales los eventos suceden y se diferencia para ella de sus creencias religiosas católicas:

“María Eugenia: ¿Y vos ya tenías una orientación espiritual?”

Juana: Sí, totalmente, porque para mí las cosas no pasan porque sí, digamos. Espiritual, sí, bueno, yo soy religiosa, soy creyente y practicante de toda la vida, pero eso no lo relaciono con esto. Pero, sí, más una cuestión canceriana de la comunidad, de calidez, eso lo sentí toda la vida y lo padecí muchísimo hasta que no lo encontré (...) no es que estaba perdida, pero no encontraba muy bien el camino para llegar y bueno, este fue el camino. Y mi hijo fue el que nos trajo porque bueno la escuela fue nuestra puerta. Así que sí, si bien yo no tenía idea en el fondo, sí, era exactamente esto lo que nosotros estábamos buscando. Igual

seguimos en la búsqueda, ¿no?”⁸⁵ (Entrevista Juana, 29/9/2016, patio de la Escuela waldorf A)

Esta cita sintetiza uno de los componentes de la cosmovisión espiritual que actores como Juana incorporarían a su forma de definir y comprender el mundo a partir del contacto con los ámbitos de difusión espiritual de Ingeniero Maschwitz: la *concepción mágica de la causalidad*. Esta se apoya en la noción de persona que atraviesa las distintas disciplinas y prácticas Nueva Era que sostiene que el individuo es portador de una intimidad sagrada que presenta relaciones de simpatía con la realidad exterior y con lo trascendental, al que se suele denominar como “cosmos” (Funes, 2018). Esta noción es movilizada en diferentes situaciones para explicar fenómenos de distintos órdenes de la vida social como el producto de fuerzas o “energías”, trascendentales que pueden ser movilizadas a partir de procesos de autoconocimiento y de “contacto” con la intimidad.

Al igual que en el caso de Florencia, para Juana mudarse a Maschwitz y entrar en contacto con la antroposofía significó encontrar un “ambiente más amable” que buscaba cuando decidieron irse de la ciudad, dado no solo por el “contacto con la naturaleza” sino, sobre todo, por insertarse en una comunidad en la que considera que se vive solidariamente. Desde su primer año en el barrio, se hicieron amigos de otros padres de la “comunidad” de la escuela. Para Juana esta característica de Maschwitz se adecúa con su “energía canceriana” que le provocó toda la vida una “necesidad” de pertenecer a una comunidad. En ese sentido, considera que

⁸⁵ Siguiendo a Ceriani (2013) la actualización de una categoría de religión que se diferencia de una categoría de espiritualidad nos recuerda el carácter histórico, polivalente y situacional que revisten categorías como “religión” y “espiritualidad”, que es objeto de negociación, lucha y conflicto. La tensión que manifiesta Juana refleja un fenómeno más amplio de distinción de las experiencias “espirituales”, ligadas en general a la búsqueda de bienestar intramundano, en el caso de Juana a partir de una teoría de la causalidad que la provee de explicaciones acerca de los motivos del acontecer cotidiano, de las experiencias “religiosas”, muchas veces asociadas a las instituciones eclesiales y a los dogmas religiosos. La actualización de esta distinción en distintos contextos ha llevado a la afirmación de un proceso de “auge de la noción de espiritualidad” ligado a procesos de jerarquización social y de competencias por la legitimidad de las creencias.

Maschwitz es un “micromundo” en el que la oferta de prácticas espirituales y comunitarias excede la de cualquier otro lugar que conoce. Actualmente, “no tolera la ciudad” y solo va allí para visitar a su hija mayor de veinte años, quien se mudó a San Telmo para estar más cerca de la universidad donde estudia cine.

Recientemente, Juan y Juana tuvieron a su tercera hija, y quieren mudarse al barrio La Bota, formado por grandes terrenos y casas quintas⁸⁶. Si bien consideran que mudarse al barrio privado en el que viven fue un “primer paso para salir de la ciudad”, las familias que fueron llegando a él, de un nivel socio-económico más alto que el de ellos y con un estilo de vida diferente, los hacen sentirse fuera de lugar. La Bota, en cambio, es uno de los barrios en el que se concentran muchas de las familias que educan a sus hijos en escuelas antroposóficas. Además, Juana y Juan encuentran que los gastos fijos que involucra vivir en una urbanización de ese tipo, junto con la falta de servicios básicos como agua potable, los llevan a que ya no les resulte “atractivo” vivir en un barrio privado que consideran que “los rechaza”.

La llegada de Juana y Juan a Maschwitz constituye, entonces, un primer caso en el que el espacio operó como condición de posibilidad para la transformación del estilo de vida. Así, la llegada e instalación de esta familia en el barrio de Ingeniero Maschwitz resultaron condiciones de posibilidad para que Juana y Juan entraran en contacto con personas e instituciones que desarrollaban y por ende tenían la capacidad de valorar y de reconocer prácticas que en otros entramados sociales “extrañas”. Si bien Juana sostiene que ya desarrollaba algunas de las prácticas de alimentación y uso del tiempo que profundizó a partir del contacto con la antroposofía y con otros miembros de la “comunidad waldorf” de Ingeniero Maschwitz, su inmersión dentro de esta red de vínculos y su contacto diario con personas que desarrollaban un estilo de vida similar involucró

⁸⁶ Ver Imagen n°3.

la transformación de su experiencia cotidiana y facilitó la adopción de un estilo de vida que, para Juana, distingue a su familia, al barrio y a la comunidad antroposófica de otros, a los que en parte, asocia a la “ciudad”.

4.2.2 Julieta y la escuela antroposófica como fuente de un “cambio de conciencia”

Otra pareja que vio su estilo de vida transformado a partir del contacto con la red de prácticas espirituales de Ingeniero Maschwitz es la de Julieta y su marido, Sebastián, cuya historia tiene algunos puntos en común con la de Juana y Juan. Ambos tienen 43 años, actualmente tienen tres hijas de ocho, seis y cuatro años, y se mudaron a Ingeniero Maschwitz en el 2000 cuando decidieron convivir luego de haber estado varios años en pareja. Ambos crecieron en Tigre y, luego de casarse, comenzaron a buscar una casa para ellos y para los padres de Sebastián que no tenían su propia casa. Habían conocido Maschwitz cuando el hermano de Sebastián se había mudado al barrio de La Bota unos años atrás y decidieron, luego de comparar los precios de casas y terrenos en otras localidades, comprar un gran terreno que tenía una casa-quinta y un quincho. Primero, vivieron junto con los padres de Sebastián en la pequeña casa y, después, construyeron la casa donde viven actualmente.

A diferencia de Juana y del resto de los actores que presentamos en el capítulo, Julieta nunca había tenido inquietud por lo que define como las prácticas “alternativas” con las que entró en contacto en Maschwitz. Julieta estudió bioquímica y farmacia en la Universidad de Buenos Aires, trabajó unos años después de recibirse en una cátedra de la universidad como docente e investigadora. Luego empezó a trabajar en un laboratorio privado donde, según ella, “ganaba una fortuna” (Entrevista Julieta, 9/3/2017, casa en el barrio La Bota). El hecho de tener dos trabajos con buenos ingresos, les permitía viajar mucho al exterior y, junto con su marido que es fotógrafo, diseñador y percusionista, pudieron conocer

muchos países alrededor del mundo. Ambos son muy hábiles para el arreglo y el reciclaje de muebles y objetos: buena parte de los muebles de su casa son antiguos, los compraron en demoliciones y los reciclaron ellos mismos. Años más tarde, ambos pondrían estas habilidades al servicio de la construcción y la decoración de la Escuela waldorf C.

Durante los primeros años que vivieron en Maschwitz, Julieta y Sebastián, según su relato, no se integraron mucho “al barrio”. Ambos trabajaban todo el día, viajaban mucho y los fines de semana seguían reuniéndose con sus amigos y familiares de Tigre. En 2010, Julieta quedó embarazada de su primera hija, Olivia, y decidió, siguiendo una práctica “común” entre sus amigas que trabajaban y tenían hijos, anotarla en un jardín antes de que naciera para asegurarse la vacante para cuando tuviera que volver a trabajar. Fue así que llegó al Jardín de infantes waldorf A, que quedaba a dos cuadras de su casa. Julieta y Sebastián no habían oído hablar de la pedagogía waldorf; de haberla conocido, hubiesen sabido que los docentes, generalmente defensores de la importancia de la presencia de los padres durante la crianza de los hijos pequeños, se sorprenderían al verlos llegar para anotar a una bebé que todavía no había nacido y que planeaban dejar a cargo de otros todo el día para ir a trabajar a los pocos meses de su nacimiento. Sin embargo, dos años después decidieron que Olivia comenzara el jardín en una escuela waldorf.

Durante sus primeros años como madre, Julieta considera que modificó muy poco su estilo de vida: si bien dejó de viajar varias veces por año a Hong Kong, seguía trabajando en el laboratorio todo el día, llegaba muchas veces de noche a su casa y casi no veía a su hija. Por este motivo tomaron la decisión de mantenerse económicamente con un solo salario para que Julieta pudiese renunciar a su trabajo y dedicar una mayor cantidad de tiempo a la crianza de sus hijas. En 2013 nació su segunda hija, Celina, y en 2015 Manuela. Una de las primeras transformaciones de su estilo de vida radicó, para Julieta, en la modificación de sus prioridades y de su uso

del tiempo. Si bien había alcanzado un desarrollo profesional significativo, y hoy “le pesa” que solo sea su marido quien sostiene económicamente el hogar, Julieta afirma que la decisión de renunciar y dedicarse a la crianza fue “conciente” y que “no se arrepiente” de haber dejado de trabajar ya que tenía la posibilidad económica y que hay un “momento para todo” (Entrevista Julieta, 9/3/2017, casa en el barrio La Bota).

Al igual que Juana, Julieta explica su contacto con la antroposofía como un camino de transformación del estilo de vida de su familia y sostiene que este camino les fue “marcado” por su primera hija. Una vez que conoció los efectos de la pedagogía en los niños, Julieta señala que no pudo “concebir otra educación para sus hijos” ya que para ella en las escuelas waldorf “los niños reciben lo que necesita su alma” (Entrevista Julieta, 9/3/2017, Escuela waldorf C). Además, el contacto con la antroposofía por medio de las actividades de la escuela fue el puntapié para lo que define como un cambio de “conciencia”. La movilización de esta categoría típica en el ámbito de las disciplinas y prácticas espirituales de la Nueva Era muestra el impacto del contacto con este tipo de religiosidad no solo en la forma de ver el mundo sino en la forma de nombrarlo, característica que será abordada en el próximo capítulo. Esa transformación en su cosmovisión involucró, al igual que en el caso de Juana, la modificación de varias de sus prácticas cotidianas y, para Julieta, significó fundamentalmente cambiar sus prioridades y el eje a partir del cual organizaba su vida. De manera similar a Jorge, Julieta considera que su estilo de vida anterior giraba en torno a su profesión y a un trabajo por medio del cual percibía un salario alto. Su inmersión dentro de esos ámbitos de sociabilidad le provocaba otras necesidades, fundamentalmente ligadas al consumo de bienes que le otorgaban estatus, que ya no tendría cuando dejó de trabajar y comenzó a dedicar la mayor parte de su tiempo a la crianza de sus hijas, las tareas del hogar y la organización y construcción de la escuela:

“Yo trabajaba en una multinacional, tenía que estar impecable,

de punta en blanco. Entonces mis fines de semana eran pasar por Unicenter y “pru” (hace un gesto con la mano indicando que tomaba y comparaba muchas cosas). Cuando no tuve más esa necesidad, renuncié a un, obviamente, buen ingreso, sentí como una liviandad... A veces veo mi ropero atiborrado de toda esa época y me agarra como una... esto lo tengo que sacar, hacer una feria, porque yo pasaba y era cargarme de cosas: zapatitos, esto y aquello, y no lo necesitaba tampoco, pero era como... tenía el medio, tenía el dinero. Ahora que estoy acá, me muevo solo a las escuelas, no lo necesito... Y me da como una culpa de lo que estoy gastando, porque no lo afronto yo...” (Registro de campo, 20/9/2016, Escuela waldorf A)

Julieta diferencia, entonces, sus distintos estilos de vida a partir de las formas de consumir que caracterizaron a cada uno de ellos. Mientras trabajaba en el laboratorio multinacional viajaba, compraba mucha ropa, cambiaba el auto cada tres años, y salía a cenar afuera de manera recurrente. Actualmente, Julieta describe esas prácticas como un tipo de consumo “sin conciencia”, basado en necesidades “ficticias” ya que consumía mucho más de lo que necesitaba. Actualmente, Julieta es crítica de la “cultura de lo descartable” y considera que su experiencia de renunciar a un trabajo jerarquizado y bien remunerado en el ámbito corporativo la llevó a darse cuenta de que “se puede vivir con menos”. Asimismo, en su caso la modificación de sus prioridades implicó una radical transformación en su rol dentro de la familia. Mientras que antes de tener a sus hijas Julieta contribuía a la economía monetaria de la familia a la par de su pareja, la decisión de renunciar a su trabajo en una corporación para poder encargarse ella misma de las tareas del hogar aumentadas a partir del nacimiento de sus dos hijas transformaría su lugar en la economía monetaria y de cuidados de la familia.

Julieta y Sebastián tuvieron su primer contacto con la antroposofía a través de las charlas para padres que se organizan en el Jardín de infantes waldorf A. Varios de mis entrevistados coincidieron en remarcar que estas charlas constituyen verdaderos procesos de “reeducación” por medio de los cuales toman conciencia de algunos “malos” hábitos, bastante comunes en su medio social, ligados a la crianza: el excesivo contacto de los niños con la tecnología, la falta de horarios en la casa y una alimentación poco equilibrada que pueden llevar a los chicos a tener problemas de atención, dificultades vinculares y de aprendizaje. Para Julieta fueron justamente estas charlas, junto con otros talleres sobre pedagogía antroposófica que realizó en las escuelas de la zona, las que provocaron que se cuestionara el estilo de vida que llevaba y que quisiera comenzar a vivir de otra manera.

Asimismo, la antroposofía la puso en contacto con inquietudes espirituales a las que no había prestado atención con anterioridad. A diferencia de su pareja, quien fue católico practicante, Julieta creció en una familia católica pero no practicante y no tuvo mayor interés por lo religioso durante sus primeros 40 años. Por otra parte, movilizándolo una categoría antroposófica, reconoce actualmente que el haber vivido siempre en lugares “verdes” había implicado para ella y para su marido un estímulo hacia la “contemplación de la naturaleza”. Así, progresivamente, la antroposofía y la vida en un lugar verde la llevaron a estar en mayor contacto con la “presencia de lo espiritual en la naturaleza⁸⁷ y en la vida cotidiana” al tiempo que provocaron en ella inquietudes que se tradujeron en cambios de hábitos (Entrevista Julieta, 9/3/2017, casa en el barrio La Bota). Hoy Julieta pasa más tiempo con sus hijas, se preocupa por que no estén expuestas durante largos períodos a la tecnología, intenta cocinar comida sana, ordenar los horarios en que comen y duermen, y, sobre todo, trabaja mucho para la construcción y organización de la Escuela waldorf C. En ese sentido, considera que el contacto con la red de instituciones

⁸⁷ Ver nota n°40.

antroposóficas la llevó a un profundo cambio en sus prácticas que le permite diferenciar su actual estilo de vida de su estilo de vida anterior.

Como se fue remarcado en los otros casos, la incorporación de nuevos repertorios morales no implicó, sin embargo, una transformación absoluta de las prácticas. Julieta negocia en su vida cotidiana los repertorios de su nuevo “estilo de vida” con otros más “convencionales”. En ese sentido, por ejemplo, si bien sostiene en el discurso la necesidad de llevar adelante una alimentación y de no exponer a sus hijas a la tecnología, en uno de nuestros encuentros pude observar cómo negociaba estos principios cuando sintió la necesidad de explicarme que iba a preparar unos raviolos de paquete y de una marca de un supermercado por el hecho de que el trabajo de construcción en la escuela le dejaba poco tiempo para cocinar; o cuando mencionó inmediatamente que se había dado cuenta de que sus hijas estaban en silencio porque le habían sacado la tablet y que “no era posible” impedirles usar tecnología a pesar de saber que no les hacía bien. Este tipo de negociaciones, claro está, no minimiza su experiencia de haberse transformado sino que nos muestra los alcances y límites que presenta un proceso de modificación del estilo de vida y de adopción de un estilo de vida diferente, en algunos principios y prácticas, al que para ella era convencional.

En 2015 Julieta y Sebastián fueron parte, junto con otras doce familias, de la fundación de la Escuela waldorf C a la que asiste actualmente su hija más grande. Sus hijas más pequeñas van al Jardín de infantes waldorf A e irán a Escuela waldorf C cuando pasen al nivel primario. La organización y la construcción de la escuela demandan mucho trabajo; Julieta y Sebastián realizan de manera voluntaria, es decir, sin recibir dinero a cambio, varias de las actividades en cuestión: ambos participaron de la construcción de las aulas donde funciona la escuela pintando y arreglando muebles, y trabajaron para cada uno de los eventos mediante los cuales recaudan plata para seguir construyendo. En el futuro, a Julieta le

gustaría formarse en farmacia antroposófica en los laboratorios Weleda, aunque siente que su experiencia en la producción bioquímica “tradicional” no la va a ayudar mucho ya que la producción de medicamentos homeopáticos es completamente diferente a lo que ella hacía en el laboratorio.

En las experiencias de Juana y de Julieta, el contacto con disciplinas espirituales y el establecimiento de vínculos con personas que desarrollaban prácticas alternativas no puede ser escindido de sus propios procesos de incorporación de prácticas de salud, alimentación y uso del tiempo que antes de llegar al barrio les resultaban ajenas. La instalación de ambas familias en Ingeniero Maschwitz ofició como un vector de transformación de sus estilos de vida a partir de su inserción en una trama de sociabilidad en el que la cosmovisión y las prácticas espirituales resultan centrales y en la que se desarrolla un reconocimiento y una valoración positiva de prácticas que en otros ámbitos no resultan frecuentes. Si bien Juana ya presentaba una orientación y algunas de las prácticas que asocia a su “nuevo” estilo de vida, Julieta experimentó su transformación como total, a pesar de los matices señalados. A continuación describiremos una última trayectoria similar a la de Julieta, es decir, marcada, de acuerdo con la interpretación de los actores, por una transformación profunda del estilo de vida a partir de la llegada al barrio y del contacto con la antroposofía a través de las escuelas waldorf.

4.2.3 María: de las sociabilidades católicas a las sociabilidades espirituales

María tiene 45 años, creció en el barrio porteño de Belgrano en el seno de una familia católica. Cursó sus estudios primarios y secundarios en el colegio católico Esquiú en ese mismo barrio. Ella y su marido, Federico, están juntos desde los 15 años. Él creció en Olivos, en una familia también católica, y estudió contabilidad. María, por su parte, realizó el profesorado

inicial y de primaria en la entonces escuela Islas Malvinas, y trabajó como maestra hasta el nacimiento de su primer hijo.

En 1992, María y Federico se casaron y la familia de Federico les regaló un PH en Olivos. Cuando María quedó embarazada de su primer hijo en 1994, decidieron mudarse a una casa más grande. Comenzaron a buscar en barrios más alejados de la capital donde el precio de las propiedades era menor que en Olivos y eligieron Maschwitz porque un amigo les dijo que era un barrio que iba a crecer. Luego de buscar casas con cierta dificultad, dado que la mayoría eran casas quintas en malas condiciones y poco funcionales para una residencia permanente, encontraron una casa en el barrio Los Naranjos con un gran jardín que costaba lo mismo que su PH en Olivos. Cuando se mudaron Maschwitz era, según describe María, mucho más tranquilo. Al igual que Julieta, durante varios años María no se insertó en la sociabilidad de las escuelas antroposóficas de Maschwitz. Luego del nacimiento de su segundo hijo, y habiendo estado sin trabajar durante tres años, María comenzó a buscar trabajo y un jardín de infantes para su hijo más grande. Visitó varias escuelas de la zona y llegó por primera vez a la Escuela waldorf A, en ese momento un proyecto pequeño, con pocos alumnos y grados. Según recuerda, le pareció que estaban “todos locos”: hablaban de duendes y de hadas, tocaban instrumentos y los niños corrían por todas partes, por lo que lo descartó por completo. Anotó entonces a su hijo en un colegio privado bilingüe, muy reconocido en su medio social. Mientras continuaba buscando trabajo como maestra comenzó a formarse como catequista. Una de sus compañeras le comentó de una escuela católica en Pilar que estaba comenzando y buscaba maestros. Fue a una entrevista, la tomaron como maestra jardinera y le ofrecieron un 50% de beca para su hijo más grande y un 90% para el más chico. Al igual que su casa, la escuela estaba en ese entonces en un lugar que a María le parecía “el medio del campo”, sobre un terreno en el que eventualmente se construirían grandes barrios privados.

María trabajó en la escuela por nueve años durante los cuales tuvo otras dos hijas, una de ellas comenzó el jardín en esa misma escuela. Cuando su hijo más grande comenzó el primario, empezó a manifestar algunos problemas de aprendizaje que, en opinión de María, no estaban siendo bien abordados por parte de la escuela. En 2003, comenzó a buscar otra escuela para sus hijos y se tomó ella misma una licencia de su trabajo. Ninguna de las opciones que encontraba en Ingeniero Maschwitz le gustaba. Fue entonces que su profesora de yoga le preguntó si había ido a la Escuela waldorf A. María no recordaba la escuela y fue a pedir una entrevista con los directores. Esta vez, la escuela, que ya contaba con dos edificios, todos los niveles de la escuela primaria y una mayor cantidad de alumnos, “le encantó” por la libertad con la que los chicos jugaban, le parecía que los chicos estaban “como en su casa”. Así, en 2005 luego de insistir para que le dieran vacante para sus tres hijos, estos comenzaron el año lectivo en la escuela waldorf y María renunció a su trabajo la escuela de Pilar.

Al igual que las parejas anteriormente mencionadas, María y Federico se involucraron inmediatamente en las actividades de la escuela donde se encontraron con personas que pensaban no solo la educación sino la vida cotidiana misma en términos diferentes a los que habían conocido hasta entonces. Tanto ella como su marido comenzaron a participar de distintas charlas y cursos para padres. Eventualmente, ambos cursaron el seminario para profesores. Al igual que varios de los casos mencionados en este capítulo, María y Federico reconfiguraron su dedicación profesional a partir del contacto con la antroposofía. Luego de renunciar a la escuela de Pilar, María comenzó a dar clases particulares y a formarse como doula⁸⁸,

⁸⁸ Las doulas son mujeres que acompañan a otras mujeres durante la gestación, el parto y la lactancia. Esta figura se difundió no sólo entre mujeres que, como las analizadas en esta tesis, se orientan por un estilo de vida alternativo, sino también entre mujeres de sectores medios que presentan otros estilos de vida (Gambale, 2018; Firpo, 2018). La difusión de esta práctica puede enmarcarse en el proceso de difusión de la “tendencia a la delicadeza” (Douglas, 1998) y de las concepciones sacralizadas de lo “femenino” que se desarrollaron en notas anteriores de este capítulo.

para acompañar a madres con sus bebés. En 2007 le ofrecieron tomar un grado en la escuela, aceptó y comenzó entonces a cursar el seminario de pedagogía antroposófica. Unos años más tarde María se iría de la escuela cuando su grado terminó el ciclo primario y se asociaría con otra madre de la escuela, cuya historia abordaremos en el sexto capítulo, para llevar adelante una guardería en la que trabajan con herramientas de la pedagogía waldorf. Por su parte, si bien no renunció a su trabajo como contador en una empresa, Federico suele dar clases de matemáticas en el nivel secundario⁸⁹, y ambos son profesores en el seminario de maestros waldorf.

Así, para María y Federico, al igual que para las parejas descritas en este apartado, el contacto con la antroposofía a través de la escuela de sus hijos y de los seminarios de formación en pedagogía waldorf implicaron un cambio rotundo en su estilo de vida: comenzaron a llevar adelante una alimentación más sana, a ordenar los ritmos de la casa y a limitar el contacto de sus hijos con la tecnología. Asimismo el comenzar a hacerse amigos y conocidos en el ámbito de sociabilidad de la escuela que era, para María, muy diferente de su medio social anterior, implicó un contacto con “otra forma de ver el mundo”. Sin embargo, María se encontraría con nuevas dificultades en la sociabilidad de las escuelas antroposóficas. En 2015 María descubrió que uno de sus hijos mayores consumía marihuana junto con sus compañeros de curso. A pesar de que los profesores de la escuela tomaron conocimiento de este problema, María considera que no llevaron “bien” la situación ya que la naturalizaron y minimizaron como problema. Por esa razón, junto con otros problemas que María identificaba en la escuela, en 2017 decidió cambiar a sus hijos más chicos a una

⁸⁹ En las escuelas secundarias waldorf el dictado de contenidos se organiza de manera diferente al del resto de las escuelas. Cada materia se dicta durante un período de algunas semanas que se llama “época”, durante el cual los y las estudiantes solo cursan esa materia y no otras. Esta característica permite que algunos profesores externos al cuerpo de docentes permanente de la escuela, preparen y dicten una “época” en distintos momentos del año, como en el caso de Federico.

escuela antroposófica más nueva donde, considera, sus hijos estarán menos expuestos a este tipo de prácticas.

Por otra parte, el contacto con la antroposofía implicó para esta pareja una transformación en su relación con el catolicismo. María se define como una persona de formación católica y tanto ella como Federico habían sido practicantes toda su vida: se casaron por iglesia, bautizaron a sus hijos y su hijo mayor tomó la comunión en el marco de la escuela católica a la que asistía. Sin embargo, María siempre se sintió identificada con los jesuitas, la parte más “rebeldona” del catolicismo, como ella la define (Entrevista María, 25/10/2017, casa de Lorena – espacio maternal waldorf). Mientras trabajaba en la escuela católica de Pilar, María había comenzado a experimentar una molestia con la forma en que la institución planteaba el vínculo con la espiritualidad ya que ella sostiene que nunca se sintió identificada con la parte más “dogmática” de la iglesia, como los dogmas de fe o las prescripciones de conducta vinculadas a la salud reproductiva. Cuando cambiaron a sus hijos de colegio anotó a su segundo hijo en la parroquia de Maschwitz para tomar la comunión. Al tiempo decidió sacarlo y comenzó a enviar a sus hijos a las clases de religión que la Comunidad de Cristianos ofrecía en la escuela. Allí, María encontró un tipo de religiosidad con la que se “sentía más cómoda”, es decir, que resultaba más cercana a sus disposiciones y orientaciones valorativas. Este tipo de religiosidad expresa varias de las características que identificó Troeltsch (1912) para las comunidades místicas, y que han sido indicadas como propias del universo de prácticas espirituales (Campbell, 1978). En ese sentido María resalta que en este grupo religioso no había una búsqueda por controlar las prácticas de la vida privada de los fieles, las ceremonias le resultaban más placenteras y atractivas estéticamente y había un mayor foco en la “interioridad”. María no dejó de considerarse católica pero fue

abandonando sus prácticas en el marco de la Iglesia para participar de las ceremonias de la Comunidad de Cristianos⁹⁰.

Las trayectorias de Juana, Julieta y María dan cuenta del efecto del espacio sobre la configuración y las transformaciones de los estilos de vida. Muchos de los análisis sobre procesos de neoruralismo y de migración por estilo de vida tienden a focalizar sus análisis en las tensiones provocadas por la llegada de grupos de individuos que presentan estilos de vida diferentes a los de los lugares de recepción, dando lugar a configuraciones entre establecidos y marginados (Eliás & Scotson, 2016;

⁹⁰ Estas trayectorias religiosas permiten matizar las afirmaciones nativas y académicas que han afirmado la oposición y sustitución de un modelo “religioso” por uno “espiritual” (Heelas & Woodhead, 2005). Varios de los actores definen su orientación por la espiritualidad como una continuidad de su socialización en el catolicismo. Si bien en algunos casos, como el de Juana, las prácticas espirituales son comprendidas como diferentes a las prácticas católicas, definidas en oposición como “religiosas”, en otros casos los actores entienden que la sensibilidad movilizada por disciplinas como el yoga, la kabbalah o la antroposofía se posa y refuerza sobre sensibilidades desarrolladas a partir del contacto con el catolicismo durante su niñez y adolescencia. Esta relación de continuidad entre catolicismo y espiritualidad nueva era puede ser entendida como expresión de lo que Frigerio (2005, 2007), retomando las reflexiones de Pierre Sanchis (1995) en torno al *habitus* sincrético y la tendencia a la construcción de identidades religiosas porosas, denominó un *habitus* católico de las identidades argentinas. Este se define por un ethos que atraviesa a buena parte de la sociedad que implica que los actores asumen una identidad social y relacional católica, cristalizada en situaciones de interacción en las que los individuos se definen como católicos o católicas, pero que poco nos diría acerca de las efectivas prácticas en marcos privados e institucionales. Cabe destacar que el 76,5% de los argentinos se autodefinen católicos. Este dato muestra una interesante variación geográfica: mientras que en regiones como el Noroeste y el Noreste la autoidentificación con el catolicismo alcanza el 91% y el 84%, respectivamente, la región en la que se encuentra nuestro caso de estudio, Ciudad de Buenos Aires y Gran Buenos Aires, los autoadscriptos al catolicismo ascienden al 69,1% mientras que un 18% de la población se declara indiferente a la religión. Asimismo, los datos varían de acuerdo al nivel educativo, uno de los principales indicadores de diferenciación social. Entre la población argentina con estudios universitarios el porcentaje de indiferentes se aleja de la media y alcanza un 17,4% (Mallimaci, 2013). Este carácter mayoritario y hegemónico del catolicismo ha implicado que muchas de las religiones minoritarias y heterodoxas establecieran puentes simbólicos entre sus propias cosmovisiones, lenguajes y simbologías y aquellas del catolicismo. La amplitud que alcanza están las identidades religiosas católicas ha llevado a que varios investigadores analizaran en casos concretos los procesos de hibridismo entre las creencias, prácticas e identidades católicas y heterodoxas. Carini (2013) analizó los procesos de adaptación de los términos y prácticas del budismo zen al ámbito local a través de la construcción de “puentes simbólicos” con el cristianismo, Giménez y Saizar (2011) identificaron las transformaciones y reconfiguraciones de varias nociones del yoga por parte de usuarios socializados en el catolicismo, y Puglisi (2012) abordó las estrategias socio-adaptativas y la resignificación de las creencias neo hindúes del movimiento Sai Baba en términos católicos en el marco de lo que se ha definido como una difusión de un *habitus* católico.

Noel, 2013b; Quirós, 2014). En ese sentido, suele hacerse referencia a las modificaciones que los nuevos habitantes provocan en la sociabilidad y en el paisaje de los lugares a los que llegan. Si bien estas son indudables consecuencias provocadas por estos tipos de migración, las trayectorias aquí presentadas nos muestran que el espacio tiene sus propios efectos sobre la conformación de los estilos de vida. Siguiendo a Bourdieu “si el hábitat contribuye a formar el *habitus*, éste hace lo mismo con aquél, a través de los usos sociales más o menos adecuados, que induce a darle” (2000: 123), es decir, que entre hábitat y estilos de vida se producen relaciones de mutua influencia que Bourdieu tematiza para el análisis de la reificación de las desigualdades sociales en el espacio. Este juego de mutuas influencias tiene lugar a través de dos mediaciones que hemos desarrollado en este capítulo y el anterior.

En primer lugar, el espacio influye en el estilo de vida a través de las características que presentan las sociabilidades que los habitan. Como indican varios de los testimonios aquí presentados, el involucrarse con personas y grupos que desarrollan prácticas diferentes a las que los actores consideran como “convencionales”, se constituye como una fuente de reconocimiento frente a la posibilidad de adoptar prácticas que se experimentan como diferentes a las de origen y que resultan “extrañas” en otros contextos. En segundo lugar, la transformación del estilo de vida provocada por el espacio está mediada por los equipamientos culturales, religiosos y espirituales disponibles en el lugar (Magnani, 2002). En el caso de Ingeniero Maschwitz, la existencia de una red de escuelas antroposóficas y de espacios de práctica espiritual habilita a los actores la posibilidad de entrar en contacto con cosmovisiones y prácticas que muchos evalúan como diferentes a los de su estilo de vida de origen. Como se desarrollará en el próximo capítulo, estos espacios difunden nuevas cosmovisiones y proponen el desarrollo de prácticas cotidianas revistiéndolas de un mayor carácter de realidad.

4.3 La espiritualidad como parte de un estilo de vida

Los relatos y las trayectorias de estos nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz muestran la recurrente movilización de la categoría de transformación del estilo de vida para englobar un proceso de modificación del marco interpretativo por medio del cual definen y comprenden la realidad, así como la adopción de una serie de prácticas de la vida cotidiana diferentes a las de su origen social. La inclusión de la orientación por la espiritualidad en esta categoría de “estilo de vida” sugiere que prácticas que solemos diferenciar analíticamente como propias de distintas dimensiones de la vida cotidiana son experimentadas por los actores como parte de un conjunto de disposiciones, sensibilidades y acciones que forman parte de una misma unidad. En ese sentido, las prácticas espirituales no son experimentadas por los actores como escindidas de otras prácticas de salud, educación, trabajo, consumo y uso del tiempo influenciadas por su forma de ver el mundo espiritualizada. De acuerdo con los relatos analizados, la transformación del estilo de vida radicaría en la adopción de una nueva forma de ver el mundo a partir del contacto con disciplinas espirituales, producto de lo que los actores denominan una “búsqueda personal”, de la inmersión en una nueva sociabilidad y de la incorporación la noción de “conciencia” como un repertorio moral (Noel, 2013a) que guía la forma de comprender, evaluar y llevar adelante diferentes prácticas de la vida cotidiana. Este tipo de experiencias de transformación de las prácticas cotidianas permiten, en sintonía con lo planteado por Cosse, Felitti y Manzano (2010) acerca de las transformaciones en prácticas de la vida cotidiana durante la década de 1960, pensar el cambio cultural de una manera progresiva y paulatina a partir de las transformaciones que los actores experimentan como tales y que son permanentemente negociadas con las formas de hacer las cosas heredadas.

La recurrente referencia a la idea de ruptura con el estilo de vida por parte de los migrantes por estilo de vida y la sintonía de este proceso con las descripciones acerca del avance de la reflexividad sobre los procesos de identificación del yo en la modernidad avanzada (Giddens, 1991), han llevado a algunos autores a advertir en contra de las interpretaciones que consideran que este tipo de movilidad da lugar a procesos de “desclasaje” o de disolución de las distinciones de clase (Oliver and O’Reilly, 2010). Por el contrario, los procesos de migración a áreas “rurales” movilizadas por la búsqueda de “mejorar” la “calidad de vida” puede dar lugar a mecanismos de diferenciación de estatus ligados a la búsqueda de autenticidad (Benson, 2013). Buena parte de las prácticas, las cosmovisiones y los repertorios morales que fueron identificados en las trayectorias de los nuevos habitantes de Maschwitz podrían describirse en continuidad con el “*ethos* del placer obligatorio” que Bourdieu (2012) describía entre los nuevos sectores medios parisinos de fines de la década de 1970. Al igual que los “nuevos pequeñoburgueses” descritos por Bourdieu, la adopción de un “nuevo” estilo de vida por parte de los actores analizados en este capítulo los lleva a diferenciarse de los estilos de vida “anteriores” caracterizados por prácticas menos amables con un desarrollo concebido como integral de la persona. Como mostraban los relatos analizados a lo largo del capítulo, el contacto con prácticas espirituales, el vivir alejados de grandes conglomerados urbanos y la inmersión en la sociabilidad “alternativa” de Ingeniero Maschwitz implicó para muchos de estos agentes una transformación de su estilo de vida materializada en cambios en la composición de sus consumos, en su alimentación y en el uso del tiempo. A diferencia de sus hogares de origen y de otros agentes con los que comparten una serie de características que los ubican en posiciones análogas del espacio social, los nuevos habitantes de Maschwitz buscan pasar una mayor cantidad de tiempo en sus hogares y con sus familias, tienen una recurrente preocupación por desarrollar una alimentación sana, buscan reducir su tiempo de exposición a la televisión, a la

electrónica, y en muchos casos, trabajan en y dedican una parte importante de su tiempo a la construcción de escuelas que proponen una pedagogía alternativa. El abandono de prácticas y moralidades “típicas” de los sectores medios implica así un proceso de distinción dentro de los sectores medios que resulta particularmente significativa en la experiencia de los actores.

Lejos de ser una consecuencia, o un epifenómeno de la posición social, el estilo de vida se muestra en la experiencia de los nuevos habitantes de Maschwitz tanto como un dispositivo de diferenciación social respecto de actores cercanos en cuanto a su posición socio estructural, como respecto de actores cercanos a ellos en términos espaciales. Esta característica lleva a advertir sobre el límite de comprender los procesos de jerarquización social como el producto de una sola dimensión o variable y remarcar el carácter multicausal de los procesos de producción y reproducción de desigualdades en nuestras sociedades. La conformación de un espacio urbano crecientemente desigual no puede reducirse, en ese sentido, a un efecto de la espacialización de las relaciones sociales, sino a un juego de retroalimentación entre este y el carácter performático del hábitat en los estilos de vida. El espacio, mediado por determinadas sociabilidades y equipamientos, operó como un agente de transformación de los estilos de vida de los actores, quienes, por voluntad o por el hecho de estar cerca físicamente, se involucraron con agentes diferentes a ellos en instituciones no convencionales, como las escuelas antroposóficas, llevándolos a entrar en contacto con nuevas cosmovisiones y a desarrollar algunas prácticas diferentes. El espacio, entonces, presenta una agencia que moldea los estilos de vida a través de los equipamientos de salud, educativos, culturales y de comunicación disponibles en cada localización espacial (Heredia & Di Virgilio, 2012) y los consumos culturales y moralidades que caracterizan las sociabilidades que los habitan.

Además, en continuidad con las representaciones espaciales analizadas en el segundo capítulo, varias de las experiencias espaciales descritas en este capítulo muestran que el espacio se constituye como una fuente a partir de la cual definir y delimitar una experiencia de reconocimiento y de emergencia de un sentimiento de pertenencia a un colectivo mayor. Este sentimiento de pertenencia a una comunidad imaginada (Anderson, 1993) tiene lugar a partir de la experiencia de una serie de orientaciones valorativas comunes y del desarrollo de determinadas prácticas. Esta “comunidad” se define, entonces, por una auto-identificación como parte de un mismo “estilo de vida alternativo”. Al igual que en el caso de Winston Parva (Elias & Scotson, 2016) no son solo las afinidades tradicionales de “clase” las que dotan a estas personas de un sentimiento de pertenencia a una comunidad sino, en este caso, el sentido de reconocimiento que otorga el sentirse parte de un mismo modo de existencia que se expresa en diversas prácticas de la vida cotidiana. Sin embargo, la reconstrucción analítica de este estilo de vida, en tanto categoría nativa y categoría que engloba una tendencia hacia determinados valores y prácticas, no implica que estemos pensando a los actores como autómatas o conversos. Por el contrario, las trayectorias nos mostraron que la transformación de los estilos de vida implica procesos de actualización y negociación de las disposiciones adquiridas en el nuevo espacio y la nueva sociabilidad. Como bien muestra Noel (2013a), y como ya mostraba Bourdieu (2012) por medio de la categoría de disposición, los repertorios morales no necesariamente se traducen en prácticas ajustadas a la perfección a sus principios. La transformación del estilo de vida es al mismo tiempo un proceso de cambio y de negociación con las prácticas propias del estilo de vida anterior. El contacto con la vida cotidiana de los actores, así como su propia reflexividad, nos presenta frecuentemente situaciones en las que los actores se encuentran con límites –externos y subjetivos- para la actualización de sus “nuevas” disposiciones.

En el próximo capítulo se abordará una de las “cajas negras” (Becker, 2016) que se desprende del presente capítulo. ¿De qué maneras el contacto con una sociabilidad espacializada lleva a la transformación de la cosmovisión y de algunas de las prácticas de la vida cotidiana? Analizaremos, así, los dispositivos y las técnicas mediante las cuales los individuos son socializados en una cosmovisión espiritual así como los límites que encuentra esta socialización frente a las disposiciones adquiridas en socializaciones anteriores.

Capítulo 5 La incorporación del marco interpretativo de la espiritualidad Nueva Era como un proceso de socialización

Los actores que se mudaron a Ingeniero Maschwitz y que se involucraron con su red de disciplinas, prácticas e instituciones espirituales comprenden su llegada al barrio como parte de una “transformación de sus estilos de vida”. Esta transformación implica la modificación de su forma de percibir la realidad y de la manera en que llevan adelante determinadas prácticas de la vida cotidiana, como la alimentación, el uso del tiempo, el trabajo, la salud y los consumos. Muchos de los actores cuyas trayectorias fueron analizadas en el capítulo anterior remarcaban que el contacto con prácticas e instituciones de socialización espiritual, como las escuelas antroposóficas, había resultado significativo para este proceso de transformación. En este capítulo se abordarán las interacciones que tienen lugar en estos espacios y que habilitan la incorporación por parte de los actores del marco interpretativo de la espiritualidad Nueva Era (Carozzi, 2000; Frigerio, 2013). ¿Cuáles son los materiales, las técnicas y los contenidos por medio de los cuales los actores entran en contacto con su cosmovisión espiritual? ¿De qué maneras se actualiza la concepción espiritualizada de la persona y de la realidad? ¿Cuáles son los soportes pedagógicos sobre los que se basa la difusión de la espiritualidad? ¿Cómo se define en estos ámbitos al conocimiento y a su transmisión? ¿Quiénes detentan la legitimidad de transmitir saberes en estos contextos? ¿Qué alcances tienen las propuestas de transformación de las prácticas que son movilizadas en estos ámbitos?

Para responder estas preguntas analizaré las actividades, interacciones y contenidos enseñados en un taller de pedagogía waldorf que realicé durante el 2016 junto con varias madres ligadas a este tipo de escuelas y

otras mujeres interesadas por la pedagogía. A partir de esas situaciones abordaré las propuestas que la antroposofía realiza para la transformación de las prácticas económicas y analizaré las dificultades que los actores tienen para llevarlas a la práctica. Ello permitirá tematizar los límites que las socializaciones anteriores representan para la posibilidad de transformar los estilos de vida. Finalmente, retomaré la trayectoria de socialización espiritual de una de las participantes del taller de pedagogía que permitirá comprender la incorporación de una cosmovisión espiritual como clave de comprensión de la realidad, así como la presencia de límites a la transformación de prácticas de la vida cotidiana.

A través de este análisis propondré que el contacto con y la incorporación de un marco interpretativo espiritual son algunos de los elementos que habilitan la transformación de los estilos de vida. El paso por espacios de enseñanza y aprendizaje de disciplinas y prácticas espirituales será comprendido, entonces, como un proceso de *socialización* por medio del cual los actores se apropian de nuevas maneras de definir, comprender y explicar la realidad. Asimismo, identificaré la manera en que estos espacios proponen nuevas maneras de llevar adelante prácticas de la vida cotidiana, como la crianza de los hijos, el trabajo y el consumo, así como los límites que las disposiciones anteriores de los actores presentan a dichas propuestas de transformación.

Finalmente, los casos mencionados serán retomados para ilustrar la hipótesis de que la incorporación del marco interpretativo de la espiritualidad Nueva Era (Carozzi, 2000; Frigerio, 2013) es el producto de procesos de socialización que involucran el contacto y la creación de lazos con otros actores en espacios que proponen la transmisión e incorporación de esquemas de percepción que entienden al hombre como parte de una trama de relaciones continuas y de intercambio con el mundo material y con un orden trascendental. En ese sentido, se recuperará una definición amplia de la socialización entendida como un proceso que puede

efectuarse “por entrenamiento o práctica directa, es decir a través de la participación en actividades recurrentes en la familia, la escuela, entre pares o en el lugar de trabajo. Ella puede igualmente ser el resultado de un efecto más difuso del agenciamiento o la organización de una situación (...). La socialización puede, finalmente, proceder por la difusión e inculcación de normas culturales, de valores y de modelos, es decir, de órdenes/indicaciones que conciernen maneras de ver y de nombrar el mundo transmitidas indistintamente por la familia, la escuela o las industrias culturales” (Darmon, 2011: 109). Este carácter pedagógico de los ámbitos de socialización espiritual permitirá, asimismo, profundizar la problematización de los fenómenos del individualismo y la desinstitucionalización religiosa en las sociedades contemporáneas.

La socialización ha sido definida como un conjunto de instancias y mecanismos que moldean a la subjetividad por medio de los cuales la sociedad forma y transforma al individuo, un conjunto de “procesos de internalización, de aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí. Es la base para la comprensión de los propios semejantes y para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social” (Berger & Luckmann, 2006: 162, 163).

La categoría de socialización presenta una importante relación de continuidad con la de institución. Berger y Luckmann (2006) definieron a la socialización como parte de un proceso continuo dentro del cual es posible distinguir analíticamente etapas y momentos de socialización de momentos de actualización. La socialización ha sido en ese sentido definida como un proceso de inducción en el mundo objetivo de un sector de la sociedad que presenta una relación dialéctica con los procesos de externalización y objetivación en la permanente construcción de la realidad

objetiva y subjetiva de lo social (Berger & Luckmann, 2006). En su conceptualización pionera de la categoría de socialización, Berger y Luckmann (2006) definían a la socialización como un proceso inseparable de las instituciones, instancias colectivas de estabilización de prácticas que resultaban los principales ámbitos en los que se desarrollaban estos procesos. Por su parte, la socialización secundaria presentaba un papel fundamental para el mantenimiento de las instituciones al ser definida como el mecanismo mediante el cual los individuos incorporaban los conocimientos específicos asociados a los roles que componían dichas instituciones.

Recientemente, Darmon (2011) llamó la atención sobre la relevancia de dos instancias de socialización no institucionales: los eventos (que la antropología definiría como ritualizaciones) y el trabajo sobre sí. Becker (1978) advirtió contra un uso homogeneizador de este término y propuso un modelo de análisis de los efectos socializadores de determinadas interacciones que tuviese en cuenta que el efecto de la socialización no puede ser asimilado a los objetivos explícitos de la institución, que las instituciones no pueden ser pensadas como grupos monolíticos formados de fuerzas transformadoras que actúan en la misma dirección. En ese sentido, llamó la atención sobre las divergencias internas entre subgrupos y diferentes agentes. Asimismo, un correcto análisis de estos procesos debería tener en cuenta las propias reacciones de los grupos o individuos socializados frente al proceso de transformación, la influencia de otros mundos por fuera de la institución y las disposiciones anteriores de los individuos que pueden o no resultar favorables a la socialización en curso.

5.1 El contacto con la antroposofía como un proceso de “re-educación”

Las trayectorias y discursos analizados en el capítulo anterior sugirieron que las personas que se mudaron a Ingeniero Maschwitz y que se involucraron con la antroposofía en escuelas waldorf interpretan su paso

por las actividades de la escuela y el contacto con personas involucradas en prácticas espirituales como un proceso de contacto con nuevas maneras de comprender la realidad. Las escuelas waldorf ofrecen espacios de formación en antroposofía para padres y madres con distintos niveles de intensidad y compromiso: reuniones, charlas y talleres. Uno de estos casos es el de Vanesa y Matías, una pareja originaria de San Isidro que llegó a Maschwitz en 1995 y entró en contacto con la antroposofía cuando, en 2002, decidieron enviar a su hija mayor al jardín de la Escuela waldorf A. Ambos habían escuchado hablar de las escuelas waldorf a través de una amiga de Vanesa que enviaba a sus hijos al colegio San Miguel Arcángel y por una arquitecta que les había hecho unos arreglos en la casa y que les había recomendado las actividades artísticas extracurriculares de la escuela. Al igual que muchos de mis informantes, Vanesa y Matias definen al contacto con la escuela como un proceso de “reeducación” y de encuentro con otros padres con intereses similares a los suyos:

“Cuando hicimos la entrevista [de admisión] dijimos ‘esto es lo que quiero que me pregunten sobre mis hijos, esto es lo que quiero en que se fijen de mis hijos. Qué profundidad, hasta donde podes tocar’. Nos sentimos cómodos. La entrevista fue a las diez de la mañana, iba a durar hasta las once y nos quedamos hasta las dos de la tarde. Con el tiempo las reuniones de padres y todos los encuentros hicieron que todo nos fuera cayendo por goteo: uno se va desestructurando, metamorfoseándose.” (Entrevista Vanesa y Matías, 30/3/2017, taller de alfarería en el Paseo Mendoza)

Este proceso de “metamorfosis”, como lo definen Matías y Vanesa, estuvo vinculado entonces con su creciente participación en las actividades que se organizaban en la escuela. Vanesa, que había estudiado bellas artes, alfarería y música, volcó sus inquietudes artísticas en la escuela donde comenzó a participar en el coro, en la orquesta y en talleres de confección

de muñecos de tela. Matías entró en contacto con las teorías de la espiritualidad del dinero en grupos de lectura para padres y madres, que se vinculaban con su trabajo en el ámbito financiero, y fue parte de la fundación de la banca social Inti Huara. Ambos realizaron talleres de huerta biodinámica, armaron una huerta en su propia casa y comenzaron a practicar tai chi y a adoptar hábitos de alimentación que definen como “más equilibrados”, tales como la reducción de la ingesta de carnes, harinas blancas, lácteos y bebidas alcohólicas. Al igual que otros padres y madres de escuelas waldorf, Vanesa y Matías encontraron en la sociabilidad formada en torno a la escuela un nicho de oportunidades (Tilly, 2000) por medio del cual accedieron a nuevas oportunidades de trabajo. Vanesa estudió chelo y en 2017 comenzó a dar clases en la Escuela waldorf B y Matías volcó sus conocimientos sobre finanzas al desarrollo de préstamos de dinero comunitarios en Inti Huara.

Este recorrido llevó a Matías a considerar que la espiritualidad no es una dimensión que se desenvuelve en determinados momentos o espacios de la vida cotidiana sino que es algo que puede desarrollarse todo el tiempo: “Meditas cuando barrés, medítas cuando cortas el pasto, te despertás si te querés despertar, hay gente que espera a la próxima vuelta” (Entrevista Vanesa y Matías, 30/3/2017, taller de alfarería en el Paseo Mendoza). Esta perspectiva de Cristian y la recurrente referencia a la adopción de una perspectiva espiritual en espacios e instituciones que no podríamos definir como tradicionalmente religiosos nos muestra la pertinencia de considerar las prácticas religiosas que desarrollan en los ámbitos ordinarios de la vida cotidiana como la educación de los hijos, la salud o la alimentación (Ammermann, 2007). El contacto con este tipo de religiosidad requiere de los investigadores e investigadoras una mirada atenta a los discursos y prácticas que involucra, para los actores, la agencia de una dimensión sacralizada o trascendental y que tienen lugar en ámbitos que podríamos presuponer como “profanos”. Como se observará a lo largo de este

capítulo, estos discursos y prácticas pueden darse, entonces, por fuera de las instituciones y prácticas que asociamos tradicionalmente a la religión. Sin embargo, el análisis del lenguaje y de los dispositivos puestos en juego en estas prácticas permitirá observar que éstas no se encuentran escindidas de un trasfondo cultural que incluye símbolos y repertorios de las religiones tradicionales locales. La socialización espiritual de estos actores, entonces, tiene lugar a través de su paso por ámbitos de formación y de incorporación de una matriz de sentido espiritualizada en contextos que una definición de lo religioso a partir de un conjunto doctrinario y de instituciones centrales invisibilizaría.

5.2 La incorporación del lenguaje espiritual

¿Cómo se desarrolla este proceso de re-socialización que los actores definen como de “metamorfosis” y de “re-educación”? ¿Qué sucede en las interacciones, las comisiones y los talleres de las escuelas y del barrio que llevan a que estas personas transformen su cosmovisión? ¿Cuál es el alcance práctico de esta transformación? ¿Cuáles son los límites con los que este proceso se enfrentan?

El “taller para padres y amigos de la pedagogía waldorf” fue organizado por una maestra de la Escuela waldorf A, Valeria, y se componía de dos encuentros que se realizaban el segundo y el cuarto sábado de cada mes desde las 9:30 de la mañana hasta las 12:30 en distintas aulas y espacios de la escuela. La Escuela waldorf A está ubicada en un gran terreno sobre un barrio residencial de aspecto rural. Los terrenos son muy amplios, algunas de las casas cercanas a la escuela presentan una arquitectura particular que comparten las casas de varias familias vinculadas a la antroposofía: líneas diagonales, muchas ventanas de distintos tamaños y varias plantas las distinguen de los pequeños chalets y casas de un piso que poblaban de manera salpicada el barrio antes de la llegada de los nuevos migrantes. La escuela limita con una escuela privada católica luego

de la cual, ya en la localidad de Tigre, se extienden tres grandes barrios privados. La calle de la escuela sigue siendo de barro, por lo que el mal estado del camino solía ser una conversación recurrente entre mis compañeras los días de lluvia. La entrada de la escuela se compone de una tranquera baja, siempre abierta, que da paso a un camino delimitado por árboles que se bifurca en dos senderos: uno hacia la primaria y otro hacia los edificios de la secundaria y el jardín de infantes. A la derecha de ese camino se ubican la panadería, donde se amasa y vende pan para recaudar fondos para la escuela, y el “Vagoncito”, un viejo vagón de tren en el que una pareja vende comida casera, libros antroposóficos, esencias, remedios y productos cosméticos del laboratorio antroposófico Weleda y algunas artesanías. El diseño de los edificios se caracteriza por líneas diagonales, ventanales antiguos de madera y vidrios de colores, techos con plantas y colores cálidos –amarillos, naranjas y marrones-. Las aulas de la escuela primaria están dispuestas de manera circular alrededor de un patio y conectadas por una rampa de cemento que asciende en forma de espiral. Este edificio cuenta, además, con una secretaría y un amplio salón de usos múltiples, de piso de madera y paredes blancas, con varias ventanas por las que entra luz natural y por las que se ve el jardín.

Las aulas de la escuela primaria son diferentes a las de las escuelas que había conocido hasta entonces. En todas ellas se dispone un pizarrón grande con tapas que presentan dibujos en tiza realizados por los profesores anualmente, en general con dibujos de animales o escenas míticas asociadas a los contenidos que corresponden al grado. Estas tapas se abren para formar dos pizarrones que los docentes pueden utilizar para dar sus clases en diferentes ritmos. Cada aula cuenta con bancos y sillas de madera cuyo tamaño aumenta a medida que se avanza en los grados, sus paredes están pintadas con colores esfumados cuya intensidad decrece de abajo hacia arriba, y sobre ellas hay percheros y estantes en los que se ubican los elementos con los que los chicos trabajan –pinturas,

pinceles, lanas, agujas de tejer, cartulinas, etc. A diferencia de otras escuelas, los niños llevan y traen pocos materiales hacia y desde sus casas, ya que la mayoría de ellos queda en la escuela. Algunos sectores de las paredes suelen estar empapeladas por dibujos de los alumnos, que integran las técnicas artísticas progresivamente aprendidas –pastas, acuarelas, acrílicos, carbonilla, tiza- con temas que estén estudiando en otras materias. En un aula de octavo, por ejemplo, pude observar pinturas con acrílico sobre la revolución industrial basadas en la novela “Tiempos difíciles” de Charles Dickens. Cada aula cuenta, además, con una mesa de estación en la que se disponen velas que prenden todas las mañanas mientras recitan un lema, piedras y objetos naturales como flores u hojas secas propios de la estación. Finalmente, las aulas suelen contar con pinturas de alguna figura religiosa como Clara de Asís, Jesús o San Miguel Arcángel.

La escuela secundaria se compone de edificios de diseño más simétrico, también con muchas ventanas por las que entra luz natural y un aula auxiliar con muchas ventanas, mesas amplias de madera y una salamandra, que se utiliza para dar apoyo a jóvenes que presenten alguna dificultad frente a los contenidos de su año. Detrás de los edificios se extiende una huerta y un campo donde hay algunos animales. El espacio en el que se disponen los edificios del jardín de infantes se encuentra más delimitado que los demás, con su propia tranquera y alambrado. Ello responde al principio de que los niños pequeños deben estar más contenidos.

Valeria estaba a cargo de la mayoría de las actividades y en algunos casos era acompañada por su pareja, Alejandro, también maestro del nivel primario de la escuela. Ambos se mudaron a Ingeniero Maschwitz desde Florida y Tigre, respectivamente, luego de comenzar a trabajar en la escuela donde, además, se conocieron. Hoy viven con sus dos hijas y la primera hija de Valeria en una casa quinta en el barrio de La Bota. Las

tres son alumnas de la Escuela waldorf A. Durante casi todos los encuentros del taller las participantes fuimos mujeres, la mayoría eran madres y maestras de las escuelas waldorf A y C, y el Jardín de infantes waldorf A.

De unas quince participantes, sólo tres no pertenecíamos al ámbito de escuelas waldorf de la zona: una profesora de yoga de 35 años que venía desde Florida interesada en la pedagogía por “ser madre”, una mujer de 30 años de Tigre que era maestra jardinera y que tenía interés en incorporar la pedagogía antroposófica a su trabajo, y yo. El resto de las participantes se identificaban a sí mismas como madres y/o maestras que ya habían desarrollado un interés, y hasta una pasión según describían, por la antroposofía y participaban activamente de las actividades de la escuela (Registro de campo, 9/4/2016, Escuela waldorf A). A pesar del importante interés que manifestaban por la disciplina, pocas participantes sostenían la asistencia al taller ya que en varias ocasiones los encuentros coincidían con otras actividades de las escuelas, como reuniones de padres o eventos para recaudar dinero, o se les presentaba alguna dificultad como la enfermedad de sus hijos.

Me enteré sobre el curso a través de la página de facebook de la escuela donde se publicitaba junto con el resto de las actividades extracurriculares de la escuela y se dejaba el teléfono personal de Valeria para inscribirse y recibir información. Al igual que otras actividades del ámbito antroposófico, el taller tendría un precio “sugerido” de 400 pesos por mes, pero, como Valeria nos remarcó en varias ocasiones, la participación no estaría sujeta al alcance de ese precio, sino que cada participante podría hacer un “aporte” de acuerdo con sus posibilidades.

Desde el principio, Valeria se alegró de que alguien que no formaba parte de la “comunidad de la escuela” y que no era madre participara del taller. Esta observación entraría en sintonía con varios comentarios que fui

recibiendo a lo largo del trabajo de campo en los que los actores se referían a la “endogamia” que muchas veces se observaba en las actividades espirituales de Maschwitz y que se resumía en la frase “siempre somos los mismos”. Esta característica de la sociabilidad espiritualizada de Maschwitz sería, como se detalló en el análisis de los usos y tensiones en torno a de la categoría de “pueblo” en el segundo capítulo, la contracara de la experiencia “comunitaria” que, como se analizó en el capítulo anterior, caracteriza a estos actores. Además, durante los meses siguientes, Valeria me consultaría en varias ocasiones si el taller me “estaba sirviendo” o me estaba “pareciendo interesante” dado que en general las discusiones giraban en torno a la maternidad y los procesos educativos de niños y jóvenes. Esta inquietud parecía ligarse al hecho de que, si bien buena parte de los contenidos y actividades del taller nos permitían acercarnos a la antroposofía, a la que definía como una “ciencia espiritual”, uno de los objetivos y resultados más “evidentes” del taller era que madres y padres comprendieran los procesos subjetivos que atravesaban sus hijos, de qué se trataba la pedagogía en la cual éstos estaban involucrados, y cómo padres y madres podían acompañar la propuesta pedagógica en sus casas.

Sin embargo, más allá de estos objetivos y en sintonía con la mayoría de las prácticas que componen el universo de la espiritualidad Nueva Era, el taller se desenvolvería también como un espacio de trabajo sobre nuestra subjetividad: varias de las actividades estarían ligadas a la identificación de situaciones de nuestra historia, actividad propia de la terapia biográfica antroposófica, al desarrollo de técnicas, como ejercicios de respiración consciente o retrospectivas, por medio de las cuales podríamos entrar en contacto con nuestras emociones y nuestra intimidad, y al conocimiento de la disciplina antroposófica.

En ese sentido, al final de nuestro primer encuentro Valeria nos hizo recostarnos, colocar la cabeza sobre una pelota de tenis y realizar un ejercicio de respiración consciente en el que nos pedía que sólo

prestáramos atención a nuestra respiración y a las distintas partes del cuerpo que iba mencionando para, de esa manera, “conectarnos con nuestro yo”: “cuando nos preguntan quiénes somos solemos responder ‘la mamá de...’, ‘la esposa de...’, y en ese camino nos vamos desconectando de nosotras mismas”. Cada frase era enunciada con voz clara, enfática y al mismo tiempo tranquila, modo en que Valeria se expresaba durante sus talleres, y como luego observaría, en sus clases. Luego de finalizar la actividad varias de las participantes mencionaron haberse sorprendido de que el taller no fuera únicamente “teórico” sino que tendríamos que “poner el cuerpo”, y que fuese un espacio para pensar en nosotras, además de en los hijos (Registro de campo, 9/4/2016, Escuela waldorf A).

Asimismo, el taller se desenvolvería como un espacio privilegiado para el intercambio de perspectivas, opiniones y experiencias ligadas a la elección de la mayoría de las participantes de la pedagogía waldorf para sus hijos. Muchas de las conversaciones informales que teníamos en las pausas de las actividades del taller versaban sobre la comparación entre la educación waldorf y la “educación tradicional”, sobre las problemáticas y dificultades que caracterizan a la niñez en esta época, y sobre los problemas generales que caracterizan a la subjetividad en la sociedad contemporánea. Estas interacciones redundaban generalmente en la celebración de la pedagogía antroposófica como la manera adecuada de lidiar con estas problemáticas.

El taller comenzó en abril y se extendió hasta diciembre. Cada encuentro consistía en la exposición de algún contenido teórico, en general antecedido por una actividad “vivencial”, artística o de movimiento del cuerpo, por medio de la cual podríamos “experimentar” los principios de la pedagogía antes de recibir información teórica. Muchas de estas actividades, además, forman parte de la currícula en las escuelas waldorf: recitamos lemas, pintamos con acuarelas y con pastas, armamos objetos con papel, y tocamos la flauta. Además, aprendimos canciones y rítmicas, realizamos ejercicios de movimiento y de coordinación acompañados por

poemas o canciones, que se utilizan en la pedagogía waldorf con el objetivo de “pasar por el cuerpo” los contenidos “intelectuales”. Luego de atravesar esas experiencias corporales, escuchábamos las explicaciones teóricas e intercambiábamos impresiones acerca de distintas lecturas que fuimos haciendo a lo largo del año. En ese sentido, la actualización de la cosmovisión espiritual en este taller no tendría lugar sólo a través de la palabra sino, fundamentalmente, a través del desarrollo de experiencias corporales por medio de las cuales se nos proponía “experimentar” aquello que proponía la antroposofía.

Estas actividades y contenidos del taller de pedagogía waldorf nos permiten observar algunas de las principales características que asumen los procesos de aprendizaje en el ámbito de las prácticas espirituales: la valorización del carácter “vivencial” y experimental de la transmisión y la apropiación de conocimientos, ligada a la centralidad que reviste la idea de “cuerpo” y, en ese sentido, las sensaciones, en detrimento del conocimiento intelectual o, como se lo suele denominar en el ámbito antroposófico, “mental” (Maluf, 2005a). Aún así, más allá de las afirmaciones de Valeria, al igual que en muchos otros ámbitos de enseñanza, aprendizaje y actualización de una cosmovisión espiritualizada, el taller involucraría la lectura de ciertas figuras de referencia, especialmente la de Rudolf Steiner y varios seguidores de la antroposofía. Este carácter experimental de la transmisión de conocimientos revistiría, entonces, especial centralidad en el taller de pedagogía y sería el vehículo a través del cual entraríamos en contacto y actualizaríamos, en el caso de las participantes que ya habían estado en contacto con la disciplina, la concepción antroposófica de la persona, del mundo y de lo trascendental en consonancia con otras prácticas espirituales en las que las experiencias corporales son definidas como centrales, como vehículos para el “despertar” de la “interioridad sagrada” (Maluf, 2005b). Veamos cómo se desarrolló este proceso de contacto con la

espiritualidad a través de una de las primeras actividades prácticas que desarrollamos en el taller.

Uno de los primeros encuentros del taller tuvo como objetivo la presentación de la teoría de los sentidos de Rudolf Steiner que resulta central a la hora de comprender la concepción de la persona de la antroposofía y su impacto sobre la propuesta pedagógica de las escuelas waldorf. La jornada comenzó con una actividad “vivencial” que consistió en la experimentación de ciertas sensaciones antes de sentarnos a oír la explicación de Alejandro y Valeria sobre esa teoría. A medida que llegábamos nos indicaron que nos colocáramos en fila frente a la puerta del aula e ingresamos caminando lentamente a una de las aulas del secundario. Primero metimos cada una de nuestras manos en dos recipientes, uno que contenía agua caliente y otro con agua fría; luego ingresamos ambas manos en un nuevo recipiente con agua tibia. A pesar de que ambas manos estaban expuestas a igual temperatura, ésta se sentía muy diferente en ambas manos debido a la temperatura anterior con la que habían estado en contacto. Luego, nos pedían que cerrásemos los ojos y que fuésemos metiendo las manos en bolsas de papel. La primera de ellas contenía algo suave, que deduje que era algodón, la segunda algo duro y rugoso, eran piedras, la tercera tierra húmeda, y la última algo que sentí como suave, que era arena. Finalmente, luego de sentarnos en las pequeñas sillas que estaban dispuestas en semicírculo dentro del aula, nuevamente cerramos los ojos mientras Valeria y Alejandro nos acercaban objetos con olores fuertes a la nariz: limón, vinagre y café, y nos metieron sal, chocolate y azúcar en la boca. Esta actividad nos serviría para colocar nuestra atención en algunos de los sentidos con los que contamos los seres humanos de acuerdo con la antroposofía.

La teoría de los sentidos fue presentada como una teoría “de Steiner⁹¹”, diferente a la “de la ciencia”, ya que contempla la existencia de doce sentidos, en lugar de cinco, que operan de manera conjunta y que se desarrollan en el primer septenio a partir de la emergencia de “energías” interiores y del intercambio del ser humano con el entorno social y natural. Luego de la actividad nos sentamos mientras Alejandro y Valeria, de pie, exponían la “teoría”. Alejandro se dirigió al pizarrón y dibujó con tizas de diferentes colores dos medias elipses con una intersección, dentro de cuyos espacios fue anotando los doce sentidos:

El sector inferior de las elipses representaba al individuo, el sector superior al mundo y a lo trascendental, mientras que la intersección entre ambos representaba al vínculo entre el hombre y su entorno. De acuerdo con antroposofía, los sentidos se desarrollan “de abajo hacia arriba”. En

⁹¹ A medida que aumentaba mi contacto con individuos vinculados a la antroposofía me fui sorprendiendo de la recurrente referencia a la figura de Rudolf Steiner como una fuente indiscutida y autoevidente de autoridad que legitimaba los saberes que propone la disciplina. Asimismo, pude identificar ciertos mitos alrededor de su figura. Al hacer referencia a su biografía, mis interlocutores solían exaltar sus capacidades extraordinarias, como la clarividencia, su capacidad de comunicarse con otros planos de la realidad y de “encarnar”, es decir recibir de otros planos de realidad, saberes originales y novedosos para su época que continuaban teniendo vigencia en la actualidad. Estos relatos solían omitir la formación académica de Steiner, al punto de haber escuchado afirmaciones de que él no había finalizado sus estudios primarios. Estos mitos contribuían a reforzar el carácter extraordinario de su figura, revistiéndolo de un carisma personal que operaba, entonces, como una fuente de autoridad infalible e indiscutible. En estos ámbitos de socialización espiritual, entonces, se actualizaba un reconocimiento de la autoridad carismática de Steiner basada en el reconocimiento de la originalidad y el carácter extraordinario de sus enseñanzas y en la corroboración de la efectividad de sus propuestas prácticas en la vida cotidiana. Ésta se observaba especialmente en la recurrente mención, por parte de los actores, de los efectos positivos de la pedagogía antroposófica en la subjetividad de sus hijos, a quienes evaluaban como niños y niñas más sanos, buenos y armoniosos que otros. Este problema clásico de la autoridad carismática en grupos religiosos ha sido problematizado y ampliado por estudios contemporáneos de las ciencias sociales locales. Ceriani (2014) analizó la interacción entre el carisma institucional de misiones e iglesias, y el carisma personal de pastores y especialistas ceremoniales en las iglesias evangélicas del Chaco argentino. Algranti (2014) propuso pensar la inespecificidad de este fenómeno, entendiéndolo como un locus vacío que depende de procesos de construcción social, a partir de la comparación del carisma personal en el protestantismo, el carisma de rol en el judaísmo, y el carisma de objeto en el catolicismo popular. Olmos Álvarez analizó los modos de circulación del carisma personal asociado a capacidades extraordinarias de sanación (2015) y de acuerdo con los intereses y motivaciones de los actores e instituciones con los que la figura carismática se relaciona (2016) en el marco del movimiento del catolicismo carismático argentino.

primer lugar, se desarrollan los sentidos de “supervivencia” ligados al individuo y al cuerpo físico: el sentido vital u orgánico, el equilibrio, el tacto y el movimiento que “emanan” en los bebés desde información “interna” y se vinculan con las necesidades y habilidades del primer año de vida. Luego, a medida que el hombre va entrando en contacto con su entorno y “el mundo comienza a hablarle” a través de los elementos se desarrollan el olfato, ligado al aire, el gusto vinculado al agua, el sentido térmico al fuego y la vista a la tierra. Finalmente a partir del “contacto con los otros” el niño desarrolla el oído, la palabra, el pensamiento y el yo.

Por otra parte, de acuerdo con la noción holística de la persona de la antroposofía que sostiene que ésta se compone de un cuerpo físico, un cuerpo etérico, un cuerpo astral y un yo, la teoría de los sentidos sostiene que éstos no tendrían sólo un carácter físico sino que se vincularían con el “alma” y la “vida anímica”. Por esta razón, según expusieron Valeria y Alejandro, la pedagogía waldorf apunta al estímulo y el desarrollo de los sentidos a través de la música, la pintura, el tejido y la eurytmia como vehículos para el desarrollo del “alma”. Mientras explicaban el desarrollo del tacto explicaron, por ejemplo, porqué la pedagogía waldorf sostiene la necesidad de que los niños no jueguen con juguetes de plástico:

“Los maestros waldorf se ponen locos con el plástico. No es porque seamos hippies, bueno un poco sí (risas). Los chicos tienen que jugar con sustancias cósmicas, como la madera o la tierra, que son cosas que hizo dios y no el hombre. Son esencias, cosas verdaderas, que trascienden al hombre. El contacto con estos materiales nobles es lo que permite que durante el primer septenio el hombre desarrolle la fe, la posibilidad de concebir la existencia de algo superior, más grande que él mismo. Además, el juego en la naturaleza le pone límites a la fuerza del niño que, si se zarpa, se lastima. Este tipo de juego implica una mayor experiencia del aquí y del ahora. Hay

que estar en armonía con el objeto con el que se juega, si no el objeto te rechaza.” (Registro de campo, 14/5/2016)

La teoría de los sentidos resultó, entonces, un vehículo para la transmisión y la experimentación de la noción espiritualizada de la persona⁹² y de la teoría fenomenológica⁹³ del conocimiento que plantea la antroposofía y que resulta afín al marco interpretativo de la espiritualidad Nueva Era. La transmisión de esta cosmovisión requería, para Alejandro y Valeria, no sólo que las participantes escuchásemos y tomáramos notas de su explicación, sino fundamentalmente que experimentáramos aquello que luego escucharíamos e intelectualizaríamos.

Siguiendo a Berger y Luckman (2006), la transmisión por medio de la palabra de la teoría antroposófica de los sentidos y, de esta manera, el acercamiento a la noción de la persona de esta disciplina, involucraba uno de los principales modos por medio de los cuales tienen lugar los procesos

⁹² Sonia Maluf (2005a) describió así la noción de persona propia de las disciplinas de la Nueva Era. Éstas proponen que el individuo se compone de espíritu, mente, cuerpo, y que entre éstos y el mundo exterior y el cosmos existe una relación de continuidad e interdependencia. Cada uno de esos elementos es definido por oposición a otros, formando oposiciones en las que uno de los elementos es definido como positivo y otro como negativo. El espíritu o alma son entendidos como la esencia, el ser más profundo y la persona en sí misma. El cerebro o la mente es el lugar donde se alojan los pensamientos y sentimientos negativos, que limitan la posibilidad de acceder al espíritu y, así, al desarrollo personal, originando el sufrimiento. El contacto con el espíritu requiere de la eliminación de los pensamientos racionales y del desarrollo de acciones que, focalizadas en las emociones, permitan una conexión con la intimidad. El cuerpo, por su parte, es entendido como el lugar donde, temporariamente y en este mundo, se aloja el alma. Finalmente, la persona se encuentra relacionada con el “mundo exterior”, formado por las relaciones sociales en las cuales el individuo está inserto (la familia, la escuela, el trabajo, el Estado, el país), y con un cosmos que esta autora entiende superior y trascendente.

⁹³ Rudolf Steiner desarrolló una epistemología antroposófica retomando diversos elementos de la epistemología del filósofo y escritor romántico alemán Johann Wolfgang von Goethe. Steiner sostenía que los fenómenos no son aprehendidos tal cual son sino de acuerdo al estado de consciencia del observador. Así, el conocimiento es entendido como un fenómeno emergente del encuentro entre la “actividad interna del espíritu humano y la realidad externa” (Stahel, 2013: 59). Así, el conocimiento no es entendido como la apreciación del individuo de una realidad objetiva, sino como un fenómeno que emerge del contacto entre la realidad interna del observador y los estímulos externos. Esta centralidad del individuo y de su intimidad en el proceso de conocimiento implicaría, además, una valoración del conocimiento de la propia interioridad y la existencia de una realidad espiritual que es cognoscible por el hombre a través de sus sentidos.

de socialización: la adquisición de vocabularios, es decir, de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un área institucional. Las presentaciones de Valeria, junto con las interacciones cotidianas con otras personas involucradas con la pedagogía antroposófica, contribuían a que las nuevas participantes adquiriésemos y el resto de las participantes actualizaran comprensiones tácitas y evaluaciones de la realidad en clave antroposófica. Estos procesos de internalización y de actualización de un marco interpretativo espiritualizado requerían, además, de procesos de comparación y negociación con otras formas de comprender la realidad, que probablemente las participantes habíamos incorporado en otros procesos de socialización. En ese sentido, Alejandro se veía en la necesidad de comparar la teoría de los sentidos antroposófica con la teoría “científica” y probar su pertinencia. Así, conforme avanzaba el taller, las participantes nos socializábamos en un lenguaje y unas habilidades por medio de las cuales internalizábamos el submundo de la espiritualidad en general y de la antroposofía en particular. Este submundo involucraba no sólo una dimensión subjetiva, manifiesta en reglas, valores y formas de comprender la realidad, sino también habilidades corporales propias del ámbito antroposófico. En ese sentido, cabe establecer una analogía con los procesos de construcción de “comunidades de habla o de lenguaje” que Carini (2013) identificó en los grupos zen argentinos en los que la iniciación en la meditación zen involucra una asimilación de términos y conceptos japoneses a sus vocabularios.

Otra de las actividades que desarrollamos en reiteradas ocasiones a lo largo del año fueron las “retrospectivas”. Cada encuentro Valeria nos planteaba una consigna vinculada a la identificación de nuestras emociones⁹⁴ frente a diferentes situaciones de la vida cotidiana para que la

⁹⁴ La incorporación de una cosmovisión focalizada en el contacto con las “emociones” aquí analizada se enmarca en un proceso más amplio de difusión de la cultura de la terapia cuyas apropiaciones son el producto de procesos de síntesis con otros procesos culturales

trabajáramos durante la semana. Durante los encuentros posteriores intercambiábamos lo que cada una había reflexionado y Valeria vinculaba aquello que habíamos “trabajado” con los contenidos del taller. En nuestro segundo encuentro nos planteó que todas las noches hiciéramos una retrospectiva sobre cómo había sido nuestro día y, más adelante, nos pidió que identificáramos aquellos momentos por los cuales “estábamos agradecidas” y que buscáramos “conectar” con los momentos en los que habíamos “estado presentes”, es decir, vinculadas mental y afectivamente con la situación que estábamos viviendo y no distraídas o con la mente en diferentes situaciones al mismo tiempo. El encuentro posterior a esta consigna Valeria comenzó hablando sobre la centralidad de la “gratitud” para la antroposofía y para la pedagogía waldorf. La gratitud era una de las actitudes que se desarrollan y “cultivan” durante el primer septenio, etapa sobre la que estábamos aprendiendo en el resto de las actividades del taller, y resultaba particularmente relevante hablar sobre ella porque es la base de otras actitudes: la devoción, el entusiasmo, el amor por trabajo y el cumplir con los deberes por libre voluntad. De acuerdo con Valeria:

“La gratitud es la base del sentir social y de las fuerzas morales. Por esa razón es importante cultivar la gratitud en el primer septenio y para eso hay que ser agradecidos, en el sentir y el hacer, no alcanza con decir que se está agradecido si no se siente porque el niño es capaz de observar lo que hay en tu interior.”
(Registro de campo, 11/6/2016, Escuela waldorf A)

Valeria expuso entonces la importancia de tener una actitud de agradecimiento como vehículo para mejorar nuestros estados de ánimo y

particulares (Illouz, 2007; 2010). En la Argentina, Viotti (2016, 2018) analizó desde una perspectiva relacional las teorías nativas de la emoción en grupos Nueva Era y carismáticos, y mostró la forma en que allí se conjugan elementos íntimos de la persona y dispositivos relacionales que discuten la nociones duales de cuerpo-alma y sagrado-secular.

para enseñar a los niños través del ejemplo, o “del hacer” en términos antroposóficos, a desarrollar una actitud feliz. En ese sentido, Valeria criticó la “cultura del sacrificio” y el hecho de que en la actualidad “estar mal esté de moda” dado que ello es lo que nos impide desarrollar una actitud de agradecimiento y, por ende, de alegría. Además, Valeria asociaba una actitud insatisfecha a las personas “de la ciudad”, cualidad que las diferenciaba de las personas “del campo”, caracterizadas por una actitud de mayor admiración hacia su entorno que redundaba en expresiones de agradecimiento. Luego de su exposición, nos invitó a “compartir” con el resto de las participantes lo que nos había sucedido al realizar nuestras retrospectivas durante la semana. Una de las participantes del taller, Sofía, madre de tres niños de la escuela y asidua participante de diferentes actividades antroposóficas, contó que se había propuesto hace tiempo “estar más presente” y que haciendo este ejercicio de agradecer había percibido un aumento en su capacidad de “estar presente”. Mencionó un momento particular de su semana en se había sentido agradecida mientras tejía y veía jugar a sus hijos y dijo haber percibido un “sentir de amor, uno siente que abarca, que irradia, que tiene el pecho expandido y que irradia hacia los demás” (Registro de campo, 11/6/2016, Escuela waldorf A).

La adecuación entre la exposición de Valeria y la respuesta de Sofía, que ya había participado de varias actividades de contacto con la antroposofía en el marco de la escuela, muestra la actualización de un lenguaje propio del ámbito de la espiritualidad. Expresiones como “estar agradecido”, “estar presente”, el énfasis en lo emocional cristalizado en las nociones de “conectar” y del “sentir”, así como la concepción de que las emociones que tienen lugar en la interioridad “irradian” hacia otras personas representan un lenguaje que, en términos de Berger y Luckman (2006), objetiviza el mundo en el doble sentido de aprehenderlo y producirlo: “en el diálogo las objetivizaciones del lenguaje se vuelven objeto de la conciencia individual.

De esta manera el hecho fundamental del mantenimiento de la realidad reside en el uso continuo de un mismo lenguaje para objetivizar la experiencia biográfica en proceso de desenvolvimiento” (2006: 191). El uso frecuente de este lenguaje parte de Valeria y de mis compañeras de taller se constituía así como uno de los principales vehículos por medio de las cuales nos socializábamos en una manera de comprender, evaluar y nominar la realidad que tendría consecuencias prácticas. Las interacciones que tenían lugar en el taller se constituían como vehículos para la incorporación⁹⁵ de una determinada manera de comprender la realidad y de actuar sobre ella. Además, el taller no sólo apuntaría a que entrásemos en contacto con la disciplina antroposófica, sino, fundamentalmente, a que llevásemos sus principios y enseñanzas a nuestras vidas cotidianas. Ello nos traería un mayor bienestar y una mayor conexión con nuestra interioridad. A continuación se detallará otra de las actividades por medio de las cuales entramos en contacto con la concepción antroposófica de la individualidad.

Uno de los encuentros del mes de septiembre comenzó con la imitación de una secuencia de acciones que los niños realizan antes de entrar al aula en las escuelas waldorf. Nos colocamos en fila en la puerta del aula de primer grado y fuimos pasando de a una. Valeria nos daba la mano, nos miraba a los ojos y nos saludaba por nuestro nombre preguntándonos “¿Cómo estás el día de hoy?” frase que entonaba, en sintonía con su forma de hablar mientras daba clases, pronunciando correctamente y de manera abierta, con voz alta y clara. Luego de que todas hubiésemos entrado recitó un lema que acompañamos con movimientos del cuerpo y finalmente me

⁹⁵ El problema que aquí definimos en términos de socialización ha sido analizado por las ciencias sociales de la religión a partir de otras categorías analíticas que han hecho mayor énfasis en la dimensión corporal de la transformación de las subjetividades a partir del contacto con nuevos marcos interpretativos religiosos y el desarrollo de prácticas rituales. Tanto Carini (2009) como Puglisi (2009) analizaron grupos de seguidores del budismo zen y del neohinduismo, respectivamente, desde una perspectiva fenomenológica y existencial que se focaliza en la intersubjetividad para abordar el efecto que los rituales budistas e hinduistas tienen en la transformación de las representaciones sobre el cuerpo, el sufrimiento y lo trascendental.

eligió a mí para poner el “pompón” en la puerta. Luego hicimos una ronda “de primavera” en la que cantamos una canción mientras realizábamos movimientos coordinados. La canción involucraba rimas sobre plantas y animales y giraba en torno de las acciones que éstos llevaban a cabo en ese momento del año. Luego de realizar la ronda nos sentamos en las sillas bajitas que se usan en la primaria y Valeria nos explicó el significado de las actividades que habíamos desarrollado.

Valeria comenzó la explicación de toda la actividad remarcando que habíamos “experimentado” el comienzo “ideal” de un día de clases que no siempre se logra en “la realidad”. Los ejercicios y prácticas desarrollados se vinculan con dos de los principales postulados de la antroposofía: el reconocimiento y la valoración de la “individualidad”, basados en la concepción de que cada persona es portadora de una “esencia”, un “yo” que la distingue de las demás; y, en segundo lugar, la concepción de los grupos de personas como organismos con vida propia. El saludo, entonces, permite a los maestros evaluar cómo se encuentra el alumno a través de la mirada, la temperatura y el gesto con el que da la mano. Luego, la ronda permite la experimentación de contenidos que luego se ven de manera tradicional; en ese caso habían sido las vocales, la unidad y movimientos geométricos simples como la línea recta y la curva que permiten luego “incorporar” conocimientos como la geometría, los números enteros y la caligrafía. Además de habilitar la “experimentación” de determinados conocimientos, por medio de las rítmicas o rondas se “trabaja la respiración grupal”, es decir, el trabajo en grupo y puede percibir la relación de cada individuo con lo grupal. De hecho, muchos de los ejercicios de euritmia que hice con adultos involucraban, una vez finalizada la dinámica, una reflexión acerca de la manera en que habíamos funcionado nosotros con respecto al colectivo y cómo había funcionado el colectivo en sí mismo. Nuevamente, las actividades del taller se constituían como herramientas de socialización de una concepción espiritualizada de

la persona que actualizaríamos en nuestras interacciones por medio del lenguaje, del desarrollo de actividades corporales y, fundamentalmente, por el hecho de construirnos como otros significantes que comparten esa misma forma de comprender la realidad. Progresivamente, fui incorporando esta forma de comprender a la persona y al entorno social, y pude observar cómo se actualizaba en distintas actividades y ámbitos de la sociabilidad construida alrededor de las escuelas antroposóficas de Maschwitz.

5.3 Socialización espiritual y transformación del estilo de vida

5.3.1 El trabajo sobre sí como condición para la transformación colectiva

Si bien desde el principio Valeria remarcó que su principal interés radicaba en que “experimentáramos” la pedagogía y la antroposofía, también había decidido incluir bibliografía en el taller, ya que, en general, muchos padres le consultaban qué podían leer para informarse más sobre la manera en que los chicos aprendían. Este detalle muestra la centralidad de la lectura como medio de contacto con información teórica y terapéutica en los ámbitos de socialización espiritual y, como se analizará en el próximo capítulo, en los procesos autogestivos que suelen acompañar las instancias institucionalizadas de formación espiritual. La lectura como dispositivo de transmisión de contenidos espirituales y religiosos se asocia con el carácter ilustrado de los actores que, no de manera exclusiva pero sí de manera generalizada, se han involucrado históricamente con el esoterismo y las espiritualidades estilo Nueva Era⁹⁶. La lectura parece

⁹⁶ La lectura ha presentado un interés para la antropología local en tanto vehículo de socialización religiosa, especialmente en el caso de disciplinas espirituales heterodoxas (Wright, 2008). Lewgoy (2004) analizó la formación y actualización de identidades, así como la construcción de jerarquías entre los seguidores del espiritismo kardecista, una religión definida como propia de grupos letrados en Porto Alegre. La lectura reviste en estos grupos una fuente de autoridad religiosa y es uno de los vehículos a través de los cuales los individuos se socializan en esta disciplina (2004: 256). A partir del caso de distintos lectores de la obra de Paulo Coelho en sectores medios letrados en Brasil y Argentina, Semán (2006) planteó la relevancia de analizar las influencias y apoyos mutuos

perdurar, entonces, en los ámbitos de socialización espiritual como un dispositivo central de aprendizaje y de transmisión de saberes más allá de las críticas que las disciplinas espirituales suelen realizar a los modelos “intelectuales” de transmisión de conocimientos. Las participantes del taller coincidían con la mayoría de las personas ligadas a la antroposofía que fui conociendo sobre la dificultad y hasta la imposibilidad de abordar la obra de Steiner. Por esa razón, las instancias grupales eran valoradas como espacios de intercambio que harían los escritos más amenos y comprensibles para quienes no estábamos del todo interiorizadas con la antroposofía.

Así, a las actividades corporales, las exposiciones orales de Valeria y Alejandro y las conversaciones entre todas, se sumaría otro dispositivo a través del cual nos socializaríamos con la cosmovisión espiritual de la antroposofía: la lectura. Ésta operaría como mediación para la incorporación de nuevas categorías a través de las cuales comprender y explicar la realidad (Darmon, 2016). A lo largo del año, compartimos las impresiones que nos generó la lectura de libros, artículos y conferencias de Rudolf Steiner y de seguidores de la antroposofía que ilustraban y servían de apoyo para la comprensión de los temas que íbamos abordando en el taller. En primer lugar leímos “La Educación del Niño desde el punto de vista de la Antroposofía” de Steiner, un libro clásico que vincula los lineamientos de la pedagogía waldorf con la teoría antroposófica de los septenios. Luego leímos una conferencia titulada “Ayudar hoy. Problemática Anímica de las Profesiones de Ayuda Social” de Johannes

que tienen lugar en la actualidad entre regímenes de creencias, relaciones con la literatura y formas de comprender a la persona en el marco de lo que denominó una “bibliotequización de la religiosidad”. Este fenómeno, propone, ha sido uno de los efectos no deseados de la coincidencia coyuntural entre una ampliación de las competencias letradas y la difusión de una mirada cosmológica caracterizada por experiencias inmanentes de lo sagrado, es decir, “la preeminencia de lo sagrado en la experiencia de la realidad” (Semán, 2006: 112).

Denger⁹⁷ que vinculamos con el problema de la gratitud y del desarrollo de la vida anímica. Más adelante leímos un capítulo del libro “Contra la contaminación del yo” de Jacques Lusseyran⁹⁸ por medio del cual Valeria ilustraría la noción de “yo” de la antroposofía. Cada encuentro nos dividíamos los párrafos que discutiríamos durante el encuentro siguiente y cada participante se encargaba, luego, de exponer brevemente lo que había leído. Estas exposiciones eran muchas veces el disparador para el intercambio de anécdotas, opiniones e impresiones vinculadas al tema de lectura a través de las cuales actualizábamos nuestra cosmovisión espiritualizada de la realidad.

Durante la segunda parte del taller, que comenzó luego de las vacaciones de invierno de la escuela, comenzamos a realizar actividades tendientes a conocer la propuesta de la antroposofía para el intercambio económico que se refleja, como mostrábamos en el tercer capítulo, en la forma en que las comunidades educativas buscan organizar la economía de las escuelas waldorf. La inclusión de este tema en los contenidos del taller se vinculaba al hecho de la escuela se enfrentaba al problema de alcanzar el orden “fraterno” de la economía que propone la antroposofía. Como indicábamos en el tercer capítulo, estas escuelas se mantienen a través un “aporte” económico de las familias cuyo monto debiera ser establecido por medio de un ejercicio “conciente” de evaluación de las necesidades materiales de la escuela y de las posibilidades económicas de cada familia. En ese sentido, y siguiendo los lineamientos de la teoría antroposófica de la Trimembración Social que busca alcanzar un orden económico “fraterno”,

⁹⁷ Especialista en terapia curativa, rama de la antroposofía orientada al trabajo con capacidades diferentes, Johannes Dender nació en 1955, fue maestro waldorf, escritor y conferencista. Entre 1988 y 1995 fue secretario y dictó varios seminarios en la Conferencia Internacional para la Educación Curativa y la Terapia Social, organizada en la sede central de la Sociedad Antroposófica en Dornach, Suiza.

⁹⁸ Jaques Lusseyran fue un profesor de literatura francés de origen judío que perdió la vista a los 8 años. Fundó una red de resistencia al nazismo y fue deportado a un campo de concentración. Escribió varios libros filosóficos en los que reflexiona sobre las características del ser humano, que han sido publicados por editoriales antroposóficas y se han vuelto referencias en los ámbitos de formación ligados a esa disciplina.

las escuelas waldorf proponen no pensar las relaciones de intercambio que tienen lugar en la escuela en términos de “cuotas” y “salarios”, sino como “donaciones” por parte de las familias a sus hijos y a la comunidad, y “retiros” o “sustentos” que permiten a los docentes cubrir sus necesidades.

El alcance de este orden económico implica también la organización de espacios de re-socialización por medio de los cuales se busca organizar este intercambio económico entre familias, docentes y escuela, por medio de los cuales se promueve que éstos alcancen un mayor nivel de “conciencia” respecto de su relación con el dinero. Los presupuestos de la escuela, y, por ende, el valor de los “retiros” de los docentes y no docentes son el producto de negociaciones entre la comisión económica de padres y madres, y el cuerpo colegiado de docentes.

A lo largo de mi trabajo de campo me encontré con varias personas que me mencionaron las dificultades que las distintas comunidades educativas de las escuelas de la zona estaban teniendo para alcanzar una organización económica que respondiera a las necesidades y posibilidades de los diferentes miembros: las necesidades económicas de los maestros y las capacidades de pago de las familias. Valeria fue una de las primeras en transmitirme esta inquietud, pero no fue la única. La mayoría de mis interlocutores mencionaron que no se estaba alcanzando el mínimo nivel de ingresos necesario para cubrir los costos fijos de la escuela y que ello era la causa de conflictos en las negociaciones entre padres y maestros para establecer el monto de los aportes, las becas y el presupuesto en general. Muchos remarcaban que si bien existía la posibilidad de pagar una cuota menor al “aporte mínimo sugerido” y de que ese faltante fuese compensado por trabajo en la escuela, recaudación de fondos o la “donación” de familias que pudiesen pagar un aporte mayor al sugerido, muchas personas consideraban que aquellos que se encontraban en una situación económica menos favorable tenían que realizar complicadas justificaciones para pedir becas y que ello llevaba a tensiones en las

relaciones entre aquellos que podían “donar” dinero a la escuela y aquellos que solicitaban realizar un aporte menor al “sugerido”. Por su parte, las familias que solicitaban pagar menos se sentían en deuda con la comunidad y ello los llevaba a sentir una mayor “obligación” de trabajar para la escuela para poder devolver el “favor” de haber recibido una beca. Una de mis entrevistadas que trabaja en una de las escuelas y es madre fundadora en otra manifestaba que es muy difícil “trabajar” el “orden fraterno” de la economía de las escuelas tanto para quienes tienen la capacidad económica para realizar grandes aportes, porque pueden sentir que “les tocan el bolsillo”, como para quienes no pueden alcanzar el valor sugerido del aporte y tienen que sincerar su situación con los demás y pedir ayuda (Registro de campo, 21/4/2017, Escuela waldorf A).

Por otra parte, algunos padres y madres consideraban que los maestros no estaban respetando la “trimembración” que propone la escuela, es decir, que el presupuesto fuera elaborado y discutido en conjunto entre familias y maestros, ya que si bien los segundos escuchaban las propuestas de las primeras, luego elaboraban el presupuesto de la escuela de acuerdo con su propia percepción y necesidades sin tener en cuenta la capacidad de pago que manifestaban las familias. Éstos presupuestos que elaboraban los maestros excedían los presupuestos que proponían los padres y madres que participaban de la Comisión Económica y que se encargaban de analizar la capacidad de pago de las familias de la escuela. Así, año a año, el costo de los “aportes” que cada familia realizaba a la escuela subía de una manera que muchos entendían como desproporcionada. Varios de mis interlocutores vinculaban este hecho, como se indicó en el tercer capítulo, con un proceso de “elitización” de la escuela provocada por el hecho de que ésta era cada vez más cara y, por ello, cada vez era mayor la proporción de familias con buen poder adquisitivo en ella y cada vez eran menos las familias que querían este tipo de educación para sus hijos pero no eran aceptados por no contar con una capacidad económica suficiente. Por su

parte, los maestros habían comenzado a incluir en el presupuesto de la escuela el cobro de ciertas actividades que hasta entonces habían hecho *ad honorem*, ya que, como indicábamos en el tercer capítulo, el crecimiento de las escuelas waldorf y el trabajo de los maestros sobre el proceso de crecimiento de cada niño, que incluye su propia formación permanente, requiere de mucho trabajo extracurricular, que en muchas ocasiones no es remunerado. En una entrevista realizada una vez finalizados los encuentros de la primera mitad del año, antes de comenzar a trabajar la propuesta de la antroposofía para la organización del intercambio económico, Valeria sintetizaba esta compleja situación de la siguiente manera:

“Ninguna escuela es igual, porque depende de la fundación y depende de la gente que la lleva a cabo, tanto de los padres como de los docentes. Y después el desafío socio-económico, el desafío pedagógico, la preparación de los maestros, cómo va creciendo (...) Yo siento que no hay una diversidad socio-económica, es una clase media, media-alta. Media-baja casi no hay. Entonces yo me siento en deuda con este barrio al que vinimos a buscar esta tranquilidad, a los cuales les transformamos todo el barrio y hoy no somos queridos por esta gente. (...) Elena quiso fundar una escuela para que sea integrada, la pedagogía waldorf habla de la integración, donde lo económico no debiera tener que ver con la educación. Es tan solo un medio para poder hacer beneficios, para que los que trabajan tengan un dinero que les permita sustentar su trabajo. Por eso en general no debiera hablarse de sueldo y de cuota, son dos conceptos que no deberían existir en la escuela. Es aporte y un dinero, que también es muy difícil porque vos deberías ganar lo que vos necesitás, y ahí tenés que... Porque tenés el que te dice ‘yo necesito irme de vacaciones’, ‘yo necesito darle de comer a mis hijos’, no sé, entonces bueno ahí

también hicimos todo un trabajo con los maestros, porque lo que necesita cada uno es muy particular. Pero nosotros lo que decíamos es todos necesitamos lo básico: darle de comer a nuestros hijos, vestimenta y pagarles la educación. Pretendíamos un dinero que nos permitiera eso sin hacer un trabajo afuera. Y de hecho Ale [su pareja] tiene otros trabajos y yo también, y lo ideal sería que el maestro waldorf no los tuviera, porque todo ese tiempo se debería dedicar a la escuela, a planificar sus clases, y a formarse. Nunca puedes dejar de formarte.” (Entrevista Valeria, 21/7/2016, casa en el barrio La Bota)

El alcance de un orden económico fraterno en la escuela es, entonces, considerado como el producto de un trabajo de cada miembro de la comunidad sobre sí mismo para el alcance de un mayor nivel de conciencia que permita un intercambio económico en el que las desigualdades económicas entre las familias queden compensadas a través de aportes diferentes de acuerdo a los ingresos y que asegure la sustentabilidad económica de la escuela. Una de las condiciones fundamentales para que cada miembro de la comunidad “trabajara” la fraternidad es, entonces, la existencia de espacios donde no sólo se organizan los presupuestos, sino también donde se ofrecía a los individuos la posibilidad de trabajar consigo mismos su relación con el dinero. Las reiteradas dificultades que se habían presentado alrededor de la organización económica en la escuela llevaron a Valeria a incluir este “trabajo sobre lo económico” en los contenidos del taller. Al igual que otros de mis interlocutores, Valeria observaba una distancia entre el “ideal” de economía “fraterna” que proponía la escuela y los acuerdos reales que maestros y familias lograban alcanzar:

“Lo que los padres les gusta de la escuela (...) (es) que saben que el maestro se ocupa de ese niño. (...) Ven que sus hijos están felices. Bueno eso es lo que hace que (la escuela waldorf) sea una

excelencia, en el sentido de que los maestros trabajamos mucho por esa individualidad, no por meterle conocimientos, sino por toda esa individualidad, y para eso es que tenemos ochenta mil reuniones, con el grupo terapéutico, con los padres, con las comisiones. Y todo eso se tiene que sostener económicamente. Otro de los conceptos es que hoy en día una escuela privada te brindan como servicios, ¿viste que son como publicidades? Tiene inglés, tiene computación, tiene chino mandarín, qué se yo. Y lo que nosotros decimos es que la educación no se vende, entonces es otro concepto. Y la pregunta es ¿cuánto podes ofrecer vos para que esta escuela viva? Y se trata de plantear que vos no aportes por tu hijo. ¿Cuánto podes aportar vos para que esta escuela siga funcionando así y que crezca? Entonces la idea, en el ideal, sería que cada uno pudiera aportar en base a sus posibilidades. Porque vos decís, bueno, yo no sé cuánto es la cuota ahora, pero es alrededor de cinco mil pesos, entonces, no sé, yo gano diez y seis y pico, si tengo que pagar por mis tres hijas no puedo. Quizás alguien que gana cien mil pesos por mes cinco mil no es nada. Entonces poner un número no es justo. Quizás sería más justo decir todos ponemos el 10%, por decirte un número...”
(Entrevista Valeria, 21/7/2016, casa en el barrio La Bota)

Para Valeria, como para muchos de mis interlocutores, las dificultades económicas que tenía la escuela eran el producto de la falta de “trabajo interior” de varias de las familias y que involucraba una evaluación de cuánto podían aportar de acuerdo con sus ingresos para que la escuela se sostuviera. Para hacer frente a estas dificultades e intentar transformar la manera en que las familias del grado que llevaba adelante hacía diez años, Valeria había comenzado a trabajar con las familias desde que tomó a sus alumnos en primer grado:

“María Eugenia: ¿Y cómo trabajas eso con los padres?”

Valeria: Yo lo empecé a trabajar con este grupo de padres con alguna lectura, y después empezamos a hacer pequeños ejercicios, de hacer esto de... A mí la palabra fraternidad que es muy usada en la pedagogía waldorf, yo trato de no usarla, porque es como que me queda muy grande la camiseta ¿viste? Pero bueno este ejercicio de ir acercándonos a no estar tan aferrados al dinero. Entonces se hicieron ejercicios dentro del grado, por ejemplo para los campamentos. Padres que podían pagar y padres que no podían pagar y se juntaron para hacer mermeladas, y se vendían mermeladas, y después hubo alguien quizás llamó y preguntaba si alguien necesitaba el dinero de esas mermeladas que se habían vendido. Quizás vos necesitabas de ese dinero pero no pudiste participar de lo de las mermeladas. Quizás vos podías pagarlo y también trabajaste y no tomaste de ese pozo. Entonces con reuniones y haciendo ejercicios de este tipo en todos estos años se fue trabajando, no todos, no siempre, de los treinta quizás hay un grupo que son quince los que se reúnen. Y a veces van variando algunos, pero también se trata un poco de eso la escuela waldorf.” (Entrevista Valeria, 21/7/2016, casa en el barrio La Bota)

Los intentos por parte de los docentes y de los miembros de las comisiones económicas de las escuelas waldorf de transformar la forma en que cada uno de los individuos que participan en ella se vinculen con el dinero para, de esa forma, generar un ambiente económico “fraterno” nos presentan uno de los mayores límites a las transformaciones del estilo de vida que buscan estos agentes. Mientras que estos agentes reconocen haber atravesado transformaciones en su alimentación, su uso del tiempo, y en el tipo de lazo social que desarrollan con sus vecinos, la organización de la economía que proponen las escuelas waldorf que plantea la realización de un aporte económico que no es igual para todos, como en el caso del

consumo en el mercado, sino que depende de un aporte “conciente” y realizado en función de la capacidad de pago de cada uno, representa uno de los principales límites a la transformación del estilo de vida. Como me indicaría uno de mis entrevistados, quien trabajó en la banca social Inti Huara y en la comisión económica de la Escuela waldorf A durante varios años:

“El manejo del dinero es mucho más sensible que decir si Steiner tiene razón o no. Vos podes decir que Steiner no tiene razón y está todo bien. Ahora con la guita suceden cosas que son inmanejables emocionalmente para la mayoría de la gente. Y la escuela waldorf no queda afuera de esto. Entonces ahí estaba cómo se puede elaborar una ingeniería donde la escuela sea una escuela donde cualquier niño que lo desea pueda participar, y eso debería ser un pilar de cualquier escuela waldorf, que sea una escuela integradora hacia la sociedad, que a su vez sea autosustentable, que a su vez los maestros ganen de acuerdo a sus necesidades y que a la vez los padres paguen de acuerdo a sus posibilidades. Todas estas variables juntas todavía no lo consiguió ninguna escuela (...) Los presupuestos de la escuela eran una negociación, donde normalmente nadie quedaba satisfecho, los docentes no quedaban satisfechos, los padres no quedaban satisfechos, nosotros como comisión económica no quedábamos satisfechos y ese era el resultado que teníamos habitualmente. Hasta que se da una situación... yo trabajo fuertemente en la posibilidad de poder hacer de la economía de la escuela algo fraterno, y que esto signifique sí, claramente, que un padre pueda aportar la mayor cantidad de dinero posible hacia la escuela, y que un maestro pueda ganar en función de las necesidades claras y reales que tenga, y que con esto la escuela pueda llegar a ser sustentable en sus costos. Pero para eso se

necesita mucho trabajo de los padres más que trabajo interno de los maestros.” (Entrevista Gustavo, 24/10/2017, casa en el “pueblo”)

Los intentos de resocialización que se realizan en talleres como el de Valeria enfrentan, entonces, a uno de sus mayores límites cuando se trata de buscar transformar uno de los principales pilares de la subjetividad contemporánea: el de la forma en que intercambiamos nuestro dinero por un servicio.

El efectivo logro de la fraternidad en la escuela y en la vida cotidiana resulta una de las principales preocupaciones que circulan y ha llevado a la formación de nuevas instituciones, como Inti Huara, orientadas a la reflexión en torno a cómo lograr este fenómeno en el mundo tal cual existe. La práctica de los precios diferenciales se lleva adelante en la mayoría de las actividades del ámbito antropológico pero no siempre da sus frutos. Mucha gente termina tomándolo como un descuento.

Ese año la Comisión Económica de la escuela decidió hacer frente a los problemas de deuda que tenían muchas familias por medio de la descentralización de la organización económica por grado. Cada grado tendría un delegado que se encargaría de mantener el registro del pago de los aportes de las familias de su grado, de comunicarse con las familias que estuviesen teniendo dificultades para cumplir con el aporte que había acordado con la comunidad, y de proponer y organizar soluciones dentro del curso para afrontar esas deudas. En muchos casos, las deudas se afrontaban por medio de prácticas colectivas como la venta de productos por parte de todos los padres del grado. Presencié la realización de esta tarea por parte de una de mis informantes que llamaba una por una a las familias que estaban en situación de deuda para preguntarles qué les había pasado y si querían “abrir” su situación al grupo. En algunos casos en los que la dificultad para alcanzar el pago del aporte radicaba en una

merma de los ingresos de la familia, la delegada les comentaba que podía ser una buena idea comunicar la situación a los demás en caso de que alguien conociera una oportunidad de trabajo.

En este sentido, los intentos por re-socializar a los individuos involucrados con las escuelas antroposóficas en una nueva manera de comprender el intercambio económico, y por ende actuar económicamente, se enfrentan a las disposiciones incorporadas en procesos de socialización anteriores. Una de las principales dificultades con las que se enfrentan los procesos de socialización secundaria es que, a diferencia de la socialización primaria, éstos se enfrentan con un yo que ya ha internalizado una forma de ver y de actuar sobre el mundo (Berger & Luckmann, 2006; Darmon, 2011). Las incoherencias y conflictos que suscitan los valores y las prácticas que la escuela promueve entre las familias respecto de sus formas conocidas de lidiar con la economía han generado toda una serie de nuevos espacios de formación y de intercambio en los que se busca generar nuevas prácticas y abrir el diálogo para lograr una efectiva transformación de las prácticas económicas.

5.3.2 Los límites de las socializaciones de transformación

Valeria propondría un trabajo similar en el taller que apuntaría a que identificásemos nuestras propias representaciones acerca del dinero a través de lecturas y actividades por medio de las cuales pudiéramos reflexionar sobre nuestro vínculo con él: qué representaba para nosotras, cómo lo recibíamos y cómo lo gastábamos, qué emociones nos provocaba, etc. En agosto comenzamos a leer el libro “¿Qué tiene que ver el dinero conmigo?” del economista, miembro de la sociedad antroposófica y fundador de la banca social Tríodos Bank Joan Melé. Este libro, al igual que su autor que visita la Argentina una vez por año, es una recurrente referencia sobre el tema de la fraternidad económica en el ámbito

antroposófico local⁹⁹. En él Melé propone que el alcance de una sociedad más justa es el resultado de que cada individuo trabaje su propia relación con el dinero a partir del autoanálisis y de la transformación de las prácticas de intercambio en las tres expresiones puede adoptar el dinero de acuerdo a la forma en que es utilizado: el dinero de consumo, el de ahorro y el de donación. Además de leer y comentar este libro, a lo largo del segundo cuatrimestre intercambiaríamos recuerdos y experiencias vinculadas al dinero con el objetivo de trabajar nuestra relación con él.

Así, nuevamente, la propuesta del taller giraba en torno al “trabajo con nosotras mismas” entendido como el vehículo de las transformaciones colectivas que las participantes deseaban que tuvieran lugar en “el mundo”. Los comentarios suscitados en esta actividad habilitarían una actualización de uno de los principales preceptos de la cosmovisión de la espiritualidad Nueva Era que sostiene que los cambios colectivos son el producto de los cambios individuales logrado a partir de procesos de autoconocimiento y de aumento de conciencia.

Una de las primeras actividades que realizamos consistió en un “trabajo biográfico” de identificación de nuestro primer recuerdo vinculado al dinero. Valeria contó que su primer recuerdo era de cuando tenía diez años y su abuelo le había regalado diez pesos con los que se compró un par de zapatos, una caja de bombones y guardó un poco; y vinculó este recuerdo con el hecho de haber sido siempre una buena administradora a pesar de no haber ganado nunca mucho dinero por su trabajo y de haber “donado” mucho de su trabajo a la escuela. Otra de las participantes,

⁹⁹ De hecho, ya había entrado en contacto con este autor y este libro en un grupo de lectura organizado por la banca social antroposófica Inti Huara en el marco del trabajo de campo elaborado para mi tesis de maestría. En esa oportunidad el grupo estaba formado por algunos padres de escuelas waldorf y otras personas interesadas en una mirada diferente de la economía. Nos reunimos cuatro veces en el departamento en el que vivía una de las voluntarias de Inti Huara y, al igual que en el taller de pedagogía, la lectura nos llevó en general a vincular el planteo de Melé con problemáticas económicas coyunturales que nos inquietaban. Sobre la experiencia de este taller como parte de la difusión de una concepción sacralizada del dinero y de las prácticas económicas ver Funes (2016a).

maestra inicial de la escuela, contó que ella recordaba recibir regalos de parte de un tío “millonario” y regalar todo lo que recibía. Luego, de adulta, se había dado cuenta de que regalar todo lo que recibía no era sostenible y fue paulatinamente dejando de hacerlo aunque seguía teniendo el “gesto” de regalar. Por mi parte, conté que recordaba siempre haber tenido ahorros con lo que guardaba cuando salía a comprar, momento que disfrutaba estar sola en la calle y tener una responsabilidad. Valeria entonces me dijo que ese recuerdo “indicaba” que el dinero para mí representaba libertad y responsabilidad.

Durante otro de los encuentros, discutimos el capítulo del libro de Melé sobre el dinero de consumo. Luego de intercambiar comentarios acerca de lo que nos había llamado la atención de la lectura, Valeria, siguiendo una metodología de diálogo muy utilizada en el ámbito antropológico, nos preguntó si queríamos compartir “impresiones”, sin interrumpirnos, a partir de las cuales “construir una imagen” y pasar luego al “debate”. Varias de las participantes señalaron que lo que les había resultado más interesante del capítulo había sido la propuesta de Melé de “redireccionar tu euro”, es decir, de que cada uno contribuyera a transformar el orden económico desde su lugar individual de consumidor a partir de la transformación de sus hábitos a partir de un ejercicio “conciente” de análisis acerca de las personas y organizaciones con las que nos vinculamos cuando consumimos así como de las emociones que relacionamos al uso del dinero. Este ejercicio involucraba una atención sobre las propias acciones más allá de lo que otras personas hicieran y enfatizaba el punto de vista de que la transformación de aquello que consideramos negativo “del mundo” comienza por la transformación de las propias prácticas y que ello, a su vez, es la consecuencia de una transformación de la subjetividad.

La lectura de este capítulo suscitó entre las participantes, en primer lugar, un diagnóstico negativo de la sociedad contemporánea a la que muchas

definían como “más consumista”, y la diferenciaban de la sociedad de algunas décadas atrás cuando los objetos duraban más y las personas tenían otra actitud hacia ellos: las personas compraban muebles para toda la vida y todas recordaban haber heredado ropa de sus familiares. Ahora, en cambio, sostenían que los objetos no duran tanto, que somos todos más susceptibles a la influencia de las modas y que ello nos lleva a consumir más cosas.

En segundo lugar, tanto Valeria como varias de las participantes coincidían con Joan Melé acerca de la importancia de observar y transformar las propias prácticas como aporte para la transformación social. Muchas insistían en que en lugar de esperar a que los demás cambien es necesario transformar lo que a cada una le incomoda para, de esa manera, aportar nuestro “granito de arena” a la construcción de una sociedad más justa. En ese sentido Romina, profesora de yoga y asistente del taller sostenía:

“Estaría buenísimo que haya un cambio a nivel de conciencia colectiva. Pero lo importante es lo que cada uno puede hacer en su casa, es su ámbito, con sus hijos. Y si eso lo podemos irradiar y hacerlo más grande ¿cuánto mejor no? Pero no esperar a que el vecino haga compost para que yo haga compost. Creo que a eso apunta con redirigir... vos con redirigir tu euro ya estás haciendo un montón, viendo dónde lo pones. Me parece que es lo más importante, ¿no? Esto de hacerse cargo.” (Registro de campo, 10/9/2016, Escuela waldorf A)

Sin embargo, el intercambio de las impresiones que nos había suscitado la lectura del libro llevó también a que varias de las participantes se sinceraran respecto de los límites que encontraban en ellas mismas para transformar sus prácticas. Una de las participantes, madre de la escuela desde principios de los 2000 expresaba esta idea de la siguiente manera:

“Yo sé que hay determinadas cosas que no hago bien, que tal vez sé que con cosas como la alimentación tengo que hacer un cambio pero todavía no puedo hacer ese cambio que yo sé que tengo que hacer. O sea, lo veo en muchas cosas y lo voy haciendo de a poco. Puede ser de la alimentación, las compras, cómo uno vive y cuánto trabaja también. Hay millones de cosas a trabajar. Yo sé que hay gente que está mucho más avanzada que yo y gente que... yo soy una ignorante para ellos... en esta vida estoy en este lugar y lo que pueda llegar a hacer es esto, igual en otra vida voy a estar en otro estado ¿viste?” (Registro de campo, 10/9/2016, Escuela waldorf A)

El trabajo sobre la relación con el dinero permite observar tanto la propuesta de la antroposofía para la transformación de las prácticas económicas como los límites que los individuos tienen y perciben para el efectivo desarrollo de esa transformación.

El trabajo sobre nosotras mismas que el taller proponía tenía un carácter socializador en dos sentidos. Los intentos por transformar la subjetividad de quienes participan de la escuela a través de la transmisión y la incorporación de la cosmovisión antroposófica revestían interés, por un lado, para la escuela y sus “elencos socializadores” (Berger & Luckmann, 2006) y, por otro lado, eran el objeto de los “esfuerzos individuales” de los actores socializados que presentaban la intención de transformarse a sí mismos (Darmon, 2011). La acción conjunta de los elencos y mecanismos de socialización y la intención de los individuos de transformarse a sí mismos no implicaba, sin embargo, el desarrollo de un proceso de transformación absoluta o de conversión¹⁰⁰, es decir, procesos de re-

¹⁰⁰ El fenómeno de la conversión dio lugar a una prolífica producción académica en Estados Unidos (ver Carozzi & Frigerio, 1997). A nivel local, el tema ha desarrollado por investigaciones basadas en el estudio de los conversos a religiones afro brasileñas (Carozzi & Frigerio, 1997) y en el caso de las conversiones al protestantismo en ámbitos carcelarios (Míguez, 2000). Ambas investigaciones coinciden en la relevancia de

socialización que implican una transformación radical de los efectos de realidad y requieren la eliminación de la cosmovisión y las disposiciones adquiridas durante la socialización primaria (Berger & Luckmann, 2006: 195).

Los procesos de socialización presentados en este capítulo pueden comprenderse, en cambio, como socializaciones de transformación (Darmon, 2011: 120) que se enfrentan con límites frente a la posibilidad de modificar la totalidad de la forma de ver el mundo y de las motivaciones que guían las prácticas de los actores. Las cosmovisiones de las socializaciones secundarias tienen un acento de realidad subjetiva mucho menor a los contenidos incorporados en la socialización primaria. Son conocimientos con una inevitabilidad subjetiva menor y, por ello, resultan más fácilmente cuestionables y descartables para los actores (Berger & Luckmann, 2006). Sin embargo, como muestran los testimonios de mis compañeras del taller, el límite a la incorporación de disposiciones en la vida adulta diferentes a las disposiciones incorporadas durante la infancia y la juventud no radica sólo en la capacidad de los actores de tomar distancia de las nuevas disposiciones y de esa manera descartarlas. “El carácter más artificial de la socialización secundaria vuelve aún más vulnerable la realidad subjetiva de sus internalizaciones frente al reto de las definiciones de la realidad, no porque aquéllas no estén establecidas o se aprehendan como algo menos que real en la vida cotidiana, sino porque su realidad se halla menos arraigada en la conciencia y resulta por ende más susceptible al desplazamiento” (Berger & Luckmann, 2006: 184). En algunos casos, como los de las madres de escuelas waldorf que consideran que podrían desarrollar un consumo “más conciente”, la valoración positiva de nuevas disposiciones no llega siempre a actualizarse en la práctica, generando sentimientos de incomodidad. Así, los límites a la

considerar a la conversión como un proceso de transformación de la identidad individual y social que involucran transformaciones en la definición de la realidad, de la percepción del lugar que los actores ocupan en ella, y en los grupos respecto de los cuales los actores presentan relaciones de pertenencia.

resocialización no tienen lugar a nivel de las representaciones sino a nivel de las prácticas. La socialización logra la incorporación de una moralidad compartida que no siempre se logra expresar en acciones. Esta presencia de tensiones entre las disposiciones adquiridas en distintos procesos de socialización es, asimismo, un elemento que nos recuerda el carácter continuo y nunca definitivo de la socialización (Darmon, 2011) así como la existencia de fisuras por medio de las cuales pueden colarse nuevas disposiciones que den lugar a socializaciones de transformación y de conversión.

5.4 Un caso de incorporación de la cosmovisión espiritual y de transformación (limitada) del estilo de vida

En este apartado analizaremos algunos aspectos biográficos de una de las participantes del taller de pedagogía, Sofía, con quien compartí otros espacios de socialización espiritual. Al igual que otros de mis interlocutores, Sofía identifica su contacto con la antroposofía en las escuelas waldorf como parte de un proceso de “búsqueda espiritual” que la llevó a “conocerse mejor” y a integrar su mirada espiritual con distintas prácticas de la vida cotidiana. Sofía tiene 43 años, creció en Olivos, cursó sus estudios primarios y secundarios en un colegio privado bilingüe que valora por el hecho de que, si bien recibió lo que hoy denomina una “educación tradicional”, la escuela la puso en contacto con la pintura y el canto, prácticas que hoy considera parte de su desarrollo personal. Cuando el papá de Sofía murió su mamá decidió irse a vivir a un barrio cerrado ya que le daba miedo vivir en una casa sola con sus dos hijos. Se mudaron entonces a uno de los primeros barrios privados que se construyeron en el Barrio Los Naranjos, entre el centro de Ingeniero Maschwitz y Pilar. Sofía conoció Maschwitz en ese entonces y, años después, cuando se casó y tuvo a sus primeras hijas, decidió junto a su marido volver al barrio de su adolescencia, esta vez a un barrio privado nuevo ubicado entre Ingeniero Maschwitz y Tigre. Sofía y Tomás, su

marido, tienen tres hijos, todos ellos asisten a escuelas waldorf, pero en este caso es sólo Sofia quien está involucrada en la escuela donde participa de la Comisión de Infraestructura y de varias actividades para recaudar fondos.

Sofia describe la elección de la pedagogía waldorf para la escolarización de su segunda hija como una “intuición”. Cuando escolarizó a su primera hija, en 2005, Sofia había elegido lo que hoy denomina una “escuela tradicional”, pero cuando nació su segunda hija, en 2007, “intuyó” que quería algo “distinto” para ella. Si bien no consideró en ese momento la pedagogía waldorf, ella ya había leído sobre este modelo educativo en libros sobre espiritualidad neo hindú:

“María Eugenia: ¿Ya sabías lo que era la pedagogía waldorf?”

Sofia: Yo ahí ya había empezado un camino de búsqueda. Supongo que la maternidad me llevó un poco ahí, como esto de ya empezar a buscarme... Yo me hice muy devota del maestro Amor, me súper pegó, me pegaron sus enseñanzas y sus charlas y todo, me fui a Catamarca (...) Yo leía libros como Conversaciones con Dios, todo un viaje...

María Eugenia: ¿Y cómo llegaste al Maestro Amor?”

Sofia: Por una amiga que el papá le sacaba fotos en las conferencias, empezó a sacarle fotos y se quedó flasheado, y lo invitó a la casa, y mi amiga lo conoció y me invitó a mí, lo empecé a conocer y me cayó súper bien. Y ahí lo empecé a seguir. Y ahí empezó la cosa, me abrió la cabeza, me voló la cabeza. Y bueno después, leyendo estos libros se mencionaba la pedagogía waldorf, que habían unas escuelas que estaban en sintonía con el ser integral y espiritual.” (Entrevista Sofia, 8/9/2016, casa en barrio privado San Marcos)

Si bien en su discurso Sofía sostiene que fue la intuición la que la llevó a buscar una pedagogía alternativa y espiritual para su segunda hija, es posible rastrear en su trayectoria de búsqueda espiritual una serie de experiencias, instituciones y personas que la proveyeron no sólo de información sino también a una “razonabilidad” (Bordes, 2015) que le permitiría valorar positivamente este tipo de escuelas para sus hijos. Luego de su contacto con la comunidad y la obra escrita del Maestro Amor, Sofía realizó cursos de respiración y de meditación conciente en El Arte de Vivir, donde continuó profundizando su socialización espiritual. Pero la incorporación de las escuelas antroposóficas en su horizonte de posibilidades no sería suficiente para que Sofía y Tomas llevaran adelante la acción de educar a sus hijos e involucrarse ellos mismos en uno de estos proyectos educativos: sería necesario, también, que alguna de estas escuelas estuviese materialmente disponible para ellos. En ese sentido, su instalación en Maschwitz, como la de muchas otras parejas cuyos testimonios fueron analizados en el capítulo 4, influyó en el aumento de esas posibilidades. Ya instalados allí, un día estaban paseando en auto y a Sofía le llamó la atención un conjunto de coches estacionados frente a una quinta del barrio de La Bota. Se bajó del auto y se encontró con un de los jardines waldorf en el que estaban haciendo una fiesta. Así conoció el Jardín de infantes waldorf A y decidió “con una certeza increíble” anotar a su segunda hija. Esta “certeza increíble” que hoy Sofía identifica acompañó su decisión de educar a sus hijos en este tipo de pedagogía puede ser considerada en parte, entonces, como el producto de una socialización espiritual que ya había comenzado con su paso por diferentes dispositivos de socialización espiritual: sus experiencias en la comunidad del Maestro Amor, la lectura de su obra y la realización de cursos en El Arte de Vivir. El paso por estos espacios y el contacto con una matriz espiritual de comprensión de la realidad la llevaría así a inclinarse por este tipo de escuelas y, una vez que formó parte de ellas, involucrarse activamente en su organización al tiempo que continuaba su “búsqueda espiritual” en

otros ámbitos.

Al igual que otros padres, Sofía comenzó a participar activamente en la escuela en la Comisión de Infraestructura, encargada del mantenimiento y la construcción de los edificios, y participó de varias charlas y talleres orientados a que los padres y madres conocieran la pedagogía waldorf y la antroposofía. Así, el contacto con la escuela fue para Sofía una nueva etapa de su proceso de “búsqueda espiritual”:

“Sofía: Bueno así empezó el camino, ese viaje como de esta escuela que es impresionante, es como irte a la India a laburar con cualquier gurú que esté por ahí, es un viaje al interior. Por lo menos yo me lo tomé así.

María Eugenia: ¿Participabas de las actividades que tienen para padres?

Sofía: Sí, absolutamente, no me perdía ni una, iba al taller para padres de Nora, y bueno así empecé a conocer la pedagogía y empezar a laburar adentro, adentro, adentro... Empecé crianza, eso también fue alucinante porque era muy espiritual, éramos casi todas de la escuela...” (Entrevista Sofía, 8/9/2016, casa en barrio privado San Marcos)

Así, de acuerdo con su percepción, las escuelas waldorf donde escolarizó a sus hijos se constituyeron para Sofía como un espacio más en el que desarrollaría su proceso de “búsqueda espiritual”. A través de esta forma de definirse a sí misma como un sujeto en permanente transformación, Sofía actualiza la concepción de persona de la Nueva Era que Maluf (2005a) identificó entre los buscadores espirituales brasileños. Éstos se definen a sí mismos como un “devenir” y están abocados, de acuerdo con sus discursos, a la posibilidad de transformarse y cambiar todo el tiempo. Esta búsqueda permanente de nuevos ámbitos que le permitan desarrollar

su interioridad se vería retroalimentada apoyaría, en el caso de Sofía, por la sociabilidad conformada alrededor de las escuelas antroposóficas que funcionan, según su descripción, como “un club”. Es a través de estos lazos interpersonales electivos¹⁰¹ que construyó en la escuela que progresivamente fue entrando en contacto con nuevas personas e información sobre terapias y prácticas, como los grupos de crianza en los que comparte experiencias ligadas a la maternidad con un grupo de mujeres que son en su mayoría madres y docentes en las escuelas antroposóficas, o las actividades de la Comunidad de Cristianos. Al igual que otros actores, Sofía moviliza una concepción mágica de la causalidad al describir su contacto con esta sociabilidad espacializada en Ingeniero Maschwitz:

“Es una combinación de una búsqueda interior, esa predisposición que vos tenés, que atrae la gente (...) Yo creo que es como eso ¿no? Una predisposición y después el universo te da, el universo te va abriendo todas las puertas que vos desees abrir. Todo lo de la película de la Ley de Atracción, me la re comí, la podía mirar más allá de lo yanqui, ¿entendés? Más allá de la guita porque ellos hacían mucho lo de visualizar el dinero pero en realidad es física cuántica. Entonces yo creo que vos te metes donde querés meterte. Hay algo adentro nuestro que nos lleva a donde nosotros queremos pero no nos damos cuenta, es una intuición, intuís que es por acá y después te das cuenta que sí.”
(Entrevista Sofía, 8/9/2016, casa en barrio privado San Marcos)

¹⁰¹ Paugam (2012) definió los vínculos electivos como aquellos que tienen lugar por fuera de la familia, del trabajo y de la ciudadanía y que el individuo “elige” dentro de un marco de posibilidades socialmente delimitadas. A diferencia de los vínculos familiares, los de participación orgánica y los de ciudadanía, los vínculos electivos como la amistad o la pareja representarían para el individuo una mayor libertad. Si bien en el marco de estos vínculos el individuo se vería condicionado por la mirada de los otros, al mismo tiempo retendría un margen de autonomía mayor frente a estos otros con quienes elige vincularse.

En el discurso de Sofía conviven el énfasis en su propia “intuición” y “certeza” individual, y la referencia a la sociabilidad espiritual de Ingeniero Maschwitz como dos dimensiones que han influido y favorecido el desarrollo de su propio proceso de búsqueda espiritual. Ambas dimensiones, la individual y la social, son para ella parte de una unidad cuyas partes presentan relaciones de simpatía (Mauss, 1971), es decir que unas provocan cambios en las otras. En ese sentido, su progresivo contacto con su interioridad la fue llevando a “atraer”, es decir entrar en contacto con, las personas y espacios que le permitirían profundizar su búsqueda espiritual. Sofía moviliza aquí uno de los elementos que, como se analizó en el capítulo anterior, integran la concepción sacralizada de la persona, la realidad social y lo trascendental de la espiritualidad Nueva Era: una concepción mágica de la causalidad basada en una concepción holista de la persona, la realidad y el universo, que entiende que entre estos elementos existe una relación de continuidad que implica, en sintonía con las leyes de simpatía analizadas por Mauss (1971), que la transformación de una de las partes, en este caso el individuo, provoca transformaciones en el todo, en este caso la “atracción” de personas con intereses similares a los suyos y espacios de socialización espiritual (Funes, 2018).

Al igual que buena parte de los informantes cuyo testimonio fue analizado a lo largo de los capítulos anteriores, Sofía moviliza una significativa reflexividad en torno a su proceso de socialización espiritual. Siguiendo a Darmon (2011) es posible distinguir entre procesos de socialización en los que socializadores y socializados son más conscientes del proceso de socialización que aquellos en que los la socialización se presenta como el efecto de situaciones e interacciones sutiles y menos perceptibles para los actores involucrados. Esta diferencia se vincula, asimismo, al momento biográfico en el que se desarrolla la socialización. Los adultos, ya socializados en otras cosmovisiones, lenguajes y moralidades, son en ese

sentido más capaces de tomar distancia del proceso de socialización que se encuentran atravesando que los niños.

Luego de comenzar a participar en la escuela, Sofia retomó su contacto con el neohinduismo¹⁰² y realizó un curso en educación en valores humanos en la Fundación Sathya Sai Baba llamado “Educare”. Pero la búsqueda espiritual de Sofia no se desarrollaría sólo a través de la realización de talleres y experiencias en espacios que podríamos asociar rápidamente a lo “espiritual” sino también a partir de experiencias que ella define como “espirituales” que tuvieron lugar en otros ámbitos de su vida cotidiana. Una de esas actividades fue un voluntariado en un comedor del barrio Los Troncos del Talar que Sofia comenzó a desarrollar en 2009. Sofia se había involucrado con el área de “Acción Social” del barrio privado en que vivía donde organizaba una feria anual de venta de objetos de arte y artesanías para recaudar fondos que eran donados a un jardín de infantes del barrio Troncos del Talar, un barrio “humilde” ubicado junto al barrio privado. Allí entró en contacto con una referente social que llevaba adelante un comedor comunitario donde Sofia comenzó a trabajar como voluntaria.

El contacto con sectores sociales que le habían resultado hasta entonces desconocidos, el trabajo en red que realizaba junto con un cura del barrio y otras organizaciones que Sofia describe como focalizadas en “ayudar” al barrio, fueron para ella parte de su crecimiento personal y un “portal espiritual”:

¹⁰² El neohinduismo es un movimiento de renovación del hinduismo clásico surgido en la India a mediados del siglo XIX en respuesta al colonialismo británico y a las misiones evangelizadoras cristianas. Caracterizado por su carácter internacional, este movimiento está atravesado por un mensaje de respeto por la igualdad entre las distintas religiones y etnias; por una ética de servicio plasmada en consignas como la paz y la armonía mundial; y por figuras carismáticas (Altglas, 2000). En Argentina, este movimiento de valoración del desarrollo personal llegó de la mano de la Organización Sri Sathya Sai Baba (Carini, 2009), el movimiento Hare Krishna, y, a partir de la década del 2000, la organización El Arte de Vivir (Funes, 2012; Vargas & Viotti, 2013; Viotti & Funes, 2015; D’Angelo, 2017).

“Empezamos un viaje muy... Todas las reuniones de red, todas las reuniones eran de amor y de cómo hacer para ayudar ¿entendés? Era como muy espiritual. Absolutamente. Y bueno yo estaba empapándome de todo esto que era muy nuevo para mí. Era un viaje, muchas preguntas, yo me iba... empezaba a mirar al otro en el sentido de “ah mira... existís”, era salir de la escuela, del colegio privado, del viaje a Europa con mis compañeros, irme a Las Leñas a esquiar, y de golpe empezar a salir y fue automático.” (Entrevista Sofia, 8/9/2016, casa en barrio privado San Marcos)

En su trabajo en el comedor, además, Sofia buscó aplicar algunas de las actividades que había aprendido en Educare: antes de comenzar apoyo escolar los hacía ponerse en círculo, cerrar los ojos y respirar, les contaba cuentos, buscando de esa manera no “contagiarse del caos” y llevar paz a ese ámbito. El impacto de los sucesivos pasos por instancias de socialización espiritual puede observarse en el lenguaje que Sofia moviliza para dar cuenta de diferentes experiencias de su vida cotidiana: “viaje”, “trabajo”, “portal” y “camino” espiritual, “ir hacia adentro” son algunas de los términos que, como fue analizado en el caso del taller de pedagogía waldorf, son puestos en juego, transmitidos e incorporados en las actividades por medio de las cuales los actores son socializados en una forma espiritualizada de comprender el mundo.

Otro ámbito en el que Sofia considera que continuó profundizando su “búsqueda espiritual” fue el laboral. Luego del nacimiento de su tercer hijo, en 2012, Sofia abandonó su trabajo como voluntaria en el comedor y en comenzó a diseñar objetos tejidos y en madera. En 2014 abrió un local en el Paseo Mendoza donde comercializaría estos objetos al que denominó “Palpa”, por el hecho de que todos ellos resultaban estimulantes al tacto. La mayoría de los objetos que vendía eran tejidos y de madera y los diseñaba y elaboraba ella misma con la ayuda de su marido, que estudió

diseño industrial. Sofía describe ese proyecto laboral, que culminó en 2016 cuando quiso dedicarse al arte textil, como una nueva instancia de conocerse a sí misma y de “ir hacia adentro”:

“(Cuando empecé a pensar en mi negocio) quise iniciar como este proceso de yo, ahora me toca a mí, era mi proyecto: qué tengo para vencer, qué tengo para dar, qué tengo para crear, fue un autoconocimiento de qué puedo hacer con mis manos. Entonces fue como mucho explorar eso, y Palpa fue eso, en ese momento puse Palpa, y Palpa me llevó a un montón de lugares en ese sentido. Primero porque el proceso creativo para mí es una conexión con... como que en ese momento está abierto el canal, es como... sea lo que sea que estás haciendo, me parece que es poderoso, también... cuando está relacionado al placer, ¿no? No como ‘uy tengo que hacer 80 bancos, tengo que venderlos porque, si no, no tengo para comer.’” (Entrevista Sofía, 8/9/2016, casa en barrio privado San Marcos)

Al igual que en el caso de su trabajo como voluntaria, Sofía lee su trabajo como diseñadora en clave espiritual. Para ello, moviliza un lenguaje que es una de las partes constitutivas del marco interpretativo de la nueva era y utiliza términos como “conexión” o “canal” para definir actividades que, en su caso, son interpretadas más allá de su dimensión material. El trabajo, para Sofía, no tiene sólo un sentido “profano”, asociado en el caso del voluntariado a involucrarse en la transformación de situaciones de vulnerabilidad y en el caso del diseño a obtener una ganancia, sino que es sacralizado como una actividad que, junto con otras más directamente asociadas a la espiritualidad, le permiten continuar entrando en contacto con su interioridad¹⁰³.

¹⁰³ Estas formas de comprensión y sacralización del trabajo nos muestran la actualidad de las hipótesis acerca de la inmanencia de lo sagrado en la actualidad. Sofía actualiza

El contacto con la antroposofía a través de las escuelas waldorf y el paso por distintos ámbitos de socialización espiritual impactaron no sólo en el lenguaje a través del cual comprende en clave espiritual distintas prácticas de su vida cotidiana. La socialización espiritual implicó también el contacto con otras formas de llevar adelante prácticas de su vida cotidiana, como la alimentación o el consumo, cuya transformación Sofía entiende como parte de un proceso de transformación de su estilo de vida. Sin embargo, reconoce asimismo que esa transformación tiene varios límites. En uno de los encuentros del taller de pedagogía waldorf que compartíamos expresaba:

“A mí lo que me lleva a pensar es que hay un punto en que suelto. O sea, hago el compost, hago, para mí, lo básico, porque ya hace unos años que uno viene en la escuela, y escuchando... Pero hay un punto en que voy al shopping y me gustaron las zapatillas esas y me las compro y en ese momento ni pienso en la empresa esa cómo hace las cosas, cómo mantiene a sus empleados. Entonces, ¿qué pasa conmigo en ese momento que suelto y que no me hago cargo? Es un punto ciego, no sé, es una pregunta que me hago.” (Registro de campo, 20/9/2016, Escuela waldorf A)

Su caso permite ilustrar los límites a la transformación del estilo de vida que se remarcaban en el segundo apartado. Si bien las actividades de la escuela y de los ámbitos de socialización espiritual movilizan una moralidad que sostiene la necesidad de disminuir el consumo y de mejorar

una concepción encantada del trabajo, entendido como un vehículo para el desarrollo personal. Esta forma de comprender el trabajo se enmarca en un creciente uso de nociones como la de “vocación”, que expresan una comprensión de las actividades laborales como el producto de un “llamado” de la interioridad y como un vehículo, entre otros, para el mejoramiento de la subjetividad. Estas nociones resultan cercanas a la idea de profesión en sentido religioso que Weber (1998) identificó en el protestantismo, donde el trabajo era entendido como una dimensión de la vida terrenal en la que se ponía en juego la gracia divina. Para un análisis de esta concepción del trabajo como la materialización de un “llamado” de la interioridad en las clases medias argentinas, ver Funes (2016a: 108-110).

la alimentación, entre otras prácticas, los actores no siempre llevan a la práctica los principios morales que movilizan en el discurso (Noel, 2013a). En ese sentido, Sofía reflexionaba acerca de su incapacidad de limitar un tipo de consumo basado en el criterio estético en lugar de la necesidad, y reconocía que existían límites pragmáticos al desarrollo de una alimentación “sana” en una familia de cinco personas:

“María Eugenia: ¿Ahora sos vegetariana?

Sofía: No, pero me gusta porque son cosas que yo conozco pero elijo tal cosa, más conciente, y lo hago desde un lugar del placer, del disfrute de... Y también practicidad, con 3 pibes, también en un punto tengo que relajar porque sino todo me resulta demasiado.... Todo no puedo, la organización de la comida, todo...” (Entrevista Sofía, 8/9/2016, casa en barrio privado San Marcos)

El caso de Sofía permite, entonces, observar la manera en que el lenguaje y la cosmovisión espiritual son incorporados en la comprensión de distintas situaciones de la vida cotidiana y actualizados en situaciones de interacción. En su caso, la socialización espiritual, entonces, ha influido en la forma en que define, interpreta y explica la realidad frente a otros actores. En ese sentido, la “espiritualidad” no es sólo una dimensión que se desarrolla en ámbitos directamente asociados al trabajo con uno mismo, como las formaciones en respiración y meditación, sino también en ámbitos que han sido asociados a lo “secular” como el trabajo remunerado y voluntario. Por otra parte, como observábamos en el apartado anterior, el caso de Sofía nos muestra los límites que presenta la experiencia cotidiana de los actores a seguir las transformaciones de las prácticas que los espacios de socialización espiritual proponen.

5.5 La socialización espiritual y el problema de la institucionalización

En este capítulo se analizó el proceso de incorporación del marco interpretativo de la espiritualidad Nueva Era como un proceso de socialización, es decir, de transformación de la subjetividad de los actores a través de la apropiación de nuevas maneras de definir, comprender y explicar la realidad. Estos procesos de socialización no tienen lugar sólo en instituciones y espacios propios del mundo religioso o espiritual, sino en instituciones y espacios en los que la espiritualidad convive con otras dimensiones de la vida cotidiana. Al igual que en otros procesos de comunitarización religiosa, las escuelas se constituyen como nodos de socialización de una cosmovisión que involucra un orden trascendente. Con el propósito de comprender la forma en que opera este proceso, se analizaron las interacciones y actividades que tuvieron lugar en un taller de pedagogía antropológica que tenía como objetivo, en primer lugar, la familiarización e incorporación de la cosmovisión antropológica por parte de las participantes y, en segundo lugar, el fomento de nuevas formas de llevar adelante prácticas de la vida cotidiana. El análisis de los mecanismos por medio de los cuales los “elencos socializadores” (Berger & Luckmann, 2006) del ámbito antropológico buscaban alcanzar el primer conjunto de objetivos del taller permitió identificar al uso de un lenguaje espiritualizado, la lectura de bibliografía y distintas actividades corporales como dispositivos de socialización espiritual. Luego, se describieron las propuestas de la antropología para la transformación de la vida económica que fueron presentadas y discutidas en el mismo taller. La contextualización de estas nociones en los conflictos al interior de la comunidad educativa en torno a su organización económica demarcó los límites que las disposiciones anteriores de los actores simbolizan para la transformación de los estilos de vida¹⁰⁴. Este carácter limitado de la

¹⁰⁴ La sociología de la religión cuenta con interesantes antecedentes analíticos sobre los diferentes alcances que las reglas formales e informales de los grupos religiosos tienen en la vida cotidiana de quienes participan en ellos. Algranti (2010) abordó a la creencia como

transformación de la subjetiva es una de las principales características de los procesos de socialización secundaria (Berger & Luckmann, 2006) y de socialización de transformación (Darmon, 2011). Ello se expresa en la imposibilidad de transformar la totalidad de las disposiciones de los sujetos frente al arraigo que presentan las disposiciones adquiridas durante otros procesos de socialización, especialmente la socialización primaria.

Comprender la incorporación de un marco interpretativo espiritual como el producto de un proceso de socialización, es decir, como el producto de recurrentes interacciones y procesos pedagógicos complejiza aún más el problema de la desinstitucionalización de lo religioso en la actualidad. Si bien las trayectorias de “búsqueda espiritual” que fueron analizadas en los últimos dos capítulos muestran una efectiva circulación por un conjunto heterogéneo de prácticas y disciplinas espirituales, cada uno de estos contactos puede ser entendido como parte de un proceso de socialización que involucra la incorporación de una cosmovisión, de un lenguaje y propuestas de transformación de prácticas de la vida cotidiana en marcos de interacción con individuos que presentan formas de ver el mundo similares. La similitud que la incorporación de un marco interpretativo espiritual presenta con otros procesos de socialización religiosa, como la incorporación de un modo de ser caracterizado por la adecuación activa a la realidad en el caso de los evangélicos analizados por Algranti (2010) o

un modo de situarse en el entramado de relaciones y respecto de las definiciones de lo real que establecen los grupos religiosos. Así, cada grupo religioso se compone de diferentes posiciones o perfiles de creyentes. Las posiciones periféricas se definen por la negociación de las marcas religiosas que el grupo exige a los individuos, mientras que los cuadros medios y núcleos duros, generalmente detentores de cargos burocráticos dentro de la organización religiosa, portan en su estética, su lenguaje y su corporalidad las marcas del grupo. Por su parte, Settón (2014) amplió esta conceptualización al proponer pensar las posiciones en el grupo como procesos de construcción permanente de identidades en el que interactúan y se tensionan racionalidades y recursos provenientes de tres dimensiones diferenciadas: la de la organización, la de la comunidad y la espiritual. Desde este punto de vista, la socialización religiosa, y su impacto en la corporalidad de los actores, no se da de una vez y para siempre sino que se define como un proceso relacional y contextual en el que los actores se apropian y negocian con las normas que los grupos religiosos establecen para la vida secular.

los procesos de “modelado de los sujetos católicos” estudiados por Giménez Béliveau (2016) sugieren una nueva arista por medio de la cual trazar continuidades, a partir del abordaje de las experiencias de los actores, entre distintas formas de religiosidad.

Si la desinstitucionalización religiosa ha sido en general entendida como la progresiva pérdida de influencia de las instituciones religiosas tradicionales sobre la vida cotidiana de los individuos, la comprensión de la incorporación de cosmovisiones espirituales como el producto de un proceso de socialización en espacios no convencionales de contacto con la religiosidad permite abordar la tensión institucionalización-desinstitucionalización desde otro punto de vista. En ese sentido resulta pertinente recuperar una definición de los procesos de subjetivación como instituciones capaces de promover un orden simbólico, es decir, de incorporación de las coerciones sociales que implica que el individuo se gobierne a sí mismo y se amolde a determinado orden de lo social (Dubet, 2010).

Casos como el de los buscadores espirituales de Maschwitz muestran no sólo la existencia de procesos de transformación de la subjetividad a partir del contacto con cosmovisiones espirituales, sino también la promoción que se realiza en esos espacios de llevar la mirada espiritual a la vida cotidiana para transformar el estilo de vida. En los talleres antroposóficos de Ingeniero Maschwitz pudimos observar no sólo procesos de transmisión y actualización de una concepción holista de la persona, sino espacios de intercambio y de reflexión acerca de cómo desarrollar una vida más “conciente”, en la que acciones cotidianas como el consumo o el trabajo estén motivadas y sean coherentes con la “búsqueda espiritual”. En el próximo capítulo profundizaremos estas hipótesis sobre las características que asume la espiritualidad contemporánea a partir del análisis de una historia de vida que permitirá abordar el alcance que la cosmovisión espiritual tiene en las prácticas cotidianas.

Capítulo 6. Una militante del contacto con las emociones

El análisis del recorrido de diferentes actores por ámbitos de socialización espiritual desarrollado en los últimos capítulos, mostró la pertinencia de pensar la orientación por la espiritualidad Nueva Era como un fenómeno influenciado por la sociabilidad. Asimismo expuso la difusión de un tipo de religiosidad que no es reductible a una elección individual y que se configura en su diálogo con prácticas y representaciones de la vida cotidiana. ¿De qué maneras se expresa esta religiosidad que tiene lugar por fuera de las instituciones tradicionalmente asociadas a la religión y en la vida cotidiana? ¿Qué consecuencias trae este fenómeno a la comprensión del campo religioso argentino?

En este capítulo se analizará historia de vida de Lorena, una mujer de 47 años que a lo largo de su recorrido estuvo en contacto con disciplinas esotéricas espirituales. A través de estas, incorporó una cosmovisión que impacta en distintas prácticas de su vida cotidiana. Al igual que los actores cuyos relatos fueron analizados en los capítulos anteriores, Lorena considera que hubo un momento en que su estilo de vida cambió. Sin embargo, a diferencia de otras trayectorias analizadas en esta tesis, para ella ese evento no tuvo relación con su llegada a Maschwitz, orientada por el deseo de alejarse de la ciudad y de vivir en un lugar más tranquilo, silencioso y “verde”, sino con la progresiva adopción de una estética y el desarrollo de prácticas de salud que otros consideraban “alternativas”.

En el primer apartado se describirán una serie de interacciones que tuvieron lugar durante mi trabajo de campo. Éstas permitirán observar la actualización de su cosmovisión espiritual en su vida cotidiana, describir la materialidad de su hogar habitado por numerosas marcas espirituales y describir de manera situada la forma en que Lorena actualiza una mirada

cosmológica de la persona, el mundo y lo trascendental. Luego, se desarrollarán algunos datos de su biografía: el contacto con el esoterismo a través de las mujeres de su familia, la progresiva transformación de su estilo de vida a partir de un cambio de estética y la orientación por una práctica de salud que ella, al igual que otras mujeres que habitan la red de disciplinas y prácticas espirituales, identifica como parte de su búsqueda espiritual: el parto respetado. Por último, se analizarán los sucesivos procesos de formación que atravesó y la forma en que integra la vida laboral con su inclinación espiritual. Estas experiencias y datos biográficos permitirán ilustrar el proceso de ampliación y salida de la espiritualidad Nueva Era hacia distintas dimensiones de la vida cotidiana, la creciente profesionalización de las disciplinas que la componen y proponer una tipología de *buscadores espirituales*.

De acuerdo con la sociología de la religión local, en la década de 1980 se produjo un quiebre del monopolio católico en el campo religioso argentino, que implicó la pérdida por parte del catolicismo del monopolio de la definición legítima acerca de la salvación. Este proceso dio lugar a la pluralización de las prácticas religiosas y espirituales legítimas, caracterizada por la presencia de definiciones rivales acerca de la salud, la salvación, el cuidado del cuerpo y del alma (Mallimaci, 2011). Este proceso de diversificación de los bienes de salvación implicaría, asimismo, una proliferación de instituciones y figuras tradicionalmente religiosas, que daría lugar a una “disolución de lo religioso” (Bourdieu, 2004) vinculada a la emergencia de figuras como tarotistas, astrólogos y terapeutas que comenzarían a competir con los líderes tradicionales del campo religioso por el monopolio del control sobre los bienes de salvación legítimos. De esta manera se conformaría un “campo de cura de almas ensanchado” local en el que la visión del mundo dominante se encuentra en disputa. El aumento de la visibilidad y el crecimiento de las prácticas espirituales y de las consultas a terapeutas alternativos fueron fenómenos que

contribuyeron particularmente con ese proceso de pluralización de la oferta de bienes simbólicos. Este crecimiento presentaría una creciente masificación a partir de la década de 1990 ligada a una articulación entre determinados discursos y disciplinas con las lógicas del mercado, del consumo, y con un acercamiento a los lenguajes de la cultura masiva (Semán y Viotti, 2015). Este proceso de masificación involucró la salida de las ideas y las prácticas de la religiosidad Nueva Era desde la “red sumergida” (Carozzi, 2000) hacia espacios hasta entonces impensados como la educación, el trabajo y la gestión de la salud. Ello dio lugar al avance de una “inmanentización” de lo sagrado (Semán y Viotti, 2015: 90) que las prácticas espirituales orientalistas, heterodoxas y Nueva Era – en sintonía con otros fenómenos que han sido en general englobados en el término de religiosidad popular – traían aparejada desde principios del siglo XX.

6.1 La espiritualidad cotidiana

Después de hacer una clase de yoga con Leila y dos profesoras de la escuela - una de estética muy hippie, vestida con calzas oxford teñidas con la técnica batik, una musculosa y un collar de macramé con una piedra; otra de aspecto más “convencional”, vestida un pantalón, una remera y borceguíes – me quedé un rato con Leila y su pareja, Sebastián, tomando mate mientras esperaba que fuera el momento de encontrarme con Lorena. Leila se puso a hacer un pompón de lana para el curso de terapia curativa que había empezado ese año, mientras Sebastián llenaba un formulario de inscripción para un encuentro de biodanza que se realizaría en Chile en septiembre. Tomamos mate hasta que se hizo la hora. Caminé unas cuadras, poco iluminadas y algo embarradas, hasta la esquina de la calle Santa Fe, una de las únicas calles asfaltadas que corre de norte a sur y que cruza el arroyo que separa “el pueblo” del barrio de La Bota. Lorena me esperaba adentro del auto de su pareja, con quien estaban en ese

momento viviendo separados. Volvía de una reunión en la escuela waldorf a la que asisten sus hijos, organizada para tratar el “problema de la madurez escolar¹⁰⁵” y su tensión con las disposiciones legales que establece el Ministerio de Educación de la Argentina.

Lorena vive en el barrio de La Bota¹⁰⁶ en un terreno de 30 metros de ancho y 50 de largo. Su casa se ubica en una calle de tierra. Es la última de una cuadra de 200 metros muy arbolada, poblada sobre todo por casas nuevas con terrenos grandes como el suyo y por algunos terrenos baldíos que, por la altura de sus árboles, el silencio y la vista abierta que en algunos puntos puede alcanzar el horizonte, dan la sensación, a una habitante urbana como yo, de estar “como en el campo”. La cuadra está delimitada, hacia el norte, por una calle asfaltada sin veredas que comunica la autopista Panamericana con distintos barrios de la localidad; y hacia el sur limita con un barrio de casas más humildes, cuyas viviendas, en su mayoría de ladrillo hueco, se diferencian en su estética, tamaño y materiales de las casas de barrios como La Bota.

La casa está rodeada por alambrados cubiertos de plantas trepadoras que en distintos momentos del año se llenan de flores celestes y naranjas. Se accede a ella a través de un portón de madera de un metro y medio de altura que se cierra con una traba de hierro. Una vez que se atraviesa este portón, se llega a una glorieta cubierta de plantas trepadoras que Lorena y

¹⁰⁵ Como indicábamos en el tercer capítulo, la pedagogía waldorf, basada en la teoría de los septenios de la antroposofía, sostiene que el paso del nivel inicial al primario debe tener lugar alrededor de los 7 años, cuando los niños ya desarrollaron la “madurez escolar” necesaria para enfrentar otros contenidos y actividades (“Madurez escolar: ¿Cuándo un niño está preparado para pasar a la escuela primaria?”, s.f., 2017). Por esa razón, como me contaría Lorena mientras viajábamos hacia su casa, en varias escuelas los padres se organizan para pedir un permiso al Ministerio de Educación para que los niños permanezcan en el jardín de infantes hasta los siete años. En algunas ocasiones la negación de este permiso ha llevado a la organización de recursos de amparo que son generalmente exitosos para las familias (Registro de campo, 30/3/2018).

¹⁰⁶ Como se indicó en el capítulo 2, el barrio de La Bota fue uno de los barrios de casas de fin de semana que atravesó una transformación significativa a partir de la década de 1990 cuando varios individuos y familias “suburbanizados” de sectores medios comenzaron a instalarse allí de manera permanente.

su familia utilizan como garaje. Del lado derecho se ubica una pequeña galería con macetas, un gran ventanal y una puerta de madera por la que se entra en la casa. Comparada con otras casas del mismo barrio, la casa de Lorena podría describirse como “simple”: es un gran cuadrado de ladrillos de hormigón con ventanas y puertas ventana de hierro y vidrio repartido de colores, muy utilizadas en las casas del barrio. La casa cuenta, además, con un jardín muy grande en forma de ele, una pileta cercada, una parrilla y un viejo depósito de dos pisos donde Lorena y su familia guardan bicicletas, la máquina de cortar pasto, herramientas y algunas cosas que no usan.

La casa tiene dos pisos. Ya en la entrada se encuentran algunas de las señas materiales¹⁰⁷ de la inclinación de Lorena y su familia por la espiritualidad y por el estilo de vida que comenzamos a definir en el cuarto capítulo a partir de los relatos de nuevos vecinos de Maschwitz. Ni bien se atraviesa la puerta se accede a un descanso con un perchero alto colmado de abrigo, muchos de ellos de lana tejidos por Lorena. En el piso se despliega un canasto grande con pantuflas también tejidas por ella. Al lado de éste, se ubican varios pares de botas de lluvia y una mesa de arrime de madera con una lámpara de sal, piedras y llaves. Sobre ésta, un espejo circular de hierro, y, en el techo, un colgante de ángeles de colores de fieltro, que ya había visto en otras casas y escuelas waldorf. Una vez que se atraviesa este pequeño vestíbulo se pasa a un espacio amplio poblado, casi en su totalidad, por los objetos utilizados para el jardín maternal antroposófico que Lorena lleva adelante con María, cuya trayectoria fue analizada en el cuarto capítulo, y que se describirá en el último apartado

¹⁰⁷ Siguiendo a Algranti (2013) las mercancías y objetos religiosos se definen por ser portadores de marcas espirituales que los inscriben en una tradición religiosa. Producto del encuentro entre el proceso de industrialización capitalista, la cultura de masas y los grupos religiosos, las mercancías religiosas pueden ser comprendidas como una “ventana” por donde mirar a los grupos religiosos que en su producción ponen en juego sus formas de organización y sus símbolos con un creyente-consumidor en mente. Las mercancías religiosas median la relación de los creyentes con las tradiciones y creencias a las que adscriben, de esta manera se produce una vinculación con lo sagrado a partir del consumo.

de este capítulo. Este espacio cuenta con una alfombra redonda de tela gruesa de distintos colores, dos mesas bajas redondas rodeadas de sillas, algunos juguetes de madera y varios canastos tejidos y de mimbre. Sobre una de las paredes se despliegan dos estantes largos con más juguetes, instrumentos musicales, tazas y cuencos. Sobre la pared opuesta hay un cuadro grande de un mandala, pintado por una amiga de Lorena. En la tercera pared, perpendicular a las anteriores, una ventana de hierro y vidrios repartidos delante de la cual cuelga una piedra triangular que en determinados momentos del día refleja pequeños círculos de luz en el ambiente. Separada de este espacio por una pared con dos aberturas, está la cocina. Esta cuenta con alacenas y muebles bajo mesada de madera cuyas puertas están unidas por retazos de tela, una mesa de madera con seis sillas, una heladera, dos sillones individuales y una biblioteca. Los sillones, ubicados en una de las puntas del ambiente, contra una puerta-ventana de hierro y de vidrios repartidos, están cubiertos por fundas de una tela floreada igual a la de las cortinas, todas ellas cocidas por Lorena.

La cocina es otro de los espacios de la casa en los que es posible identificar una serie de objetos que materializan la orientación de Lorena por la espiritualidad. En 2017 ella había colocado un poster de fondo violeta con letras amarillas que rezaba “Cada instante de vida es una posibilidad de elección” firmado por Enriq Corbera, el creador de la bioneuroemoción. Al costado de la heladera hay imanes de casas de comida locales y un calendario que indicaba el reparto de comida de las familias del materno-infantil. Al lado de la heladera hay una pequeña mesada de madera, luego el horno, otra mesada y, perpendicular a ésta, la pileta para lavar los platos. A continuación hay nuevamente una mesada sobre la que se despliega una alacena decorada con una estampita de la virgen con una estética mexicana, un calendario diseñado y comercializado por una de las escuelas waldorf de la zona que contiene frases e imágenes antroposóficas, y algunas fotos viejas de Lorena con su madre y con sus hijos. Sobre el

mármol hay un cajón de madera con varios remedios homeopáticos y antroposóficos en frascos que contienen glóbulos y líquidos, y algunos remedios alopáticos como ibuprofeno. La cocina cuenta con varias ventanas cubiertas por cortinas de telas finas, de colores y de mimbre, todas cosidas o colocadas por Lorena.

La cocina se completa con una mesa de madera rodeada de seis sillas y, en la punta de este espacio, hay una biblioteca con libros y anillados. La mayoría de éstos se asocian a alguna disciplina espiritual: varios libros sobre astrología y antroposofía, y libros clásicos como el I Ching. El resto son en su mayoría novelas o ensayos que suelen ser utilizados o mencionados en los ámbitos de socialización espiritual: “Mujeres que danzan con lobos” o las investigaciones de Joseph Campbell sobre el mito que suelen ser el apoyo para la difusión de concepciones sacralizadas de la mujer y del desarrollo personal.

Además, en la planta baja se encuentra la habitación del hijo más grande de Lorena, un baño y un lavadero, que cuenta con un lavarropas, una pileta y un cambiador. El lavadero se comunica a través de una vieja puerta de hierro y de vidrio con la parte trasera del jardín. En el baño hay otros objetos asociados al estilo de vida “alternativo” de los habitantes de Maschwitz. Hay una gran cantidad de productos cosméticos Just¹⁰⁸ y cremas veganas que Lorena compra a otras madres y docentes waldorf del barrio.

Ambas plantas de la casa están comunicadas por una escalera de madera cuyos peldaños van de una punta de la pared a la otra. Luego de subir se

¹⁰⁸ Just es una empresa Suiza que produce y comercializa cosméticos, cremas y aceites, muchos de ellos producidos a base de hierbas con propiedades curativas. La empresa tiene cuatro líneas de productos: aromaterapia, bienestar emocional, bienestar físico y bienestar dermo-cosmético, y se define a sí misma por su producción a base de “Aceites Esenciales Naturales para el Cuerpo y la Mente. Un equilibrio perfecto entre ciencia y naturaleza” (Productos, página web de Just, 2018). Muchas de las mujeres que conocí en Maschwitz complementaban sus actividades laborales principales con la venta de estos productos por catálogo.

accede a un pasillo con una baranda de madera que comunica las dos partes que componen el piso superior. En cada una de ellas hay dos habitaciones: tres de sus hijos y una suya. Detrás de ese pasillo hay un pequeño espacio con un colchón, un puf y una vieja computadora de escritorio con una pantalla de tubo. Tanto los grandes almohadones colocados sobre el colchón, como los puf, están decorados con fundas de varios colores tejidas Lorena. Las habitaciones son bastante despojadas. Cada una tiene una cama de una plaza, estantes con algunos libros de la escuela, objetos y fotos, piedras o ramas, y una pequeña mesa o escritorio. Las paredes de toda la casa son del color de los ladrillos de hormigón, excepto la cocina donde Lorena pintó una guarda de estilo hindú y una de las habitaciones de los chicos donde hay un grafitti de América Latina. Todas cuentan con cortinas tejidas por Lorena y placares simples con estantes y cajoneras de madera. La mayoría de las habitaciones y los dos baños que hay en la casa tienen alfombras de totora tejidas. El único dispositivo tecnológico de la casa es la computadora de escritorio, y una tablet personal de Lorena que los chicos casi no usan, solo ven alguna serie en la computadora. No hay ninguna televisión ni computadora personal.

Cuando llegamos a su casa, Lorena le contó brevemente a Fernando, el padre de sus hijos más chicos, acerca de lo que se había discutido en la reunión de la escuela y él se fue a jugar al fútbol. Luego calentó una sopa de verduras casera que había preparado durante el día, cortó un poco de pan integral y llevó a la mesa unas berenjenas en conserva en un gran frasco, también hechas por ella. Nos sentamos en la mesa con Naolí y Manuel, sus hijos más chicos, y comimos charlando. Después de comer Lorena llevó a Naolí a acostarse alrededor de las 21 hs. Manuel se fue a jugar un rato con la computadora antes de irse a dormir. Después de dormir a Naolí leyéndole un cuento, Lorena me contó que estaba “muy cansada y movilizada” porque había ido al osteópata, quien le había hecho

un comentario que le hizo “caer una ficha”. Le había dicho que “si sentía miedo atraería aquello que le daba miedo”. Me contó, entonces, que algunas semanas atrás habían entrado unos “rateros” al terreno, que forzaron la entrada al depósito y rompieron un vidrio para intentar entrar a la casa. Lorena había logrado llamar rápidamente a la policía y evitó así que los rateros entrasen a la casa. Gracias al comentario de su osteópata, ella había identificado el sentimiento de miedo que había permanecido luego de ese episodio. Consideraba que debía “soltar” para de esa manera volver a un equilibrio y no “atraer” otros episodios como el del intento de robo.

Este tipo de reflexiones y análisis en los que los malestares físicos y el devenir de determinados eventos “desafortunados” (Evans Pritchard, 1976) de la vida cotidiana eran comprendidos como parte de una misma trama compuesta por una dimensión trascendental. Situaciones de la vida cotidiana, emociones y manifestaciones corporales que provocan efectos sobre las demás se volverían recurrentes en mis interacciones con Lorena y con su entorno social.

Unos meses más tarde, mientras Lorena intentaba vender su casa, volvería a presenciar la explicación de las causas de eventos externos a partir de la agencia de entidades trascendentales y de las emociones individuales. Había llegado a Maschwitz hacia las 12 del mediodía, me bajé en “el curvón”, la bajada de la Autopista Panamericana por la que se accede al barrio de La Bota, Me pasó a buscar Ciro, el hijo más grande de Lorena de 23 años, con un auto usado que ella había comprado poco tiempo atrás. Estaba cursando la tecnicatura en música popular en el Espacio por la Memoria y los Derechos Humanos – ex ESMA. Trabajaba arreglando jardines en Maschwitz, estaba aprendiendo apicultura con una vecina y había armado unos paneles en el jardín de la casa de Lorena. Ciro y el segundo hijo de Lorena, Jacko, viven en la casa de Lorena y en la de su padre, en Tortuguitas. Lorena me había pedido por mensajes de whatsapp

que comprara unos metros de acetato deportivo, una tela brillante y elástica, para que Naolí pudiese jugar y aprender acrobacia. Había visto este tipo de telas en varios jardines de Maschwitz, junto con otros juegos que solo es posible tener en jardines grandes, como camas elásticas, paredes para escalar o pistas de skate. La mayoría de mis entrevistas tuvieron lugar - por invitación y por mi propia preferencia- en esa parte de las casas, donde, además, los chicos nos interrumpían menos. Durante mis visitas a casas de Maschwitz vi por lo general a los chicos jugando en los grandes jardines Nunca vi que salieran solos a la calle.

Al poco tiempo de haber llegado a su casa, llegó una amiga de Lorena, Patricia, que traía a Naolí desde la escuela. Ellas se llevan unos diez años y comparten varios espacios de sociabilidad a pesar de que las separan unos diez años de diferencia: la segunda hija de Patricia era en ese momento compañera del jardín de Naolí, ambas participan del mismo grupo de crianza, habían trabajado juntas como voluntarias en la panadería de la escuela y Patricia enviaba en ese momento a su hijo más chico, de dos años, al jardín maternal de Lorena y María. Además, Patricia participa junto con su marido de la banca social Inti Huara y ese año estaba haciendo un curso antroposófico para emprendedores y para gestión de organizaciones sociales que realizaron varios de mis informantes. Además, ese año Patricia, que se había formado en interpretación de lenguaje de señas y como doula¹⁰⁹, había comenzado a coordinar ella misma un grupo de crianza y había comenzado a trabajar en la escuela como acompañante terapéutica de un niño con problemas auditivos. Ella es, además, una “militante” de los partos respetados, se define como feminista, y ha trabajado como voluntaria en un hospital de Escobar acompañando partos. Además, ella misma ha atravesado diferentes tipos de partos, desde una cesárea con su primera hija, hasta un parto domiciliario con su tercer hijo. Más allá de compartir espacios en la escuela y los grupos de

¹⁰⁹ Ver nota n°88.

crianza, Lorena y Patricia son amigas. En ese momento se juntaban a comer los miércoles a la noche aprovechando que los hijos de Lorena dormían en lo de Fernando.

Ese día Patricia vestía un jean, una camisola y unas sandalias hindúes y llevaba su largo pelo rubio recogido en un rodete. Subió el auto a la entrada de la casa. Naolí bajó corriendo, buscándome y preguntándome si había traído la tela. Desde que nos conocimos, con Naolí jugábamos y nos divertíamos. Lorena consideraba que teníamos una “linda energía” y sostenía que probablemente nos conocíamos “de otra vida”. Ambas nos acercamos al portón, Patricia me saludó con una sonrisa y un fuerte abrazo. Lorena le contó muy entusiasmada que la habían llamado de la inmobiliaria para contarle que una pareja que había ido a ver la casa pocos días atrás estaba por hacer una reserva. Patricia le respondió: “¿Viste? Es lo que estuvimos moviendo el miércoles”, a lo que Lorena asintió diciendo “sí, estuvimos moviendo mucho”.

Después de comer milanesas de carne con ensalada, Lorena me contó más detalles de la venta de la casa. Hacía ya un año que había decidido venderla y dividir la plata con Fernando. El mes anterior había puesto en venta la casa a través de la inmobiliaria Remax, donde trabajaba una amiga, para que ella pudiera cobrar una comisión de la venta. La casa y el terreno habían sido tasados en 19.000 dólares, que Lorena y Fernando dividirían por la mitad. Con ese dinero proyectaba comprarse un terreno en uno de los barrios que se estaban formando alrededor de la Escuela waldorf B, que valían unos 3.000 dólares; o bien, comprarse otro terreno en el barrio de La Bota donde los precios eran mucho más altos y giraban en torno a los 70.000 dólares. Lorena no solo quería construir una casa más funcional a sus necesidades actuales sino también construir un espacio separado para el jardín maternal. Por esa razón, además de buscar presupuestos de constructores locales, había comenzado a averiguar por

casas hechas a partir de contenedores de importación y exportación reciclados, contruidos y armados en seco en poco tiempo.

Después de comer, alrededor de las dos y media de la tarde, Lorena me enseñó a tejer unas fundas para almohadones, a cambio de la tela que le había comprado para Naolí. Las tres pasamos algunas horas de la tarde haciendo “labores”, como se llama en la pedagogía a este tipo de tareas manuales. Yo tejía mis fundas, Naolí tejía con los dedos y Lorena arregló los delantales que usan en el materno-infantil con su máquina de coser.

Al día siguiente, durante las actividades del jardín maternal seguimos hablando de la venta de la casa, esta vez con María. Mientras charlábamos yo seguía tejiendo mis fundas y Lorena arreglaba una de las alfombras de totora de su casa. Juntas mirábamos a los chicos cuyo juego solo interrumpíamos en caso de que se pelearan. Al igual que había notado con Vanesa en el taller de pedagogía, Lorena y María hablan de manera muy clara, correcta y expresiva cuando se dirigen a los chicos. Lorena le contó a María las novedades sobre la venta de la casa y ella le dijo que se alegraba de que el tema “empezara a moverse y a fluir”. Lorena agregó, entonces, que estaba segura de que hasta la semana pasada “había algo planetario que tenía que destrabarse” y que a partir del sábado cuando “Júpiter entró en Júpiter” sentía que algo pasaría. Además, en los mismos términos en que había analizado el evento con Patricia, agregó que durante las últimas semanas había estado “moviendo el tema”.

Esa tarde Lorena recibió una llamada de su amiga de Remax comentándole que la familia había efectivamente hecho una oferta pero por menos dinero del que pedían. Al día siguiente seguimos hablando del tema. Lorena explicó la oferta de menor cantidad de dinero por el hecho probable de que a la pareja que había venido a ver la casa, que vivía en el barrio de San Isidro, no le hubiera dado confianza el terreno baldío y el barrio con el que limitaba su casa. Sin embargo, recordó que mientras se

estaban despidiendo pasó uno de los vecinos de ese barrio en bicicleta, a quien Lorena le compra milanesas, y se saludaron. Ambos miembros de la pareja habían puesto cara de sorprendidos frente a esta interacción entre personas de mundos sociales diferentes. Para Lorena, este evento podría haberles mostrado que la gente del barrio más humilde era “gente de laburo”. Más tarde, se mandaría audios de whatsapp con su amiga de Remax en los que le decía que “tenían que alinearse para que el universo las ayudara a que se concrete la venta”. Y que aún recibir una oferta por debajo de lo que ella pedía servía para que ella pudiera ir viendo “qué le pasaba y qué sentía” con este evento.

Las explicaciones de Lorena acerca de las causas de determinados eventos, como un malestar físico, un robo o la venta de su casa, integraban, entonces, la mutua influencia de su vida cotidiana, su intimidad y la agencia de fuerzas no humanas. Su orientación por prácticas y disciplinas espirituales no se compone solo por “gustos” cristalizados en objetos, sino por una forma de definir, comprender y explicar su realidad inmediata. Su concepción holista de la persona, del mundo y de lo trascendental guiaba, además, una serie de prácticas de su vida cotidiana, transformando a la espiritualidad en una dimensión que atravesaba su estilo de vida. ¿Cómo había entrado en contacto Lorena con esta cosmovisión? ¿Qué efectos prácticos tenía esta cosmovisión para su vida cotidiana?

6.2 Un hogar esotérico y una familia ensamblada en Acassuso

A diferencia de muchas de las trayectorias que describimos a lo largo de la tesis, caracterizadas por el contacto con una disciplina espiritual en la vida adulta, Lorena entró en contacto con concepciones espiritualizadas de la persona en su socialización primaria, en el marco de su familia. Asimismo, ella se identifica heredera de determinados rasgos de su familia que eran, según su punto de vista, “disruptivos” o novedosos para la época.

Lorena nació en 1967 en el barrio de Caballito, en la ciudad de Buenos Aires, y pasó su infancia y adolescencia en Acassuso, un barrio residencial habitado fundamentalmente por familias de poder adquisitivo alto en el norte del Conurbano Bonaerense. Su padre y su madre habían crecido en familias que define como “de laburantes”, caracterizadas por ingresos económicos más magros que los de sus padres durante su niñez y adolescencia. A pesar de atravesar situaciones económicas desfavorables, las familias de origen de su madre y de su padre fomentaban la formación educativa¹¹⁰. Su madre era hija de dos italianos que habían tenido un buen poder adquisitivo en Europa pero habían llegado quebrados a la Argentina. Su abuela materna trabajaba lavando ropa y su abuelo materno, que había sido contador, había trabajado desde su llegada a la Argentina de mozo. Lorena explica que por contar con una formación ilustrada, ambos apoyaron a sus hijas para que cursaran sus estudios primarios y secundarios. Por su parte, su padre era hijo de un canillita que, Lorena no sabe cómo, comenzó a aumentar sus ingresos. Ese hecho le permitiría acceder a determinados consumos asociados a las clases “acomodadas”, como comprarse un terreno en las sierras cordobesas y construir una vivienda de veraneo. Lorena pasaría allí todos sus veranos durante la infancia. Su padre estudio ingeniería y, junto con sus hermanos, fue parte de la primera generación de universitarios de su familia. Su madre y su padre venían de familias diferentes, no solo en cuanto a su condición económica sino también con respecto a sus posiciones políticas. Los miembros de su familia paterna eran socialistas mientras que en su familia materna eran peronistas. Recuerda que cuando era chica le llamaba la atención la distancia que existía entre los ideales

¹¹⁰ Visacovski (2014) analizó la movilidad social ascendente intergeneracional a partir del esfuerzo y del progreso individual en el mercado de trabajo, y a través de la apuesta por la obtención de capitales educativos como uno de los relatos característicamente movilizados en relación con los procesos de formación de las clases medias argentinas. Asimismo, estos relatos son utilizados para dar sentido a situaciones de crisis, como la que atravesó la sociedad argentina en 2001, y para diferenciarse de otros sectores sociales a los que se les atribuye un éxito ilegítimo asociado a la corrupción (Visacovski, 2014).

que defendían algunos de sus familiares y la forma en que llevaban adelante su vida cotidiana. Una de estas contradicciones se expresaba en una anécdota a la que se suele referir cuando habla de su familia: su abuela, a pesar de identificarse como socialista se refería a la señora que trabajaba en su casa como “sierva”. Ya en ese momento, según su recuerdo, esta contradicción le generaba una molestia que actualmente identifica como parte de una tendencia “innata” hacia una mirada más humanista de la realidad: “Yo tengo registros de cosas mías que no tengo idea de dónde vienen. Por qué a mí me molestaba que mi abuela diga sierva, ¿desde qué lugar me hacía ruido? Porque yo era muy chica, con lo cual hay algo que ya viene conmigo.” (Entrevista Lorena, 24/10/2017, casa en el barrio La Bota)

La situación económica de sus padres fue atravesando cambios bruscos a lo largo de su vida. Según describe, cuando se conocieron “no tenían un mango”. Vivieron primero en un departamento en Caballito y luego en otro en Palermo. Conforme su padre fue accediendo a trabajos que lo proveían de mejores ingresos, la situación económica de la familia fue mejorando. Cuando Lorena tenía alrededor de 5 años, su padre, según describe, había empezado a “hacer plata”, lo que les permitió mudarse a una casa grande con pileta en Acassuso. Actualmente describe que durante algunos años ella y su familia vivieron muy bien en términos materiales: sus padres viajaban y su madre, que había crecido en una familia que no podía darse lujos, se adaptó rápidamente a la nueva situación económica y comenzó a consumir de acuerdo con sus nuevas condiciones materiales. En ese sentido, recuerda que su madre tenía mucha ropa, joyas, zapatos, carteras y tapados de piel.

Pero desde su punto de vista, su familia no era una familia “convencional”. En este sentido, ella se percibe en parte heredera de algunas prácticas diferentes a las de otras familias como la suya. Su familia era una familia ensamblada, modelo familiar que, según su perspectiva, era poco frecuente

en su ámbito social durante la década de 1970 y 1980 en la Argentina¹¹¹. Sus dos padres habían estado casados antes de conocerse. Se habían separado y su padre ya había tenido hijos con su esposa anterior. Además, su madre comenzó a tener hijos casi a los cuarenta años y ella creció con medios hermanos por parte de su padre. Lorena considera que su socialización familiar la llevó a naturalizar algunas prácticas que aún hoy pueden ser consideradas extrañas, como compartir celebraciones con la ex mujer de su padre: “Yo pasaba navidades con la primera mujer de mi papá, sus hijos, mis abuelos; para mí eso es normal” (Entrevista Lorena, 24/10/2017, casa en el barrio La Bota).

En sintonía con las reivindicaciones de autonomía que han sido señaladas para los especialistas y consultantes de disciplinas alternativas (Carozzi, 1999), Lorena se considera poseedora una suerte de inclinación “innata” hacia una mirada particular del ser humano y de su entorno que se integra a un estilo de vida alternativo. Este se habría manifestado durante su infancia y adolescencia en inquietudes respecto de la manera en que la educación, la salud y el cuidado del cuerpo debían ser:

“Yo creo que fui muy ensoñada, como si todo hubiese estado adentro mío durmiendo, claramente todas estas cosas estaban adentro mío, de una manera más ensoñada. Yo tengo ideas

¹¹¹ Las décadas de 1960 y 1970 se caracterizaron por una amplia transformación de las divisiones de género, la organización familiar y la moralidad sexualidad que desnaturalizó el modelo de la domesticidad. Éste prevalecía, especialmente, en los sectores medios urbanos donde se había desarrollado como parte de los procesos de movilidad social ascendente que marcaron a la sociedad argentina durante las décadas anteriores. Ese modelo se caracterizaba por la legitimidad del matrimonio como ámbito de institucionalización del amor, la sexualidad y la reproducción, por la división de la vida en una esfera pública, asociada al varón proveedor, y otra privada, asociada a la mujer, responsable de la vida doméstica y del cuidado de los hijos. Las rupturas con este modelo, expresadas en prácticas como el inicio de la sexualidad y la convivencia antes del matrimonio, y las separaciones (de hecho) del vínculo conyugal fueron desarrolladas fundamentalmente por los hijos de familias de sectores medios y expresaron una ruptura generacional con los modelos de los hogares de origen. Entre las varias particularidades de este proceso en el contexto argentino, cabe destacar el desarrollo de estas transformaciones en un contexto autoritario y de aumento de las políticas represivas estatales permeadas por perspectivas moralistas y tradicionalistas que se oponían a las incipientes transformaciones a nivel familiar (Cosse, 2008).

desde que soy como Naolí [su hija de seis años], yo ya empecé a tener ideas de qué tipo de mamá quería ser, qué quería hacer con mis hijos, dónde quería que nazcan, que no sé de dónde vienen. Entonces cuando fueron llegando las vivencias fueron empezando a llegar las respuestas de los lugares, y cuando las empecé a transitar me encontré con “ah, eso era.” (Entrevista Lorena, 9/3/2017, casa en el barrio La Bota)

Por un lado, en el discurso de Lorena aparece la explicación de su actual orientación por la cosmovisión espiritual y las prácticas alternativas a partir de una orientación innata que se expresa en ella desde que es chica (Wood, 2007). Pero al mismo tiempo, es posible identificar en su trayectoria distintos eventos y situaciones que sugieren que su entorno familiar y, luego, las sociabilidades con las que iría entrando en contacto en ámbitos caracterizados por prácticas de salud y educativas “no convencionales”, influirían en esa orientación.

En primer lugar, durante su socialización primaria, Lorena entraría en contacto con cosmovisiones holistas que eran llevadas a prácticas de salud “alternativas”. Tanto ella como el resto de su familia, iban al homeópata. Su madre había entrado en contacto con la alimentación naturista a través de los padres de su primer marido. Consumía algunos alimentos que en ese momento eran “extraños” y difíciles de conseguir, como la malta y la harina integral. Además, esta orientación por el naturismo y, como veremos a continuación, por una concepción espiritualizada de la enfermedad, la llevaba a minimizar el uso de remedios alopáticos. Curaba a sus hijos por medio de remedios caseros y prestaba mucha atención a la alimentación: “nunca nos bajaba la fiebre, nos ponía pañitos, limón, miel, propóleo. Mucho la alimentación, si teníamos fiebre nos daba un purecito de calabaza, una sopita, un agua hirviendo con limón y miel.” (Entrevista Lorena, 24/10/2017, casa en el barrio La Bota)

Cuando Lorena tenía 12 años su padre falleció de un paro cardíaco y, según relata, su madre tuvo que empezar a trabajar. Compró, entonces, el fondo de comercio de un kiosco en el barrio de Belgrano con una socia de la que luego se separó. Además, luego de la muerte de su marido, su madre invitó a su hermana, que también había quedado viuda, a vivir con ellos. Su tía era tarotista y astróloga. Lorena describe la relación con su madre y su tía como unida por algunas inquietudes pero opuesta en otras. Por un lado, su madre fue quien le acercó una mirada diferente en torno a la enfermedad y su relación con las emociones. Era una mujer que en algunos aspectos “iba delante de su generación”: nació en 1932, se casó dos veces y tuvo su primera hija a los 37 años. Pero, por otro lado, Lorena describe a su madre como muy materialista y clasista: “Presente con los hijos pero también ausente, re consumista, tenía 20 pares de zapatos que combinaban con las 20 carteras que tenía, yo me acuerdo que de chica miraba la ropa y decía ‘yo nunca voy a usar nada de eso’ ” (Entrevista Lorena, 24/10/2017, casa en el barrio La Bota). Así, si bien ambas compartían conversaciones y lecturas sobre una mirada diferente de la enfermedad, del mundo y “del universo”, al mismo tiempo Lorena consideraba que su madre no llevaba su mirada “heterodoxa” a otras prácticas de su vida cotidiana, como el contacto con sus emociones. Al igual que otras de las mujeres cuyos testimonios presentamos a lo largo de la tesis, Lorena explica la personalidad de su madre a partir de la astrología: “Mi mamá era sagitario, son entusiastas, optimistas, negadores. Mi vieja era doble sagitario, para ella siempre todo estaba bien, todo iba a estar bien. Un día me dijo ‘Ocho años después, iba en el colectivo y me di cuenta de que se murió tu padre y me puse a llorar’. Muy desconectada, mucho urano y mucho fuego. Desconectada y negadora” (Entrevista Lorena, 24/10/2017, casa en el barrio La Bota). Con su tía, que también era tarotista y astróloga, compartía algunos elementos de su carta astral que las inclinaban por las tareas manuales. Fue ella quien le enseñó a tejer, a coser y a bordar. Estas coincidencias de intereses y “energías, en

términos de Lorena, implicarían que su tía fuese también muy influyente durante su niñez y adolescencia. En esta época Lorena ya aprendería a tirar cartas y a leer cartas astrales.

Su madre y su tía habían estado en contacto con el esoterismo desde jóvenes. Su tía se había casado con el mejor amigo de su padre, a quien Lorena define como “esotérico”. Su madre, según describe, era una “buscadora”: leía, iba a conferencias y a bares a escuchar a “pensadores”. Durante su infancia, su madre se involucró con los seguidores locales de “El Cuarto Camino”, una disciplina esotérica que seguía las enseñanzas de George Ivanovich Gurdjieff y Piotr Demiónovich Ouspenski, dos rusos que elaboraron una disciplina basada en cosmologías orientales que apuntaba al “despertar de la conciencia” a través de la lectura y del desarrollo de prácticas rituales. Además, su madre se juntaba con mujeres que seguían a Herminio Castellá, un médico argentino que desarrolló la teoría “Programa de Vida” que buscaba identificar las causas emocionales de la enfermedad y analizaba la manera en que las emociones que las mujeres presentan durante la gestación influyen en el inconsciente de sus hijos (Czubaj, 2005). Luego de la muerte de su padre, Lorena recuerda que su madre comenzó a organizar reuniones semanales en su propia casa con otras seguidoras de estas perspectivas heterodoxas de la enfermedad. Lorena pasaría, entonces, su adolescencia conviviendo con practicantes de distintas disciplinas esotéricas (Faivre, 1986) como el tarot, la astrología o la numerología, con las que su madre y su tía compartían información acerca de los orígenes emocionales y trascendentales de los malestares físicos. Entre las lecturas que circulaban en su casa Lorena resalta la obra de Alice Bailey, una teósofa estadounidense, y el libro “La Enfermedad como Camino” de Rudiger Dahlke y Thorwald Dethlefsen (2003), dos médicos y terapeutas alemanes también vinculados con el esoterismo, que planteaban que varias enfermedades y malestares recurrentes como la

fiebre o los dolores de cabeza tenían significados emocionales y espirituales.

Lorena comenzó a contactarse con disciplinas espirituales durante su niñez y adolescencia en el marco de su socialización familiar¹¹². Este contacto con disciplinas heterodoxas que explicaban la vida humana a partir de una cosmovisión holista, no encuadraba, desde su punto de vista, con el resto de los ámbitos de sociabilidad en los que se desenvolvía. Lorena experimentaba una tensión entre la apertura a disciplinas y prácticas novedosas que tenía en su casa y los discursos y prácticas que desarrollaban sus amigos de San Isidro, con los que compartió su niñez y adolescencia. Esto, al igual que a varios de los actores cuyas trayectorias analizamos en el cuarto capítulo, la llevaba a sentirse “rara”.

“Yo era de San Isidro y leía ‘La Enfermedad como camino’ a los 16. Ya ahí tenía un enorme bache entre lo que pasaba en mi casa, llena de astrólogos, toda gente muy metida en el esoterismo, y el entorno superficial y cheto que hay ahí. Estudié en una escuela tradicional, el Nacional de San Isidro, estudié inglés en una escuela privada, y después primaria y secundaria las hice en escuelas del Estado. Y ahí había muchas ramas de gente, pero este tipo de rareza no. Lo más cercano eran los que

¹¹² La transmisión de identidades religiosas a través de la familia presentaría un quiebre a partir de la década de 1970 en América Latina. A partir de esa década, en consonancia con el proceso de pluralización del campo religioso, las nuevas generaciones comenzaron a oponerse a la continuidad de las prácticas religiosas de sus familias de origen. Asimismo, al interior de la familia comenzarían a convivir alternativas éticas religiosas y éticas no confesionales que influirían en el ethos de la vida privada (Duarte, 2005). En el contexto argentino contemporáneo, Zaros (2018) definió a la religión como “productora de familia” y generadora de una descendencia religiosa; asimismo la familia contribuye a la construcción y la actualización de memorias religiosas a partir de rituales con un fuerte componente emotivo. Por su parte Giménez Béliveau y Mosqueira (2011) propusieron que la religión contribuye con la cohesión al interior de las unidades domésticas. En ese sentido, la transmisión religiosa familiar se constituye como uno entre otros espacios posibles de socialización religiosa, que presenta un carácter particularmente naturalizador de los modos de creer (Hérvieu-Léger, 1993). Ello no implica pensar la transmisión religiosa como un fenómeno unilineal de apropiación de creencias ya que la recepción de la transmisión religiosa puede variar de acuerdo con otros procesos de socialización por los que atraviesa el individuo.

militaban y yo era cero política, iba a las marchas con mis amigos porque me copaba acompañarlos y estar ahí con esa gente, con esa pasión, pero no era mi palo para nada. O sea que el centro de estudiantes tampoco me gustaba.” (Entrevista Lorena, 9/3/2017, casa en el barrio La Bota)

Lorena entraría, entonces, en contacto con la astrología, el tarot y otras disciplinas espirituales a través de su familia, y no encontraría personas con quienes compartir esos intereses en las redes de sociabilidad que frecuentaba en su adolescencia. Además, su madre y su tía no solo le transmitirían saberes esotéricos “abstractos” sino una concepción holista de la persona. Esta se traducía en formas heterodoxas de comprender y explicar el origen de las enfermedades físicas y en las formas alternativas de curarlas. Con este bagaje, cuando Lorena terminó sus estudios secundarios se encontró con que tenía varios intereses ligados a la cura, a la expresión corporal y al cuidado de la niñez. En el próximo apartado se describirá un segundo conjunto de eventos que influyeron en la incorporación de una cosmovisión espiritual por parte de Lorena.

6.3 La maternidad cosmizada

Cuando terminó la secundaria en la Escuela Nacional de San Isidro, Lorena se anotó para estudiar obstetricia. Al poco tiempo se cambió a nutrición. Le interesaba trabajar con la salud y la niñez, aunque también con el teatro. Luego de asistir un año a la facultad, decidió interrumpir sus estudios para irse de viaje un año. Pasó el año 1989 entre Londres, donde trabajó y vivió con una amiga, y Medio Oriente. A través de su madre entró en contacto con una mujer que vivía en un kibutz, en Israel. Vivió allí unos meses más, desde donde viajó por distintos países de la región. Según ella este viaje representó un puntapié para la materialización de un modo de vida “diferente”, con el que, desde su mirada actual, la habían

sensibilizado desde chica. Una de sus primeras “transformaciones” en ese sentido se materializaría en la estética de su vestimenta:

“Cuando me fui de viaje, a los 19 hice un viaje largo de un año y medio, y ahí siempre cuento que cuando me subí al avión iba con unos jeans Guess, unas zapatillas Nike, toda así chetita, desde la estética era eso, y cuando volví al año y medio volví con el aro en la nariz, la tobillera de cascabeles, los pantalones beduinos, y ahí empezó algo que se fue armando...” (Entrevista Lorena, 9/3/2017, casa en el barrio La Bota)

Desde entonces Lorena continúa vistiéndose con ropa “hippie”: polleras y pantalones orientales, accesorios artesanales, y abrigos tejidos a mano de colores. Cuando volvió a Argentina, comenzó a estudiar teatro. Allí conoció a un chico con el que, al poco tiempo, se fue a vivir a Puerto Madryn, donde trabajó como asistente en una guardería. Su relación se volvió rápidamente muy conflictiva y un año después de estar ahí decidió volver a Buenos Aires. Luego, en un concierto de tango, conoció a Marcelo, el padre de sus dos primeros hijos. Salieron unos meses y se mudó con él a un departamento en Villa Urquiza. Lorena decidió entonces que estudiaría astrología para ordenar todo lo que había aprendido de su madre y su tía durante la adolescencia. Medio año más tarde, en 1993, quedó embarazada de su primer hijo. Su primera gestación y la perspectiva de su primer parto la enfrentaron con una inquietud que hoy reconoce como parte de la adopción de un estilo de vida diferente:

“Cuando me empecé a acercar a la época de tener hijos apareció la pregunta de cómo iba a parir a mis hijos. Yo tenía esta idea, de chica también: si yo a mis hijos los hago con mi compañero, los paro con mi compañero. Si mis hijos fueron introducidos en mi cuerpo, digo la parte física, sin guantes de latex, serán retirados sin latex. Todas esas cosas yo pensaba. Pero no tenía idea qué

iba a hacer porque desconocía. Con esta pregunta fui a mi homeópata y le pregunté si yo tenía un hijo si me acompañaba en el parto, y él me dijo que sí.” (Entrevista Lorena, 24/10/2017, casa en el barrio La Bota)

Sin embargo, no fue necesario que la acompañara su homeópata porque una de las hermanas de Marcelo había tenido un bebé con un médico que realizaba partos respetados en la localidad de Moreno. Lorena y Marcelo comenzaron a participar de las reuniones semanales que organizaba este médico los domingos. Los encuentros consistían en un intercambio de experiencias acerca de cómo la pareja estaba atravesando el proceso de gestación, con una dinámica similar a la de Alcohólicos Anónimos: “sin que nadie te responda, nadie te aconseje, nada, va pasando la ronda y vos contás en qué estás, cómo te estás sintiendo y pasa al otro, si alguien tiene algo para decirte siempre es desde su propia experiencia, no se aconseja” (Entrevista Lorena, 24/10/2017, casa en el barrio La Bota). Además, este médico filmaba los partos y el grupo miraba diferentes experiencias antes de tener los suyos. Lorena compartía con este médico no solo la defensa del parto sin intervención sino también la noción de que la enfermedad y los malestares físicos son la expresión de conflictos emocionales, fundamentalmente ligados a los vínculos familiares.

La práctica del parto respetado o humanizado¹¹³ fue un tópico frecuente en mis conversaciones con entrevistadas mujeres. Patricia, la amiga de

¹¹³ Las prácticas del parto respetado o humanizado y la extensión del período de lactancia – que, en mi trabajo de campo observé que convivían con otras prácticas como el co-lecho y la participación en grupos de mujeres – forman parte de un modelo de maternidad “ecológica” que propone empoderar a las mujeres a través de la maternidad al tiempo que las sujeta a determinadas exigencias (Badinter, 2010) y que, como sugieren las trayectorias de las mujeres analizadas en esta tesis se ha difundido particularmente en algunos ámbitos de los sectores medios locales. En sintonía con las transformaciones en el modelo de familia y en la moral sexual descriptas anteriormente, a partir de la década de 1980 se produjeron cambios legislativos que impactaron en las experiencias de gestación, parto y crianza y proliferó un mercado de bienes y servicios orientado a la maternidad (Felitti, 2011). En la Argentina, Fornes (2011) estudió la experiencia del parto domiciliario como una experiencia política en la que la mujer abandona el rol de objeto de una intervención para convertirse en un sujeto de derechos. Asimismo abordó los

Lorena descripta en el apartado anterior, relató con detalle las diferentes maneras en que había parido a sus tres hijos, desde su primera cesárea hasta su último parto en su casa. También Vanesa, la profesora del taller de pedagogía antroposófica, identifico sus tres partos “respetados” en el Hospital Austral como parte de las prácticas del estilo de vida alternativo que ella y otras personas de su sociabilidad llevaban adelante. Existía cierta coincidencia en sus relatos y tomas de posición acerca de la generalización de casos de violencia obstetricia (indicada por hechos como el maltrato psicológico del personal médico, el recibir órdenes e imposiciones y el uso generalizado de técnicas “no naturales” como parir en una camilla), la comprensión del parto como un momento de conexión con la intimidad y con el bebé, y de la gestación como una oportunidad para “trabajar con una misma” los miedos. Al mismo tiempo, en muchos casos coincidían en la explicación de que son los miedos y la falta de autoconocimiento los que generan dificultades en los partos. Esto va en consonancia con la concepción de la enfermedad que expresa Lorena. Por otra parte, todas las mujeres que me describieron sus partos tenían una postura a favor de la autonomía de cada mujer a parir como quisiera.

Luego del nacimiento de Ciro, en 1994, Lorena y Marcelo decidieron vender el departamento en donde vivían -el cual él había heredado de su familia- y mudarse a una quinta lejos de la ciudad. Según el relato de Lorena, ambos habían crecido en casas con jardín y disfrutaban de irse los fines de semana a pasar el día en lugares verdes. Por lo tanto, decidieron que querían vivir en un lugar tranquilo, lejos de la ciudad. Comenzaron, entonces, a buscar casas en la zona norte del Conurbano Bonaerense. Lorena y Marcelo tenían una pareja de amigos que estaban dando “los mismos pasos” que ellos darían: habían tenido un parto respetado, escolarizaron a su hija en una escuela waldorf y se habían mudado

reclamos por el cumplimiento de la Ley Nacional de Parto Humanizado (2004, Ley n°25.929) y varias recomendaciones internacionales en el ámbito estatal, en un contexto en el que tienen lugar situaciones de violencia obstétrica y disposiciones que van contra la autonomía.

recientemente a Tortuguitas. Ellos también decidieron mudarse allí. Cuando Ciro cumplió tres años empezó el jardín en la Escuela waldorf A, a donde iba la hija mayor de sus amigos. Dos años después de mudarse, tuvieron a su segundo hijo, Jacko.

De acuerdo con su relato, Lorena ya había decidido en la adolescencia que sus hijos irían a una escuela antroposófica, de las que había escuchado hablar a través de una amiga de su madre que le había contado que allí “abrazaban a los árboles”. Unos años más tarde había leído “El Estudio del Hombre” de Rudolf Steiner y le llamó la atención un capítulo cuyo contenido dialogaba con su interés por el aspecto emocional de la enfermedad. En ese capítulo, Steiner planteaba la importancia del gesto, del contacto entre la mamá y el bebé en el acto de amamantar, como un vehículo de cuidado de la madre hacia los hijos. Lorena consideraba que este tipo de pedagogía se acercaba a su percepción del ser humano y su preocupación por la dimensión afectiva de la vida cotidiana.

La escuela resultó, efectivamente, un nuevo espacio “alternativo” en el que Lorena comenzaría a sentirse parte de un colectivo con el que compartía una mirada sobre el mundo. A diferencia de las familias descritas en el cuarto capítulo, que consideran su llegada a la escuela como el comienzo de un proceso de “reeducación”, Lorena y Marcelo ya tenían muchos de los hábitos de alimentación, consumo y uso del tiempo que sugiere la pedagogía antroposófica:

“Como que de alguna manera no tuve que adaptar mi vida, mis hijos no veían tele, comían relativamente sano, yo le daba mucha bola a los ritmos, al juego libre, quizás le fue poniendo nombre a las cosas que yo ya hacía intuitivamente. Calcé ahí perfecto.”
(Entrevista Lorena, 9/3/2017, casa en el barrio La Bota)

Por su parte, Marcelo, su pareja, se había formado como profesor de educación física y trabajaba en una escuela “tradicional”. Cuando tuvieron que decidir a qué escuela iban a enviar a Ciro, él no estaba de acuerdo con escolarizarlo en una escuela “alternativa”. Sin embargo, finalmente accedió. Lorena actualmente considera que él fue progresivamente “convenciéndose” cuando veía los resultados que la pedagogía tenía en los chicos. En ese sentido, piensa que en el caso de Marcelo, fue ella quien le trajo “lo nuevo”: el cambio de alimentación, la pedagogía waldorf y la utilización de medicinas alternativas como la osteopatía. Lorena comenzó a conocer cada vez más gente con la que compartía sus inquietudes y su mirada acerca del ser humano, el cuerpo, la salud y la educación en las redes de sociabilidad que le abrieron el barrio y la escuela antroposófica. Ello hizo que progresivamente se fuese sintiendo más cómoda en su nueva sociabilidad y que superara esa experiencia de rareza que había percibido durante su adolescencia en San Isidro:

“Lo que me dijeron fue que en las escuelas waldorf abrazaban a los árboles, y yo dije mis hijos van a ir a una escuela waldorf. Después, con los años, llegó un libro de antroposofía, que se llama “El estudio del hombre” y ahí leí algunas cosas, pero lo que más me impactó, y esto lo habré leído a eso de los 20, fue un capítulo sobre amamantar. Lo que dijo Steiner fue la importancia de la leche sino este gesto del brazo, que por los brazos va la corriente. Y era como algo que yo ya sabía, viste esas cosas que uno lee y dice obvio, encontrás un gurú o un maestro o lo que sea que lo dice, y te sentís más a gusto. Yo me sentí siempre muy rara hasta que llegué a Maschwitz, no encontraba mi gente.”

(Entrevista Lorena, 9/3/2017, casa en el barrio La Bota)

Durante sus primeros años en Tortuguitas, Lorena comenzó a estudiar astrología en Casa XI, una reconocida escuela de astrología de la ciudad de Buenos Aires. Allí conoció a Fernando, su actual pareja. En el 2000 Lorena

se separó de Marcelo y empezó a salir con Fernando. Él vivía en Belgrano y estaba formado en marketing. En ese entonces tenía una consultora de investigación de mercado, había cursado unos años de sociología en la Universidad de Buenos Aires. A diferencia de Marcelo, ya había comenzado su propio camino de “búsqueda espiritual”: todos los años visitaba una comunidad espiritual en Mendoza, en la que vivía una amiga de la adolescencia, y consultaba a una astróloga. De acuerdo con Fernando, él y Lorena eran de “dos mundos distintos”, diferencia que se expresaba, entre otras cosas, en sus ocupaciones y su estética: “Lorena era una hippona absoluta y yo era un yuppie. Yo iba de traje a astrología, yo era el bicho raro”. En 2003 Fernando se mudó a Maschwitz y alquilaron una casa en el “pueblo”. Un año más tarde nació su primer hijo y, al poco tiempo, falleció la madre de Lorena. Ella vendió la casa de su madre y entre los dos compraron el terreno donde Lorena vive actualmente.

Al igual que sus dos primeros hijos, el tercer hijo de Lorena nació por medio de un parto respetado. Pero esta vez, el parto fue en su casa. Si bien ya había atravesado un proceso similar, en esa ocasión sintió que le faltó el acompañamiento colectivo que recibía con los grupos de la clínica en la que había parido a sus hijos anteriores. Unos años más tarde Lorena perdió un embarazo. En 2011, quedó embarazada de Naolí, su cuarta hija. Unos meses antes de concluir la gestación de Naolí, Lorena empezó a atravesar algunos problemas con el embarazo que no le permitieron parir en su casa y tuvo que hacerlo en un hospital. Los riesgos para su salud y para la de su bebé la llevaron a negociar algunos de los principios con los que había guiado la forma de parir a sus primeros tres hijos, pero no dudó en hacerlo en un hospital porque no quería exponerse a riesgos de vida. Intentó negociar la menor intervención posible con los médicos. Finalmente, Naolí nació por cesárea y tuvo que permanecer en una incubadora. Luego, la operaron. En ambas ocasiones, logró esquivar los controles de vacunación y negoció con varios médicos y personal del

hospital para poder desarrollar algunas de las prácticas que había aprendido en sus procesos de gestación anteriores. Para ella, poder estar físicamente cerca de su hija y amamantarla mientras estaba internada eran condiciones innegociables. Por esa razón, se hizo amiga de varias enfermeras que la dejaban quedarse más tiempo del permitido en la habitación donde Naolí estaba internada.

Durante su cuarto embarazo Lorena fue invitada a uno de los primeros grupos de gestación que se organizaron, sobre todo, entre mujeres vinculadas a las escuelas waldorf. Ese grupo había sido creado por Mariana, madre de una de las escuelas de la localidad, psicóloga y estudiante de obstetricia; y Miriam, una partera “conocida” de Escobar. Lorena había conocido a Mariana en los grupos de gestación de la clínica en la que parió a sus dos primeros hijos. Luego de que nacieran sus hijos, el grupo se transformó en un grupo de crianza que, para Lorena, es un espacio “valiosísimo” en el que se siente acompañada y contenida.

Una de las principales formas, entonces, en que Lorena expresaría su cosmovisión espiritual y su orientación por un estilo de vida más “natural”, es la forma en que eligió parir a sus hijos. Lorena considera que los hijos “encarnan” cuando ellos quieren. Antes del nacimiento de varios de ellos recibió señales de que estaban por hacerlo. Una de ellas fue, antes de quedar embarazada de Naolí, cuando soñó con un mandala gigante que se extendía sobre la puerta de su cuarto. Se despertó sabiendo que era una señal, y a los pocos días quedó embarazada. Por otra parte, sostiene que los niños son portadores de una esencia que tiene agencia sobre la realidad aún antes de que nazcan. Lorena movilizó esta concepción cuando me contó acerca de la forma en que “encontró” el nombre de cada uno. En el caso de Naolí, durante el embarazo a Lorena le “resonaba” el nombre Magalí pero “su bebida” le indicaba que el nombre era con N y no con M, y que quería que su nombre fuese de “un pueblo originario”. Un tiempo después estaba viendo un video sobre partos respetados de una

partera mexicana llamada Naolí y “sintió” que ese era el nombre que su hija quería (Registro de campo, 19/5/2017).

La maternidad y la formación de su familia serían entonces dos eventos de la trayectoria de Lorena que la llevarían no solo a profundizar en una cosmovisión espiritual basada en una concepción holística y cosmológica de la persona, sino sobre todo a desarrollar prácticas e involucrarse en instituciones que se correspondían con ella. Así, Lorena enviaría a sus hijos a escuelas antroposóficas y gestionaría su propia salud y la de los miembros de su familia a través de la integración entre medicinas integrales y la medicina alopática.

6.4 Especialización espiritual e integración con la vida laboral

Luego del nacimiento de sus dos primeros hijos, Lorena decidió formarse como astróloga y realizó una formación en Casa XI, una escuela de astrología fundada en 1988 por especialistas en esta disciplina y en otras de los ámbitos de la salud, las artes y las ciencias sociales¹¹⁴. Lorena ya contaba con numerosos conocimientos teóricos y prácticos sobre astrología: era capaz de armar y calcular cartas natales desde adolescente; sin embargo, quiso ordenar ese conocimiento que había adquirido de manera dispersa a través de las enseñanzas de su madre, su tía y sus amigas. Así, Lorena sistematizaría los conocimientos adquiridos en su

¹¹⁴ La escuela se ubica en el barrio de Recoleta, en la ciudad de Buenos Aires, y cuenta entre su equipo docente con psicólogos, antropólogos, sociólogos, economistas, maestros, arquitectos, formados en muchos casos en otras disciplinas espirituales como yoga o bioenergética, y en diferentes disciplinas artísticas. Casa XI ofrece una formación de cuatro años de duración, cuenta con una serie de posgrados y de seminarios, y con sus propios equipos de investigación. En ese sentido, la escuela presenta un esquema de formación muy similar al de cualquier disciplina científica. Esta escuela cuenta con un amplio reconocimiento tanto por parte de personas formadas en esta disciplina como por aquellas que consultan astrólogos en sus procesos terapéuticos y de búsqueda espiritual. Al igual que los especialistas de otras disciplinas, los profesores de Casa XI presentan trayectorias de especialización que integran la formación en astrología con otras disciplinas terapéuticas y espirituales: bioenergética, psicología gestáltica, eutonía, vegetoterapia, yoga, etcétera (“Equipo Docente”, Casa Once, 2018).

socialización espiritual con las mujeres de su familia a través de una formación en una institución reconocida por su sociabilidad.

Además, Lorena cursó durante un tiempo el seminario de pedagogía waldorf en la escuela de sus hijos pero lo abandonó porque estaba orientado a maestros y maestras de nivel primario. Ella estaba más interesada por conocer las características de la pedagogía para el trabajo con bebés y niños de nivel inicial. Al igual que otros informantes cuyas trayectorias fueron analizadas en los capítulos precedentes, ese seminario representaría para Lorena una manera no solo de entrar en contacto con la pedagogía waldorf sino con la antroposofía en general.

Así, a lo largo de su vida adulta, Lorena iría formándose en diferentes disciplinas y técnicas espirituales, algunas de las cuales usaría para generar ingresos económicos. Durante varios años priorizó llevar adelante un tipo de crianza que involucraba estar presente en su casa y encargarse ella misma de las tareas de cuidado de sus hijos. Por esa razón, trabajó de manera temporal, desarrollando diferentes tareas, muchas desde su casa, como tejer, hacer lectura de cartas astrales y recaudar fondos para ONGs. Además, luego de ponerse en pareja con Fernando había trabajado en su consultora durante un tiempo. Por medio de estos trabajos, Lorena generaba cierto dinero para pagar sus gastos y algunos de los gastos de sus hijos, pero no tenía en su horizonte mantenerse económicamente por su cuenta.

En 2013 Lorena emprendió un jardín maternal con dos socias. El proyecto surgió en el marco del grupo de crianza que Lorena compartía con otras madres de las escuelas waldorf locales. Erica, una de sus compañeras del grupo y maestra en una escuela waldorf, había tenido un maternal en su casa antes de trabajar en la escuela. En 2013 Erica se tomó una licencia por embarazo y varias de sus compañeras del grupo le pidieron que volviera a organizar un espacio para el cuidado de bebés e hijos pequeños

por algunas horas. Erica decidió entonces comenzar con el espacio en su propia casa y convocó a Lorena y a otra maestra inicial, Verónica, para que la acompañaran. Ella tenía planeado mudarse en mayo de Ingeniero Maschwitz y consideró que podrían trabajar juntas durante unos meses para organizar el espacio y, luego, Lorena y su compañera podrían seguirlo por su cuenta. Pero al poco tiempo de comenzar con el espacio Verónica quiso presentarse para cubrir una vacante en un jardín waldorf. Lorena la apoyó y, a partir de mayo, continuó sola con el maternal. Hacía unos años que a Fernando, su pareja, había comenzado a tener problemas con su consultora. Cuando, finalmente, la empresa de Fernando quebró, Lorena comenzó a sostener la economía de la casa con su trabajo y se sintió “empoderada”.

En 2014, Lorena contrató a distintas ayudantas que fueron dejando el espacio por otras posibilidades laborales o de formación. En 2016 una de sus ayudantes renunció repentinamente y Lorena le pidió a María, cuya trayectoria fue desarrollada en el cuarto capítulo, que la acompañara en el espacio. En ese momento María trabajaba como maestra de grado en una escuela waldorf y llevaba a su sexta hija a la guardería. En 2017 luego de que sus alumnos terminaran séptimo grado, María decidió dejar su trabajo en la escuela y asociarse con Lorena para llevar adelante juntas el maternal. Desde entonces reciben entre 7 y 10 niños de menos de tres años, la mayoría de ellos de familias del barrio vinculadas a la pedagogía antroposófica. Mientras realizaba mi trabajo de campo en 2017 asistían ocho niños: siete de ellos tenían hermanos o hermanas en alguna de las escuelas waldorf de la localidad y solo una nena venía de una familia que no tenía un vínculo anterior con la pedagogía antroposófica. Cuando le pregunté a Lorena cómo se había enterado esta familia del espacio me contó que ella era hija de la secretaria de un veterinario que enviaba a sus hijos a una de esas escuelas, y describió a su familia como “de otra onda, gente sencilla, del pueblo de toda la vida”.

El maternal funciona todas las mañanas durante la semana y su dinámica es similar a la de un jardín de infantes antroposófico, adaptada a la edad de los niños que asisten. Éstos llegan a las 8:15, a muchos de ellos los traen sus padres o madres después de dejar a sus hermanos en la escuela. En general los recibe María, que llega alrededor de las 8, se pone unas pantuflas y un delantal rosa claro sobre su ropa, comienza a preparar la comida del día y recibe a los chicos que deben tocar la puerta antes de entrar. Cada vez que tocan la puerta María pregunta ¿quién es? y abre saludando afectuosamente y llamando a los niños por su nombre de pila. Cuando éstos entran se sacan los zapatos y se ponen pantuflas. Mientras tanto Lorena suele regresar de la escuela ya que es ella la que hace el viaje a la mañana, en bicicleta o auto, para llevar a sus hijos.

Durante la primera hora los chicos juegan libremente con juguetes que están dispuestos sobre el suelo o guardados en canastos: muñecas de trapo, una cocinita y un caballo de madera, autitos, unos palos con cabezas de caballo. Los chicos suelen jugar también con las pequeñas sillas que están distribuidas alrededor de las dos mesas pequeñas. Los niños y niñas juegan libremente mientras Lorena y María preparan las comidas, tejen o charlan. Muchas de sus conversaciones giran en torno de problemas, situaciones y personas vinculadas con la escuela. Ellas solo intervienen en el juego si los chicos se están peleando. Ambas hablan de manera clara, pronunciando cada letra de las palabras y ponen límites apelando a la reflexión de los chicos. Luego de jugar, Lorena toma un pompón de lana, lo coloca en el picaporte externo de la puerta de salida, y hacen una ronda. Primero Lorena saluda a cada niño por su nombre y menciona a los niños que no asistieron. Luego hacen movimientos en círculo mientras recitan versos, ligados a la estación del año, y hacen algunas posturas de yoga mientras mencionan elementos de la naturaleza: astros, plantas y animales. Luego de la ronda, se sientan alrededor de la mesa y Lorena y María reparten frutas cortadas y dispuestas sobre un

plato. Ellas acercan el plato a cada niño o niña para que tomen de un trozo por vez. Cuando se termina la fruta, los chicos salen a jugar al jardín donde hay hamacas colgadas de las ramas de un árbol, un arenero, y otros juguetes – en este caso hay algunos de plástico. Luego de unos 40 minutos los niños y las maestras vuelven a entrar y a sentarse en la mesa, esta vez para comer el cereal del día¹¹⁵ acompañado en general de una verdura hervida o cruda, y tomar té. Antes de comer agradecen la comida y prenden una vela. Luego, Lorena y María sirven la comida y el té en cuencos de cerámica y pequeñas tazas de vidrio. Cuando todos terminaron de comer, Lorena le asigna la vela a uno de los niños para que la “proteja”, realizan una invocación a un ángel, y el encargado de cuidar la vela la apaga. Finalizada la comida, juegan hasta que los vienen a buscar.

Lorena y María integran varios elementos de la pedagogía waldorf a las actividades del maternal: el juego libre, especialmente con juguetes de madera y al aire libre, las rondas, las comidas y las invocaciones. Las edades de los niños y niñas con los que trabajan hacen que cada año se vayan aquellos que ingresan al jardín, y que lleguen nuevos. Al igual que otros actores cuyas trayectorias analizamos en la tesis, la inmersión de Lorena y María en la sociabilidad compuesta de personas vinculadas a las escuelas antroposóficas y otros espacios de socialización espiritual del

¹¹⁵ La antroposofía presenta una teoría sobre la alimentación sobre la que se basa el diseño de las comidas que se ofrecen en los maternales y jardines waldorf, y la oferta de alimentos que se venden en los kioscos o buffets de las escuelas. La antroposofía define a la “alimentación sana” como un tipo de alimentación que contribuye no solo con la salud del cuerpo físico sino también con la relación entre las necesidades nutricionales de las personas y las “fuerzas” de los alimentos, y con el desarrollo anímico-espiritual de las personas. La alimentación debe regirse en relación con los ritmos que guían la vida humana: las estaciones, el día y la noche, el ritmo cardíaco y respiratorio, y el ritmo de vida de las plantas. Una de las consecuencias prácticas de esta cosmovisión es la oferta de diferentes cereales “aquetípicos” en la alimentación de los espacios waldorf. Cada cereal está asociado a una “fuerza” y tiene por ello la capacidad de influir sobre determinadas capacidades o emociones (la voluntad, la armonía, la comunicación con el entorno, la tristeza) en relación con los cuatro tipos de personalidad que distingue la antroposofía (flemático, colérico, sanguíneo, melancólico). Además, la definición del cereal que se come cada día se vincula con los estados interiores provocados por el astro que gobierna cada día de semana: lunes-luna, martes-marte, miércoles-mercurio, jueves-Júpiter, viernes-Venus, sábado-Saturno, domingo-Sol-. (“Camino hacia una alimentación consciente”, s.f., 2018).

barrio, las provee de oportunidades (Tilly, 2000) laborales. En el maternal, todos los años reciben niños que forman parte de esa red, sin tener que hacer siquiera publicidad.

La aplicación de la pedagogía antroposófica a un espacio de cuidado de niños no sería la única forma en que Lorena continuaría integrando la formación espiritual con su vida laboral. En 2017 comenzó a formarse en bioneuroemoción y biodescodificación, dos disciplinas creadas por discípulos del médico alemán, Ryke Hammer. Hammer fundó la Nueva Medicina Germánica, basada en la concepción de que las enfermedades son causadas por desórdenes emocionales. De acuerdo con varias de sus biografías, y de lo que expresó Lorena acerca de estas disciplinas, Hammer desarrolló la teoría de las causas emocionales de la enfermedad luego de que él y su esposa se enfermaran de cáncer. El médico vincularía dichos eventos con el trauma provocado por la muerte de uno de sus hijos. Hijo de dos pastores protestantes, Hammer estudió medicina y teología. Propondría que la enfermedad tiene un “significado biológico” que la vuelve pasible de interpretación en términos de un “aprendizaje” capaz de elevar al ser humano espiritualmente (“Biografía del Dr. Ryke Geerd Hammer”, s.f. 2018). Esta lectura de la enfermedad como signo de malestares emocionales, presenta continuidad con el resto de las teorías holistas de los malestares físicos con las que Lorena había estado en contacto desde su adolescencia.

Lorena hizo un módulo de la formación en bioneuroemoción, organizada por el Enriq Corbera Institute, un instituto de formación creado por un psicólogo español formado en diferentes terapias alternativas y disciplinas espirituales. El instituto ofrece cursos presenciales y virtuales de formación en distintos países de habla hispana. La formación en esta técnica es recomendada para el acompañamiento de otros procesos de cura y para su aplicación en diferentes ámbitos de sociabilidad en los que puedan emerger conflictos (Corbera & Marañón, 2013). Tiene una

duración dos años y está compuesta por seis módulos de cursada intensiva que se realizan en Argentina, Chile, Colombia y España.

Luego de realizar el primer módulo en este instituto, Lorena consideró que sería muy difícil conseguir el dinero para viajar a otros países a completar la formación. Pero si esperaba a que los módulos se ofrecieran en la Argentina, tardaría más tiempo en culminar el proceso. Decidió, entonces, comenzar la formación en biodescodificación, fundada por otro discípulo de Hammer, Christian Flèche. Flèche es un enfermero francés formado en técnicas terapéuticas heterodoxas, como la Programación Neurolingüística¹¹⁶ y la hipnosis. La “Descodificación Biológica”, creada por él, explica la enfermedad como un desorden biológico provocado por un impacto emocional sufrido en una situación que no se pudo expresar ni resolver (Flèche, 2011). La formación en biodescodificación se ofrecía completa en Buenos Aires.

Ambas disciplinas comparten la forma en que definen y comprenden la enfermedad. Al mismo tiempo, organizan la formación de terapeutas de manera similar. La formación en biodescodificación se compone de tres años de cursada. Cada año contiene cinco módulos de cursada intensiva, de cuatro días consecutivos. Estos tienen lugar en hoteles o instituciones que alquilan espacios en la ciudad de Buenos Aires. El costo de cada módulo es de 550 dólares y las fundaciones ofrecen algunas becas.

Estas formaciones están orientadas a profesionales y especialistas del ámbito de la salud y “del bienestar” (Corbera & Marañón, 2013). También a personas “interesadas en realizar un cambio en su vida” a partir del aprendizaje acerca de la conexión entre las enfermedades y las emociones. La bioneuroemoción y la biodescodificación comparten con otras terapias

¹¹⁶ La Programación Neurolingüística se define como un conjunto de técnicas, cercanas a una terapia conductista, que apuntan a mejorar los procesos de aprendizaje y de comunicación de las personas a partir de la identificación y la transformación de determinados patrones de conducta. (“Qué es la PNL?”, s.f., 2018)

alternativas, como las Constelaciones Familiares¹¹⁷, una cosmología basada en la noción de que las enfermedades físicas están provocadas por situaciones traumáticas que, cuando no son manejadas apropiadamente, ocasionan malestares emocionales. Estas disciplinas se basan en una concepción holista del cuerpo físico, la intimidad, el entorno social y una dimensión trascendental, que se suele definir como “universo” o “cosmos”. La comprensión de estos elementos como partes de una totalidad involucra explicaciones acerca de las transformaciones de alguna de sus partes a partir de modificaciones en otras. Así, esta cosmovisión explica que las transformaciones a nivel emocional producen no solo un mayor bienestar subjetivo sino que pueden generar procesos de cura a nivel físico.

Esta forma de explicar la causa de los malestares físicos y su cura a presenta cercanía con la idea de simpatía presente en el pensamiento mágico (Mauss, 1971). Si bien estas disciplinas sostienen que parte de sus conocimientos fueron probados de manera científica, todas ellas se plantean institucionalmente como vías complementarias para la cura de enfermedades físicas. Por lo que, la noción “mágica” de la cura suele ser presentada, al menos por las instituciones, como una entre otras formas de abordar la enfermedad. En ese sentido, la bioneuroemoción se define como una “forma de percibir el mundo”, complementaria a otras disciplinas y perspectivas cuyos objetivos son: el alcance de un bienestar emocional, la promoción de una visión holística de la vida que comprenda las conexiones entre mente, cuerpo y entorno, y la integración con otras ciencias de la salud para alcanzar tratamientos integrales de las enfermedades físicas y psicosociales” (“¿Qué es la bioneuroemoción?”, s.f., 2018).

¹¹⁷ Durante las últimas décadas se produjo una proliferación de las consultas a terapeutas alternativos por parte, especialmente, de los sectores medios argentinos. Éstas se producen en el marco de distintos procesos de complementariedad terapéutica con la biomedicina (Saizar y Bordes, 2006). La difusión de las terapias alternativas ha sido explicada, en parte, a partir de la proliferación de nuevas subjetividades caracterizadas por la valoración positiva del involucramiento del individuo en sus procesos de cura y de terapias más suaves, menos invasivas y holísticas (Saizar & Bordes, 2014).

Como se mostró a lo largo del capítulo, la formación de Lorena como especialista (Martínez, 2009) espiritual, y en un futuro como terapeuta alternativa, no se reduce a la incorporación de conocimientos institucionalizados. Esta está acompañada de otras formas de socialización y de aprendizaje sobre disciplinas y técnicas vinculadas a la espiritualidad. En primer lugar, Lorena incorporó discursos y técnicas sobre el cuidado y la cura holística del cuerpo a través de sus propias consultas a médicos y terapeutas alternativos. Y al mismo tiempo, a partir de instancias de participación grupal en donde se comparten información y experiencias, como es el caso de los grupos de parto respetado. En segundo lugar, Lorena incorporó una gran cantidad de saberes mediante la búsqueda y las recomendaciones de recursos escritos y audiovisuales, a los que en muchas oportunidades accedió a través de Internet. Finalmente, la formación de Lorena incluye reiteradas interacciones en las que actualiza su cosmovisión espiritual y su concepción holista de la enfermedad en su vida cotidiana.

En ese sentido, mi participación en la vida cotidiana de Lorena me permitió presenciar la manera en que ella integra sus conocimientos adquiridos a partir de procesos de formación institucionalizados con los provenientes de recursos autogestionados. Y a su vez, observar cómo pone en juego su cosmovisión en la enunciación de diagnósticos acerca de sus propios malestares y los de sus vínculos cercanos. Así, cuando pasé unos días en su casa en el 2017, Lorena me contó que había visto un video sobre el significado de los dientes en la medicina antroposófica. Al día siguiente, durante las actividades del maternal, le comentó a María acerca del video y de los significados de cada uno de los dientes. María le contó, entonces, que a ella no se le habían caído sus colmillos de leche y Lorena asoció este hecho a la dificultad de María para poner límites a los

demás¹¹⁸. En otra ocasión, Patricia, la amiga de Lorena, luego de traer a los chicos de la escuela, le dijo que su pareja, Diego, estaba con la cara hinchada por un dolor de muelas. Ambas estuvieron de acuerdo en que ello era causado por “lo que no estaba diciendo”. Patricia le contó entonces a Lorena que le había preguntado por qué se había enojado y él dijo no recordar la razón. Lorena entonces afirmó que la enfermedad había “llegado” porque no se había enojado, había guardado la emoción, si se hubiese enojado no se habría enfermado.

El proceso de formación de Lorena en diferentes disciplinas espirituales expresa características de los procesos y de las instituciones de formación espiritual. Siguiendo a Bordes (2009b) el espacio social de las terapias alternativas presenta una organización multicentrada en la que cada institución presenta una organización particular que varía en relación con las características de la disciplina o subdisciplina que la aglutina. Asimismo, es posible distinguir en este espacio circuitos formales - formados por instituciones y especialistas cuya legitimidad es reconocida por organismos que, por su parte, son reconocidos como portadores y distribuidores de una concepción y unas técnicas definidas como las legítimas de la disciplina en cuestión - de circuitos informales - formados por instituciones y especialistas cuyo reconocimiento se reduce al entorno inmediato de consultantes, pacientes, docentes y estudiantes. En este contexto, Bordes (2009b) dio cuenta de la difusión de procesos de

¹¹⁸ La dentición es un tema central para la teoría antroposófica. La antroposofía plantea que el carácter “innato” de la estructura de la dentición de una persona nos habla de su personalidad, y que la caída de todos los dientes de leche es un símbolo de la formación del yo, es decir, momento en que la persona se percibe a sí misma como independiente de su entorno. Asimismo, este hecho fisiológico es tomado como el símbolo del paso del primer al segundo septenio que se expresa en la pedagogía antroposófica con el paso del jardín de infantes a la primaria (Freire de Baider, 2015). Entré en contacto con esta aspecto de la medicina antroposófica en el taller de pedagogía waldorf que se analizó en el capítulo anterior donde también Vanesa afirmó que el hecho de que ya nacemos con una dentadura “en potencia” implica que la dentadura puede ser analizada como símbolo del carácter de una persona. En ese sentido, Lorena leía en el hecho de que María no hubiera cambiado algunos de sus dientes de leche un desarrollo limitado de su yo que traía como consecuencia su incapacidad para poner límites a los otros (Registros de campo, 28/5/2018; 30/3/2018).

profesionalización caracterizados por la orientación de la ocupación profesional a las tareas vinculadas con la atención y la enseñanza de distintas disciplinas alternativas, la estandarización de cuerpos de conocimiento que los especialistas deben poseer para poder ser definidos como tales, la proliferación de cursos de formación y la institucionalización de esos conocimientos en la forma de certificaciones, así como la búsqueda de reconocimiento por parte del estado y de otras instancias de legitimación del saber (Bordes, 2009b: 58).

Así, la falta de instituciones centrales que detenten un monopolio sobre los discursos y prácticas de sanación, como sí sucede en el caso de la biomedicina y de las religiones institucionalizadas en organizaciones de tipo Iglesia (Troeltsch, 1912), ha habilitado un proceso de multiplicación de subdisciplinas que proponen sus propios procesos de formación y reivindican para sí el monopolio de las definiciones legítimas de la persona, el cuerpo, la enfermedad y la cura (Bourdieu, 2004). Esta pluralidad, por su parte, conlleva la generación de suelen generar conflictos en torno a la autenticidad y la originalidad de sus propuestas de cura y de formación.

Como se analizó en el tercer capítulo, las teorías del individualismo y de la circulación religiosa caracterizan al circuito y las redes de la espiritualidad Nueva Era por la presencia de actores nómades que guiarían su contacto con ellas a partir de criterios utilitarios que no estarían influenciados por instancias colectivas o grupales. Esta perspectiva se basa en la centralidad de la autonomía en los discursos de los terapeutas de la Nueva Era y la insistencia de varios analistas en la circulación, la movilidad y hasta la desacralización de las relaciones duraderas (Carozzi, 1999) como las características principales de las trayectorias de los agentes involucrados con disciplinas espirituales y terapias alternativas. Esta insistencia en aristas de la espiritualidad Nueva Era en las que prevalece el individuo, ha implicado asimismo la imagen de un circuito de relaciones horizontal. Ello ha llevado a perder de vista un fenómeno interesante que las trayectorias

descriptas a lo largo de esta tesis muestran: los procesos de especialización que tienen lugar entre los practicantes y seguidores de distintas disciplinas espirituales, que llevan a la constitución de jerarquías al interior de los espacios e instituciones de este tipo de religiosidad.

Pero el atravesar una formación en alguna disciplina o terapia espiritual y volverse un especialista es una de las formas de habitar (Algranti & Settón, 2009) el circuito en el que, como observamos en el tercer capítulo, éstas se organizan¹¹⁹. El análisis de la trayectoria de Lorena y de otros actores que definen su contacto con distintas disciplinas espirituales como un proceso de “búsqueda” permite identificar una serie de perfiles dentro de los “buscadores espirituales”. El primero de estos perfiles puede definirse como el de *especialista* e involucra la realización de varias formaciones así como la integración entre la ocupación laboral y la especialización espiritual. Este conjunto incluye a los docentes de escuelas de orientación espiritual o de prácticas corporales como el yoga o la meditación, y de terapeutas alternativos como los reikistas o terapeutas curativos. Algunos actores, como el caso de Leila cuya trayectoria desarrollamos en el cuarto capítulo, combinan la enseñanza y la práctica de varias disciplinas

¹¹⁹ La construcción de tipologías de practicantes y especialistas espirituales y alternativos ha constituido otro de los ejes a través de los cuales ordenar un universo de prácticas unidas por cosmologías afines a partir de las trayectorias de circulación y formación de los actores. En ese sentido, Magnani (1999) construyó una tipología a partir de la distinción de distintos “grados de compromiso” que presentan los distintos “frecuentadores” del circuito neo-esô. En primer lugar, los “eruditos” realizan una selección restringida de disciplinas y prácticas espiritualizadas guiada por la búsqueda de coherencia, claridad y homogeneidad disciplinar. Este grupo se compone de los profesionales, los individuos comprometidos con una práctica o institución particular, y los estudiosos o investigadores formados de manera autodidacta. En general, los “eruditos” movilizan permanentemente una visión del mundo holista y cosmológica. El tipo participativo participa de manera frecuente de las prácticas que componen el circuito y puede movilizar nociones y razonamientos propios del lenguaje cosmológico. Por último, el tipo ocasional desarrolla prácticas espirituales de manera asistemática y guiaría sus elecciones influenciado por el marketing (Magnani, 1999: 101-102). Por su parte Bordes (2009) diferenció tres perfiles terapéuticos entre los profesionales de la reflexología en Buenos Aires. Los profesionales “exclusivos” integran su formación terapéutica con su ocupación laboral, presentan un fuerte arraigo con la institución en la que se formaron y excluyen otros saberes de su formación. Los terapeutas de “combinación múltiple” integran diferentes disciplinas y saberes a partir de un criterio de eficacia del tratamiento. Por último, los terapeutas de “combinación doble” presentan trayectorias de formación en varias disciplinas que aplican de manera diferencial y contextual.

espirituales. Otros, como Diego, cuyo caso se describió en el segundo capítulo, reparten su tiempo entre una ocupación “secular” y la enseñanza de prácticas espirituales y disciplinas corporales como la meditación zen, el taichí y el chi kung.

Otros actores, en cambio, se especializan en una o varias disciplinas espirituales pero no las combinan con su trayectoria laboral. Este es el caso de Gustavo, cuya trayectoria analizamos en el cuarto capítulo. Los actores como Gustavo, a los que se puede definir como *aficionados* realizan consultas terapéuticas y prácticas corporales o comunitarias espiritualizadas de manera comprometida y recurrente. Finalmente, algunos actores, que pueden definirse como *simpatizantes*, solo se vinculan temporalmente con discursos o prácticas espirituales. Este es el caso de quienes se vinculan con la espiritualidad en reuniones de las escuelas de sus hijos, en intercambios que involucran un lenguaje espiritualizado o a través de la realización puntual de alguna experiencia corporal como un curso de meditación o de respiración consciente.

Los procesos de especialización espiritual, como el realizado por Lorena, involucran efectivamente un proceso de circulación a través de diferentes disciplinas y/o espacios de formación. Asimismo, la formación en una disciplina puede realizarse en una institución, a través de la formación con un maestro o maestra, como en el caso de Alicia, analizado en el segundo capítulo, o a través de la autogestión. La falta de instituciones centrales que definan y distribuyan bienes de salvación entre un conjunto delimitado de fieles (Bourdieu, 2004) no implica, entonces, la inexistencia de procesos de especialización ni la falta de disputas por el reconocimiento de legitimidad. Las luchas por la legitimidad de la definición de la salvación tienen lugar de manera más atomizada, entre pequeñas instituciones que presentan definiciones similares acerca de los procesos holísticos de cura y compiten por un público, cada vez mayor, capaz de

reconocer la eficacia de los bienes terapéuticos ofrecidos, como es el caso de las disputas entre biodescodificación y bioneuroemoción.

Los discursos públicos de estos especialistas, presentan, efectivamente, una valoración positiva de la circulación por distintas disciplinas y prácticas espirituales, artísticas y hasta científicas. Sin embargo, esta circulación no es inespecífica sino que implica generalmente la elaboración de síntesis entre disciplinas, prácticas y terapias que presentan una concepción de la realidad, un lenguaje o un conjunto de técnicas afines. Este es el caso de Enriq Corbera (2018) quien describe su profesión y su proceso de formación del siguiente modo:

“Soy inconformista, buscador, estudioso, pensador, maestro y alumno al mismo tiempo. Mi formación es diversa, soy Ingeniero Técnico Industrial, Naturópata, Sofrólogo y me licencié en Psicología a los 44 años. Me he formado en Programación Neurolingüística e Hipnosis Ericksoniana entre otras disciplinas. Llevo más de 20 años estudiando diferentes obras y autores como Carl Gustav Jung, Dr. David R. Hawking, Dr. Bruce H. Lipton, Dr. Robert Lanza, entre muchos otros, con el objetivo de unificar el conocimiento disperso y complejo y hacerlo accesible a todo el mundo. A partir de este cúmulo de perspectivas tan distintas promuevo una visión holística del bienestar en la que nuestros pensamientos, emociones y creencias influyen en nuestro cuerpo y en consecuencia en nuestro entorno”. (Enriq Corbera, 2018)

Esta valoración del contacto con diferentes prácticas espirituales se vincula con otra de las características del marco interpretativo de la Nueva Era (Carozzi, 2000), que ya fue analizada en el caso del taller de pedagogía antroposófica: la valoración de que el especialista haya experimentado en su corporalidad la práctica o la terapia que ofrece en sus consultas o

talleres. Esta fuente de legitimidad experimental e individual, que suele denominarse en términos nativos como “vivencia”, se basa en una noción holista que entiende que la persona es portadora de dimensiones cuyas experiencias no pueden ser descriptas y expresadas a través del lenguaje. El foco en la experiencia individual como fuente de legitimidad de una disciplina o técnica espiritual no se reduce al ámbito de la religiosidad Nueva Era sino que forma parte de un tipo místico (Troeltsch, 1912) de organización de los individuos que comparten una cosmovisión espiritual que atraviesa al campo religioso en la actualidad (Hervieu-Léger, 2004). Resulta ilustrativa, en ese sentido, la explicación que movilizaría Lorena para dar cuenta de la diferencia entre la bioneuroemoción y la biodescodificación:

“María Eugenia: ¿Cuál es la diferencia entre la bioneuroemoción y la biodescodificación?”

Lorena: Hay una sutileza que hay que experimentarla para verla. Si bien parten dos de la biología, Corbera le suma a lo de Hammer bastante de PNL [Programación neurolingüística] y un curso de milagros. Pero (...) van a la emoción, el núcleo es la emoción. Flèche tiene mucho de PNL mucho de hipnosis ericsoniana y van a la sensación corporal. El centro del asunto para uno está en la emoción y para otro está en la sensación. Pero creo que lo más diferente es el método, si bien es parecido, para mí la diferencia en lo que yo experimenté es que el camino con la biodescodificación lo hace el paciente y la bioneuroemoción es como más “conductista” por decirlo. Entonces, por momentos el terapeuta le da más masticado al paciente cuál es el conflicto. Y para mí eso no está bueno. Vos podés ir orientando, que es lo que hace la biodeco. Vos podés, según lo que el paciente te va diciendo porque no es una interpretación como psicológica, según las palabras que el

paciente va diciendo, lo que dice el síntoma y lo que dice el cuerpo vos vas pidiéndole que eso lo amplíe y él va a ir diciéndole lo que le pasa y vos podés ir acompañando eso según lo que el paciente te va diciendo. El otro te puede decir “ya sé lo que te pasó, ya sé por qué te duele el hombro”, y hacen ellos la interpretación. Entonces, hay personas que cuando les dicen eso les cae la ficha y se sanan. Pero hay otras personas u otros episodios que la persona necesita llegar a eso, no que se lo desmasticado, necesita decir “siento que no pude” o lo que sea que es la base del tema. Y ahí hay una diferencia enorme. Yo prefiero el modelo en que la persona va llegando porque es más verdadero, para mí tenes más certeza de que vas en el camino correcto, porque es la persona la que sabe lo que sintió, lo que está resintiendo, lo que necesita decir, lo que necesitó decir... es la persona la que sabe, no el terapeuta, el terapeuta está ahí solo para acompañar, para que la persona vuelva a vivir algo traumático que vivió, en soledad, ahora lo vuelva a vivir acompañado.” (Entrevista Lorena, 24/10/2017, casa en el barrio La Bota)

Así, la trayectoria de formación de Lorena en diferentes disciplinas espirituales y terapias alternativas nos muestra que los especialistas espirituales son reconocidos por otros actores vinculados con un estilo de vida espiritualizado no solo por el hecho de haber atravesado una formación institucionalizada de aprendizaje sino también por el hecho de haber experimentado ellos mismos las técnicas de sanación ofrecidas por distintas terapias alternativas. Asimismo, las presentaciones de sí (Goffman, 2009) que realizan los especialistas expresan una valoración positiva sobre la experimentación y la capacidad de generar síntesis a partir de diferentes disciplinas y técnicas. Aun si la incorporación de saberes y de técnicas espirituales y alternativas presenta este carácter

diversificado y autogestivo, el reconocimiento de su legitimidad se desarrolla, como se intentó mostrar a lo largo de la tesis, en el marco de ámbitos de sociabilidad que proveen de plausibilidad y de reconocimiento a las cosmovisiones y prácticas de la vida cotidiana asociadas a un estilo de vida espiritualizado. Así, los procesos de circulación a través de distintas experiencias, disciplinas y prácticas espirituales no se reducen a una acción utilitaria e individual, sino que tienen lugar en el marco de una sociabilidad que provee a los actores de un sentido de plausibilidad y de reconocimiento.

6.5 Los procesos de formación de especialistas espirituales en el horizonte del quiebre del monopolio católico

En síntesis, la trayectoria de Lorena muestra otra de las orientaciones prácticas de un estilo de vida espiritualizado: la consulta de y, en su caso, la formación en, terapias alternativas. Al igual que otras orientaciones prácticas identificadas en otras trayectorias, ésta es negociada con otras prácticas de acuerdo a la situación. El caso de Lorena muestra cómo las técnicas de cura suaves y poco invasivas (Douglas, 1998; Grisoni, 2012; Saizar & Bordes, 2014), como la homeopatía, la osteopatía y la medicina antroposófica; y el desarrollo de prácticas “heterodoxas” como el parto respetado y domiciliario, son combinadas en determinadas situaciones con técnicas de cura alopáticas. Al igual que otras orientaciones prácticas que permiten reconstruir un estilo de vida, no todos los actores que se identifican con éste desarrollan las mismas prácticas de salud.

Por otra parte, las interacciones presentadas a lo largo de este capítulo expresaron el carácter cotidiano de la espiritualidad en la actualización de una concepción mágica de la causalidad de los malestares físicos basada en una noción holista de la persona, y en una estética que atraviesa el hogar de Lorena de prácticas educativas y de salud que son experimentadas y definidas como “alternativas”. Finalmente, esas

interacciones dan cuenta del papel que juega la trama de relaciones sociales compuesta por individuos que comparten una cosmovisión espiritualizada para su socialización y actualización.

Varios de los relatos de los actores presentados a lo largo de la tesis se enmarcan en el constatado crecimiento de la espiritualidad Nueva Era en la Argentina a partir de la década de 1990 (Semán & Viotti, 2015), producto de la salida de las prácticas de la “red sumergida” (Carozzi, 2000) a ámbitos públicos. Esta difusión tiene lugar, entonces, no solo a través de los vínculos interpersonales sino también por medio de la estabilización de saberes y técnicas espirituales en diversas instituciones de “socialización espiritual”: escuelas antroposóficas, institutos de formación en medicinas alternativas, comercios dedicados a la venta de objetos vinculados al bienestar holístico, centros de difusión de terapias alternativas y disciplinas espirituales y orientales.

La reconstrucción por parte de los actores de sus propias trayectorias de formación espiritual expresa el proceso de ampliación, visibilización y aumento de la legitimidad pública de las disciplinas espirituales y heterodoxas en el campo religioso argentino desde la década de los 2000. En ese sentido, Cristina y Diego, cuyas trayectorias de formación fueron descritas en el tercer capítulo, coincidían en indicar la dificultad a la que se enfrentaban durante la década de 1990 para obtener material bibliográfico y para identificar espacios de formación en terapias con cristales y en budismo, respectivamente. En ese mismo capítulo se remarcaba que Alicia indicaba que cuando participaba de grupos vegetarianos y de producción de comida orgánica durante la década de 1980 sentía que “hablaba en chino” por lo poco habitual de esas prácticas solo algunas décadas atrás. Finalmente, la trayectoria de Lorena muestra que mientras en la década de 1980 las teorías acerca del origen emocional de las enfermedades eran socializadas en círculos cerrados a través de la lectura de libros y el intercambio de experiencias, las últimas décadas se

caracterizaron por una proliferación de formaciones en técnicas de cura alternativas asociadas a ese tipo de cosmovisiones. Mientras que la generación de la madre de Lorena se reunía puertas adentro y asistía a charlas especializadas dictadas por individuos extraordinarios para entrar en contacto con teorías heterodoxas sobre la salud y la enfermedad, Lorena accedería a un ámbito de socialización de disciplinas y prácticas alternativas más profesionalizado. Por su parte, sus hijos fueron socializados en una cosmovisión espiritual desde la infancia, en su casa y en la escuela.

Las trayectorias de estos actores dan cuenta, entonces, de un punto de inflexión en la extensión y la visibilidad de las prácticas y disciplinas espirituales, invisibilizadas hasta la década de 1990. Este crecimiento en la visibilidad de la espiritualidad Nueva Era involucra un proceso de salida de prácticas religiosas heterodoxas hacia lo público por la vía del mercado, de la difusión de pedagogías espiritualizadas, el crecimiento del material bibliográfico y, sobre todo, una creciente presencia en los medios masivos de comunicación. El análisis de las trayectorias de los actores involucrados en la constitución de espacios de difusión espiritual en Ingeniero Maschwitz ha mostrado el aumento de la cantidad de espacios de formación en disciplinas y prácticas espirituales en Buenos Aires: seminarios de pedagogía antroposófica y de terapia curativa, cursos de formación en reiki, procesos de ordenación en budismo zen, profesorados de yoga, etc.

Conclusiones

En esta tesis se analizaron situaciones de la vida cotidiana atravesadas por un tipo de religiosidad que no se encuentra sistematizado en una disciplina formal ni regulado por una institución central. Se describió una religiosidad cotidiana (Orsi, 2006; Ammermann, 2007; Rabbia, 2017) que lejos de reducirse a las experiencias de la religiosidad popular (Ameigeiras, 2008), generalmente estudiadas por las ciencias sociales, se presenta en las capas medias de niveles educativos y de ingresos altos (Campbell, 1978). Este tipo de religiosidad se compone, como mostraron varias investigaciones, de una noción holista de la persona, entendida como un ente portador de una sacralidad interior que presenta relaciones de intercambio y simpatía con la realidad social inmediata, la materialidad y una dimensión trascendental generalmente definida por el término “cosmos” (Carozzi, 2000; Semán, 2006; Viotti, 2010, 2011a, 2011b; Tognol, 2016). Esta involucra una noción mágica de la causalidad que entiende el devenir de diferentes eventos de la vida cotidiana como el producto de la relación del individuo con su intimidad y con un orden trascendental al que se suele denominar “universo” (Funes, 2018). A lo largo de la tesis se han descrito distintas situaciones en las que actores, que desarrollan prácticas espirituales o se encuentran vinculados a instituciones de socialización espiritual, actualizan esta forma de definir y explicar la causa de situaciones adversas y fortuitas, como enfermedades, el hecho de poder realizar un negocio o de haber encontrado un barrio propicio para vivir y desarrollar lo que se denominó como un *estilo de vida espiritualizado*.

El recorrido analítico a través de distintas dimensiones de las experiencias espaciales y espirituales de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz permitió rescatar la relevancia de los lazos sociales y de lo que aquí se

definió como ámbitos de *socialización espiritual* - talleres, cursos y charlas en los que los actores incorporan una cosmovisión y orientaciones prácticas ligadas a la espiritualidad - en el proceso de difusión de la espiritualidad contemporánea. La estrategia metodológica de *seguir a los actores* (Latour, 2008; Lemieux, 2017) en distintos ámbitos de sus vidas cotidianas, de prestar particular atención a sus vínculos interpersonales, a las matrices compartidas de definir y explicar la realidad y a los ámbitos donde estas son incorporadas y actualizadas reveló nuevas aristas acerca de la forma en que la religiosidad es experimentada en los sectores medios en la actualidad.

La decisión metodológica y analítica de reconstruir la difusión y la incorporación de una cosmovisión espiritual por parte de actores situados social y espacialmente permitió complejizar la forma en que se comprenden los procesos de desinstitucionalización e individuación de la religiosidad (Hervieu-Léger, 2004; De la Torre, 2006; Michel, 2006; Mallimaci & Giménez Béliveau, 2007). Estos fenómenos han sido generalmente definidos por medio de una imagen compuesta por actores atomizados que integrarían, de manera acrítica, creencias y prácticas religiosas de diversos orígenes a partir de la evaluación de su utilidad. Si bien las trayectorias de socialización y formación espiritual analizadas a lo largo de los distintos capítulos muestran efectivos procesos de circulación y combinaciones entre diferentes disciplinas espirituales, estos procesos son influidos por un sentido de reconocimiento y de plausibilidad por parte de las sociabilidades en las que los actores están insertos. En ese sentido, el análisis de las trayectorias de socialización espiritual y de la construcción de espacios de difusión de disciplinas y prácticas Nueva Era (Amaral, 2003) como procesos de cooperación (Becker, 1982) realizado en el tercer capítulo, resultó relevante para observar la manera en que se producen las estabilizaciones que dan lugar a la formación de espacios e instituciones que operan como socializadores de una cosmovisión

espiritual. Asimismo, el foco en esos espacios y en actores que atravesaron procesos de formación en alguna terapia alternativa (Bordes, 2009a, 2009b) o disciplina espiritual permitió reconstruir una imagen de la espiritualidad Nueva Era compuesta por una red de espacios terapéuticos, instituciones educativas y centros de difusión de técnicas de desarrollo personal cuya creación, construcción y mantenimiento requiere no solo de la existencia de individuos que presenten una mirada cosmizada de la realidad que los oriente a volverse clientes o consultantes de esas instituciones, sino sobre todo un efectivo trabajo colectivo de cooperación para llevar adelante la formación de las instituciones de socialización espiritual. El abordaje de estos espacios a partir de las interacciones y los vínculos interpersonales que tienen lugar en el marco de una sociabilidad espiritual y localizada en un barrio particular permitió, entonces, ampliar la definición de la unidad de las disciplinas y prácticas Nueva Era en términos simbólicos (Magnani, 1999; Carozzi, 2000; Teisenhoffer, 2008; De la Torre, 2013; Frigerio, 2013) e incluir en ella a los vínculos interpersonales y los procesos de formación espiritual en la conformación de una red de disciplinas, prácticas e instituciones espirituales.

Asimismo, ese abordaje permitió problematizar los postulados del individualismo religioso (Berger, 1997; Champion, 1990; York, 1999; Van Hove, 1999; Hervieu-Léger, 2004; Parker, 2008), muchos de los cuales dejan de lado las tramas sociales a través de las cuales tienen lugar los actores entran en contacto y se socializan en una concepción espiritualizada de la persona, la realidad social y lo trascendental. La identificación de las tramas sociales por medio de las cuales los actores entran efectivamente en contacto con prácticas y disciplinas espirituales ha llevado a sospechar acerca del alcance de las reivindicaciones de autonomía de los actores y recuperar la influencia de las prácticas de otros individuos y grupos sobre la composición de las prácticas y creencias espirituales (Wood, 2007). El mover el foco del nivel discursivo y de los

procesos de circulación a través de diferentes espacios y prácticas permitió, entonces, observar que aún el contacto aparentemente individual con la espiritualidad tiene lugar en espacios, grupos e instituciones que involucran interacciones, relaciones de cooperación y de conflicto entre individuos que comparten una sensibilidad, una cosmovisión y una orientación por un estilo de vida que los diferencia de otros individuos de los sectores medios y los hace sentirse parte de un mismo colectivo.

Un segundo eje por medio del cual se complejizó el problema de las estabilizaciones y de la influencia de las tramas sociales en la difusión de la espiritualidad Nueva Era fue a través del análisis de la incorporación de una cosmovisión espiritual como un proceso de socialización de transformación (Darmon, 2011). El análisis de las experiencias, las interacciones y los contenidos de un taller de formación antroposófica en una escuela waldorf, desarrollado en el quinto capítulo, fue utilizado para comprender los procesos de contacto con disciplinas espirituales pueden constituirse como verdaderos procesos de transformación de la subjetividad a través de la incorporación de nuevas formas de definir, comprender y explicar la realidad, así como de una serie de orientaciones morales que, en principio, deberían guiar distintas prácticas de sus vidas cotidianas. Este proceso de transformación es acompañado y reforzado por interacciones con amigos, amigas, conocidos, familiares y compañeros de trabajo por medio de las cuales los actores amplían y actualizan su cosmovisión espiritual en la vida cotidiana. Además, estos ámbitos se conforman como espacios de construcción de redes, oportunidades y de acceso a información sobre otros proyectos educativos, laborales y terapéuticos atravesados por formas espiritualizadas de comprender a la persona, la realidad social y lo trascendental.

La comprensión de la incorporación de la cosmovisión espiritual como un proceso de socialización, entonces, constituyó otra de las dimensiones a partir de las cuales rescatar el papel de los vínculos sociales en la

incorporación de una cosmovisión espiritual y complejizar el problema de la desinstitucionalización religiosa. Si, siguiendo una de las principales premisas de la sociología interaccionista, la socialización es comprendida como una parte constitutiva de los procesos de institucionalización (Dubet, 2010), definidos así como transformaciones de la subjetividad, entonces cabe preguntarse si la espiritualidad Nueva Era constituye un tipo de religiosidad sin ningún tipo de institucionalidad.

La afirmación del avance de la desinstitucionalización religiosa parece basarse en una definición restringida de la institución como un tipo de organización jerárquica y un cuerpo doctrinal que detenta un monopolio sobre la definición de lo sagrado. Pero, como se ha podido observar a lo largo de la tesis, la vida cotidiana presenta numerosas experiencias, discursos y prácticas atravesados por un tipo místico de religiosidad (Troeltsch, 1912) que son invisibilizadas si se identifica religión con el modelo de institución anteriormente descrito. Ese tipo de análisis suelen, asimismo, caracterizar el fenómeno de la espiritualidad Nueva Era como síntesis de procesos individuales de contacto con cosmovisiones holistas, guiados por criterios estrictamente utilitarios, que igualarían a prácticas espirituales con prácticas de consumo. Los datos biográficos analizados en el capítulo seis permitieron observar varias características del campo de bienes de salvación que pueden complejizar la comprensión de las experiencias religiosas y espirituales en la actualidad. En primer lugar, la efectiva proliferación de disciplinas y técnicas que ofrecen técnicas holistas de sanación (Amaral, 2003; Grisoni, 2012; Saizar & Bordes, 2014, Tognol, 2016) muestra activos procesos de competencia por establecer definiciones y técnicas legítimas de cura física y subjetiva. En segundo lugar, la diferenciación de tres perfiles de “buscadores espirituales” - los especialistas, los aficionados y los simpatizantes - llevó a la identificación de distintos tipos de circulación a través de la red de disciplinas y prácticas espirituales. Mientras que los simpatizantes no presentan

adhesiones de largo plazo ni movilizan un lenguaje espiritual para definir y explicar la realidad, los especialistas combinan disciplinas y técnicas espirituales que presentan afinidades y construyen síntesis entre ellas. Si bien los discursos de estos actores se caracterizan efectivamente por una valoración de la autonomía y de la circulación como fuentes de legitimidad de las técnicas y prácticas espirituales que desarrollan (Carozzi, 1999), la circulación no es un proceso inespecífico sino que asume diferentes formas que van desde contactos esporádicos, procesos de combinación y de síntesis entre disciplinas, hasta adhesiones exclusivas y de largo plazo con algún tipo de disciplina particular. El foco en estas trayectorias particulares de formación de especialistas (Martínez, 2009) complejiza desde otra arista la comprensión acerca de los modos de vincularse con la espiritualidad en la actualidad. Este tipo de experiencias y de actores muestran que, lejos de formar un conjunto horizontal de individuos atomizados que toman decisiones basadas en un cálculo de tipo costo-beneficio, el ámbito de la espiritualidad Nueva Era presenta sus propias lógicas de jerarquización y de especialización.

Por otra parte, las trayectorias e interacciones analizadas a lo largo de la tesis muestran que la acción de las sociabilidades (Giménez Béliveau, 2016) y los espacios de socialización espirituales sobre las experiencias de los actores van mucho más allá de una respuesta de orden simbólico frente a los malestares contemporáneos e incluyen una serie de orientaciones morales y prácticas que son llevadas a diferentes dimensiones de las vidas cotidianas de los actores. Esta característica conduce al segundo conjunto de conclusiones construidas a partir de este trabajo. A lo largo de la tesis, el análisis situado de trayectorias y de situaciones de la vida cotidiana de actores vinculados con una red particular de prácticas e instituciones espirituales permitió la reconstrucción de la espiritualidad Nueva Era como parte de un estilo de vida. Ello implicó ir más allá de la presencia y extensión de una

sensibilidad y una cosmovisión que atraviesa las orientaciones valorativas y las prácticas de actores sociales que comparten posiciones cercanas en el espacio social. Tampoco se reduce a los “gustos” en relación con las industrias y bienes culturales disponibles (Bourdieu, 2012). El análisis de la forma en que los actores movilizan una noción nativa del estilo de vida, desarrollado en el cuarto capítulo, permitió reconstruir desde sus propios puntos de vista la coincidencia entre una orientación por la espiritualidad y la valoración positiva de determinadas formas de llevar a cabo prácticas cotidianas como la alimentación, el uso del tiempo, el consumo y el trabajo. El diálogo entre las definiciones nativas y sociológicas del estilo de vida llevó a reconocer relaciones de continuidad y de tensión entre prácticas de ámbitos de la vida cotidiana que las ciencias sociales tienden a comprender como escindidos.

El abordaje de la espiritualidad como parte de un estilo de vida tuvo otras consecuencias analíticas. En primer lugar, implicó una reflexión acerca de la relación entre “representaciones” y “prácticas”. Las trayectorias analizadas a lo largo de los últimos tres capítulos visibilizaron el hecho de que lo que distinguimos analíticamente como orientaciones valorativas no son principios que se traducen automáticamente en conjuntos de acciones coherentes sino que son permanentemente negociados con otros principios en el ámbito mismo de las prácticas. Asimismo, muchos de los discursos de los actores muestran que éstos tienen la capacidad de reflexionar sobre este proceso. Todo ello lleva a remarcar la importancia metodológica de no buscar coherencias y sistemas de relaciones cerradas entre cosmovisiones y prácticas sino de prestar atención a lo que los actores efectivamente hacen y a cómo lo interpretan, recordando que solemos ser los analistas quienes nos preocupamos por la coherencia. Estos alcances variables de las disposiciones morales promovidas por los ámbitos de socialización espiritual fueron mostrados, en el quinto capítulo, a partir del caso de los conflictos alrededor de la búsqueda de una organización alternativa de la

economía de las escuelas waldorf y en las tensiones que los actores experimentan a la hora de transformar sus prácticas de consumo. Se observó también que este carácter por momentos opuesto de las moralidades (Noel, 2013a) promovidas por las disciplinas espirituales respecto de otras moralidades que guían la vida social se expresa en las prácticas y reflexividades de los actores.

A pesar de los límites que los procesos de socialización presentan para la efectiva transformación de la subjetividad, los actores se identifican como parte de un estilo de vida. Esta categoría es, entonces, movilizada en determinados contextos para definirse como parte de un colectivo cuyos límites difusos involucran una dificultad para su identificación por fuera de las experiencias de los actores. En Ingeniero Maschwitz esta identidad colectiva construida en torno a la noción nativa del estilo de vida es actualizada en la referencia a una comunidad imaginada (Anderson, 1993) a través de la cual los actores se distinguen de otros grupos de su mismo sector social. Tomarse en serio la categoría nativa de “transformación del estilo de vida” implicó, entonces, la identificación de procesos de construcción de diferenciación respecto de grupos con los que comparten una o más características socio-estructurales, como sus ingresos y su nivel socio-educativo. Este tipo de distinciones permiten, asimismo, problematizar los alcances de las grandes caracterizaciones de la subjetividad contemporánea disponibles. Por el contrario, permite reconstruir tendencias subjetivas realmente existentes y evaluar los alcances de determinadas orientaciones del carácter que se afirman como propias de grandes conjuntos de actores.

Finalmente, la preocupación por el estilo de vida, junto con el análisis de las experiencias espaciales desarrollada en el segundo capítulo, permitieron observar la generación de lazos comunitarios y la construcción de identidades sociales a partir de dimensiones de la vida social, como la cercanía espacial y una afinidad experimentada a partir de formas

compartidas de concebir la realidad y de llevar adelante determinadas prácticas de la vida cotidiana. Este tipo de abordajes pueden permitir, entonces, reconstruir procesos situados de formación de identidades colectivos sociales que integren las dimensiones dimensión cultural y religiosa a las dimensiones clásicas a partir de las cuales se reconstruyen las posiciones sociales. Asimismo, el caso de los nuevos habitantes de Ingeniero Maschwitz permitió en varias ocasiones llamar la atención sobre el carácter activo que el espacio representa para la conformación de los estilos de vida. Tanto las representaciones espaciales (Segura, 2015) – analizadas en el segundo capítulo– de este barrio como un espacio en el que el desarrollo de un estilo de vida “alternativo” es más factible que en otros, como las trayectorias que muestran el contacto con espacios de socialización espiritual porque estaban disponibles en el barrio, descritas en el cuarto capítulo, sugieren la relevancia de tener en cuenta al espacio como una dimensión que influye en la conformación de los modos de vida y en los procesos de creación y acaparamiento de oportunidades (Wirth, 1945; Tilly, 2010).

El objetivo de comprender la difusión de la espiritualidad contemporánea como parte de una serie de transformaciones en la vida cotidiana de una parte de los sectores medios argentinos implicó, entonces, posar la atención sobre diversas prácticas que desde las ciencias sociales solemos encasillar como propias de diferentes ámbitos o dimensiones. El intento de desarrollar una mirada holística que permitiera reconstruir la orientación por prácticas espirituales y por determinadas prácticas alternativas a partir de los discursos y experiencias de los actores implicó, sin embargo, la emergencia de varios temas y problemas que ameritan ser investigados en sus particularidades y complejidades.

Cada una de las orientaciones prácticas identificadas por los actores como parte de una transformación de sus estilos de vida –las modificaciones en las moralidades que guían la alimentación, el uso del tiempo y la elección

de sistemas educativos y terapéuticos– ameritaría investigaciones particulares. El análisis de la espiritualidad en relación con otras prácticas de la vida cotidiana llevó a advertir coincidencias entre la movilización de una forma cosmizada de comprender a la persona, la realidad social y lo trascendental con determinadas prácticas de gestión de procesos asociados biológica y culturalmente a las mujeres, como la menstruación, los partos y los procesos de crianza. Algunas de estas prácticas, que eran comprendidas por las agentes como parte de la transformación de sus estilos de vida, pueden englobarse en una tendencia “alternativa” de gestión de ciertos eventos de la vida de las mujeres (Felitti, 2016). Este era el caso del abandono de toallitas descartables por copas de silicona o toallitas de tela, la participación en grupos de mujeres en los cuales se comparten experiencias de gestación, parto y crianza, y en algunos casos el desarrollo de partos respetados y domiciliarios. La coincidencia entre ambas dimensiones sugiere la existencia de distintas actualizaciones de las cosmovisiones espirituales en prácticas reproductivas, y se constituye como uno de los problemas emergentes de este campo que demanda una investigación particular. Estas coincidencias se inscriben en un proceso de influencia de lo religioso en cuestiones de género que atraviesa otros espacios de la religiosidad. Asimismo, algunas de las trayectorias descritas mostraron la coincidencia entre una orientación por un estilo de vida “alternativo” y la asociación entre economías del cuidado y mujeres. Estos hallazgos de campo resultan particularmente relevantes para la comprensión de las formas que asumen los procesos de subjetivación de mujeres reales en el marco de amplios debates públicos en torno a diferentes problemáticas atravesadas por las distinciones de género y ameritan ser abordados en su especificidad en el futuro.

Esta tesis buscó analizar las articulaciones que tienen lugar entre espiritualidad y otras prácticas de la vida cotidiana, que son experimentadas como “novedosas” y “alternativas” por parte de los actores,

a través de la comprensión holista de un caso particular. Este análisis puede llevar a pensar en las efectivas transformaciones que tienen lugar en ámbitos mínimos de la experiencia social, poco tenidos en cuenta en general para la reflexión en torno a la forma en que tienen lugar las transformaciones de lo social. Varias de las orientaciones prácticas aquí analizadas - hacia la reducción de la ingesta de carne, lácteos y bebidas alcohólicas, el aumento de consumo de cereales, la movilidad residencial en búsqueda de un mayor contacto con la “naturaleza”, la valoración del tiempo libre, dentro del hogar y en familia; la elección de pedagogías y terapias holísticas, y el desarrollo de prácticas espirituales- no se limitan a los ámbitos de sociabilidad aquí analizados sino que se extienden por otros ámbitos de las clases medias de Buenos Aires. En este punto reside una de las problemáticas emergentes de esta tesis que se espera profundizar en futuras investigaciones: ¿En qué otros contextos de sociabilidad de los sectores medios se actualizan esas orientaciones prácticas? ¿Con que otras moralidades y cosmovisiones se articulan? ¿Cómo son experimentadas estas mismas orientaciones prácticas en otros ámbitos espaciales?

La comprensión de la forma en que se combinan y actualizan cosmovisiones y orientaciones prácticas de la vida cotidiana en diferentes casos concretos podrían contribuir a problematizar las imágenes homogéneas utilizadas para describir los sectores medios y alcanzar una imagen compleja y descentrada que tenga en cuenta las formas en que los actores efectivamente se identifican a sí mismos a partir de orientaciones prácticas particulares en determinados contextos espaciales. Las composiciones entre diferentes orientaciones prácticas englobadas en la noción de estilo de vida emergieron en esta tesis como ámbitos de la vida social relevantes para la construcción de identidades colectivas por parte de los actores sociales. Ello obliga a repensar los ejes a partir de los cuales muchas veces se asume, *a priori*, que los agentes se agrupan e identifican

unos con otros. La atención sobre las formas en que se articulan prácticas, moralidades y cosmovisiones que, a pesar de ser actualizadas de maneras diferentes, llevan a los actores a imaginarse como parte de un mismo colectivo tiene, entonces, una importante capacidad de mostrarnos en términos heurísticos las maneras en que en nuestras sociedades, muchas veces descritas como inevitable y transversalmente individualistas, los actores efectivamente forman lazos entre sí.

Bibliografía

Abdala, Leila. (2016). *Exploración sociológica de los significados y prácticas de la maternidad en mujeres que reivindican «partos humanizados» y «crianzas naturales»* (Tesis de Licenciatura en Sociología). Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.

Adamovsky, Ezequiel. (2014). «Clase media»: problemas de aplicabilidad historiográfica de una categoría. En Adamovsky, Ezequiel, Visacovsky, Sergio, & Vargas, Patricia (comps.), *Clases medias. Nuevos enfoques desde la sociología, la historia y la antropología*. (pp. 115-137). Buenos Aires: Ariel.

Alexander, Kay. (1992). Roots of the New Age. En Lewis, James & Melton, Gordon, *Perspectives on the new age* (pp. 30-47). New York: State of New York Press.

Algranti, Joaquin. (2010). *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las Mega-Iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus.

Algranti, Joaquin. (2013). Introducción. Las formas sociales de las mercancías religiosas (pp. 35-63). Buenos Aires: Biblos.

Algranti, Joaquin. (2014). Episodios religiosos: exploraciones sobre la inespecificidad del carisma. *Miríada*, 6(10), 61-88.

Algranti, Joaquin, & Settón, Damián. (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19(38), 77-94.

Altglas, Veronique. (2000). Living in harmony: le soufflé a des fins thérapeutiques. *Ethnologie française*, 30(4), 545-553.

Altglas, Veronique. (2014). Exotisme religieux et bricolage. *Archives de sciences sociales des religions*, 167, 315-332.

Amaral, Leila. (1999). Sincretismo em movimento. O estilo Nova Era de lidar com o sagrado. En M. J. Carozzi, María Julia, *A nova era no Mercosul* (pp. 27-46). Petrópolis: Vozes.

Amaral, Leila. (2003). Um Espírito sem Lar: sobre uma dimensão “nova era” da religiosidade contemporânea. En Velho, Octavo (org), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha* (pp. 17-60). Sao Paulo: Attar/CNPq.

Ameigeiras, Aldo. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En Vasilachis de Gialdino, Irene (coor.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 107-151). Buenos Aires: Gedisa.

Ameigeiras, Aldo. (2008). *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Ammerman, Nancy. (2007). Introduction: observing modern religious lives. En *Everyday Religion. Observing modern religious lives* (pp. 3-20). Oxford: Oxford University Press.

Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Arango, Luz Gabriela. (2011). El trabajo de Cuidado: ¿servidumbre, profesión o ingeniería emocional? En Arango, Luz Gabriela & Molinier, Pascale (eds.), *El trabajo y la ética el cuidado* (pp. 91-109). Bogotá: La Carreta Editores.

Arizaga, Cecilia. (2017). *Sociología de la felicidad. Autenticidad, bienestar y management del yo*. Buenos Aires: Biblos.

Arizaga, Cecilia. (2004). Espacialización, estilos de vida y clases medias: procesos de suburbanización en la Región Metropolitana de Buenos Aires. *Perfiles latinoamericanos*, 25, 43-58.

Badinter, Elizabeth. (2010). *Le conflit: la femme et la mère*. Paris: Flammarion Lettres.

Ballent, Anahi. (1998). Country Life: los nuevos paraísos, su historia y sus profetas. *Block*, 2, 88-101.

Ballent, Anahí, & Gorelik, Adrian. (2001). País urbano y país rural: la modernización del país y su crisis. En Alejandro Cattaruzza (dir.), *Crisis Económica, avance del estado e incertidumbre política (1930-1943)* (pp. 143-200). Buenos Aires: Sudamericana.

Barrancos, Dora. (2011). El otro rostro de la modernidad: socialistas y ciencia esotérica (1890-1930). *Estudios Sociales*, 40, 101-126.

Beaumont, Justin, & Baker, Christopher. (2011). *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*. Londres: Continuum.

Becci, Irene, Burchardt, Marian, & Giorda, Mariachiara. (2017). Religious super-diversity and spatial strategies in two European cities. *Current sociology*, 65, 73-91.

Becker, Howard. (1970). The self and adult socialisation. En *Sociological Work. Method and substance* (pp. 289-303). Chicago: Adline.

Becker, Howard. (1982). *Art worlds*. Berkeley: University of California Press.

Becker, Howard. (2009). El poder de la inercia. *Apuntes de investigación*, 15, 99-111.

Benson, Michaela. (2013). Living the «Real» Dream in la France profonde? Lifestyle Migration, Social Distinction, and the Authenticities of Everyday Life. *Anthropological Quarterly*, 86(2), 501-525.

Benson, Michaela, & O'Reilly, Karen. (2009). *Lifestyle migration: expectations, aspirations and experiences*. Burlington: Ashgate.

Benzecry, Claudio. (2009). Introducción: Las artes del mundo. *Apuntes de investigación*, 15, 99-101.

Bergel, Martin. (2015). *El oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Berger, Peter. (1977). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.

Berger, Peter. (2012). Further thoughts on religion and modernity. *Society*, 49(4), 313-316.

Berger, Peter, & Luckmann, Thomas. (2006). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bordes, Mariana. (2009a). Análisis de la construcción de la identidad terapéutica «alternativa» en el contexto del campo de la salud en Buenos Aires. *Sociedade e cultura*, 12(2), 343-354.

Bordes, Mariana. (2009b). Entre el arte de curar y la profesionalización. Aportes para el estudio de la práctica médica alternativa o Nueva Era a partir de las trayectorias socio-ocupacionales de especialistas. *Revista de Antropología experimental*, 9, 55-73.

Bordes, Mariana. (2014). Espiritualidad y otros motivos de elección de terapias alternativas en Buenos Aires (Argentina). *Mitológicas*, 23, 9-23.

Bordes, Mariana. (2015). "Esto de 'alternativo' no tiene nada". La construcción de la razonabilidad del uso de una medicina no-convencional desde la perspectiva de sus usuarios en Buenos Aires, Argentina. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, 25(4), 1229-1249. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73312015000400010>

Borello, José. (2007). El mundo productivo de la Región Metropolitana de Buenos Aires. En Borello, Jorge (coord.), *Aproximaciones al mundo productivo de la Región Metropolitana de Buenos Aires* (pp. 15-28). Los Polvorines: Universidad Nacional de San Martín.

Borgeaud-Garciandía, Natacha. (2009). Aproximaciones a las teorías del care. Debates pasados. Propuestas recientes en torno al care como trabajo. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, 2(22), 137-156.

Bourdieu, Pierre. (2000). Efectos de lugar. En Pierre Bourdieu, *La Miseria del Mundo* (pp. 119-124). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre. (2004). *Cosas dichas*. México: Gedisa.

Bourdieu, Pierre. (2012). *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre. (2015). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bozzano, Horacio. (2007). Buenos Aires desde sus orígenes. Transformaciones territoriales y mutaciones productivas. En Borello, Jorge (coord.), *Aproximaciones al mundo productivo de la Región Metropolitana de Buenos Aires* (pp. 29-64). Los Polvorines: Universidad Nacional de San Martín.

Bubello, Matin. (2010). *Historia del esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos.

Campbell, Colin. (1978). The secret religion of educated classes. *Sociological Analysis*, 39(2), 146-156.

Campbell, Colin. (1987). *The Romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. London: Writers Print Shop.

Campbell, Colin. (2010). The easternization of the west: or how the west was lost. *Asian Journal of Social Science*, 38, 738-757.

Carini, Catón. (2009). La Estructuración Ritual del Cuerpo, la Experiencia y la Intersubjetividad en la Práctica del Budismo Zen Argentino. *Religiao e Sociedade*, 29(1), 62-94.

Carini, Catón. (2013). Cosmovisión y puentes simbólicos en el budismo zen argentino. *Mitológicas*, 28, 9-32.

Carini, Catón. (2014). Conversión e identidad en el budismo zen argentino: un enfoque etnográfico. *Cultura y religión*, 23(2), 247-264.

Carini, Catón. (2016). Ritual, identidad y transnacionalización en una celebración budista: el Vesak en la Argentina. *RUNA - Archivo para las ciencias del hombre*, 37, 5-20.

Carmán, María. (2011). *Las trampas de la naturaleza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Carozzi, M. J., José Guilherme Cantor Magnani, Leila Amaral, Martins, P. H., Fátima Regina Gomes Tavares, & Contepomi, M. del R. (1999). *A nova era no Mercosul*. Río de Janeiro: Vozes.

Carozzi, María Julia. (1999). Nova Era: A autonomia como religiao. En *A nova era no Mercosul* (pp. 149-190). Río de Janeiro: Editora Vozes.

Carozzi, María Julia. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la UCA.

Carozzi, María Julia, & Frigerio, Alejandro. (1997). Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, 30, 71-94.

Carrone, Nahuel, & Funes, María Eugenia. (2013). El boom espiritual. Estrategias de diversificación y de utilidad en el campo de la espiritualidad alternativa: El Arte de Vivir y la editorial Deva's. En Algranti, Joaquin (dir), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (pp. 135-158). Buenos Aires: Biblos.

Casanova, José. (1994). *Religiones públicas y privadas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

Ceriani Cernadas, César. (2003). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión*, 7(1), 10-29.

Ceriani Cernadas, César. (2014). Caleidoscopios del poder. Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco argentino. *Miríada*, 6(10), 9-36.

Ceriani Cernadas, César. (2018). La mirada interior: historia, persona y experiencia en la ideología Rosacruz (AMORC). En Wright, Pablo (ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina* (pp. 77-103). Buenos Aires: Biblos.

Champion, François. (1990). La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines. En *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions* (pp. 16-69). Paris: Centurion.

Ciccolella, Pablo. (2009). Buenos Aires: una metrópolis postsocial en el contexto de la economía global. En Pirez, Pedro, *Buenos Aires, la formación del presente* (pp. 35-62). Quito: OLACCHI.

Ciccolella, Pablo, Vecslir, Lorena, & Baer, Luis. (2015). Revitalización de subcentros metropolitanos. Buenos Aires entre la ciudad dispersa y la ciudad compacta. *Contexto. Revista de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, 9(11), 11-27.

Clark, Stephan. (1992). Myth, metaphor, and manifestation: the negotiation of belief in a new age community. En Lewis, James & Melton, Gordon, *Perspectives on the new age*. New York: State of New York Press.

Contepomi, Rosario. (1996). La gran red: una era nueva entre la ciencia y el mito. *Avá*, 10, 97-118.

Cosacov, Natalia. (2014). Trayectorias residenciales y decisiones de localización residencial de hogares de clase media residentes en el barrio de Caballito. *Argumentos. Revista de crítica social*, 16, 41-70.

Cosacov, Natalia. (2017). El papel de la familia en la inscripción territorial. Exploraciones a partir de un estudio de hogares de clase media en el barrio de Caballito, Buenos Aires. *Población & Sociedad [en línea]*, 24, 35-65.

Cosse, Isabella. (2008). Familia, sexualidad y género en los años 60. Pensar los cambios desde la Argentina: desafíos y problemas de investigación. *Temas y debates*, 16, 131-149.

Cosse, Isabella, Felitti, Karina, & Manzano, Valeria (eds.). (2010). *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Cuenya, Beatriz. (2016). La política urbana frente a la mercantilización y elitización de la ciudad: algunas reflexiones y referencias a la situación argentina. *Cuaderno Urbano*, 21, 167-193.

D'Angelo, Ana. (2014). Al final todos terminaron viniendo como a terapia. El yoga entre la complementariedad pragmática, el trabajo terapéutico y la reorientación del self. *Astrolabio*, 12.

D'Angelo, Ana. (2018). De swamis a gurúes. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: entre el neo-hinduismo y la Nueva Era. *Sociedad y Religión*, 28(49), 101-134.

Darmon, Muriel. (2011). *La socialisation*. Paris: Armand Colin.

Davie, Grace. (1994). *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.

de Almeida, Ronaldo. (2009). Pluralismo religioso e espacio metropolitano. En Mafra, Clara & de Almeida, Ronaldo (orgs.), *Religiões e cidades - Rio de Janeiro e São Paulo* (pp. 29-50). Terceiro Nome.

de la Pradelle, Michel. (2000). La cité des antropologues. En *La ville et l'urbain. L'état des savoirs*. Paris: La découverte.

De la Torre, Renée (comp.). (2006). Circuitos Mass Mediáticos de la Oferta Neoesotérica: New Age y Neomagia Popular en Guadalajara. *Alteridades*, 16(32), 29-41.

De la Torre, Renée (comp.). (2008). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: De la Noche.

De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina, & Nahayeilli Juárez Huet. (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Jalisco.

Descolá, Philippe. (2005). Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías contemporáneas*, 1(1), 93-114.

Di Virgilio, Mercedes. (2008). Trayectorias residenciales en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina: los componentes de la movilidad residencial. *Cadernos IPPUR/UFRJ*, 22(2), 37-66.

Di Virgilio, Mercedes. (2011). La movilidad residencial: una preocupación sociológica. *Territorios*, 25, 173-190.

Di Virgilio, Mercedes. (2014). Diferencias sociales en los procesos de movilidad residencial intraurbana en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina). *Quivra*, 16(1), 11-37.

Dias Duarte, Luiz Fernando. (2005). Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. En Heilborn, María (org.), *Sexualidade, família e ethos religioso* (pp. 137-176). Río de Janeiro: Garamond.

Douglas, Mary. (1998). *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Barcelona: Gedisa.

Dubet, Francois. (2010). Crisis de la transmisión y declive de la institución. *Política y Sociedad*, 47, 15-25.

Duer, Carolina. (2018). Clases medias y consumos culturales espirituales. Cruces y convergencias entre la socialidad espiritual y la socialidad neoliberal en el marco del capitalismo tardío. En Wortman, Ana, *Un mundo de sensaciones. Sensibilidades e imaginarios en producciones y consumos culturales* (pp. 215-240). Buenos Aires: CLACSO.

Durkheim, Émile. (1987). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.

Durkheim, Émile. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

Elias, Norbert, & Scotson, John. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Faivre, Antoine. (1986). *Accés de l'esoterisme occidental*. Paris: Gallimard.

Faur, Eleonor. (2012). El cuidado infantil desde las perspectivas de las mujeres-madres. Un estudio en dos barrios populares del Área Metropolitana de Buenos Aires. En Faur, Eleonor, Jelin, Elisabeth, & Esquivel, Valeria (eds.), *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el Mercado* (pp. 107-163). Buenos Aires: IDES.

Fedele, Ana, & Knibe, Kim. (2013). *Gender and power in contemporary spirituality*. Oxford: Routledge.

Felice, Magdalena, & de Abrantes, Lucía. (2015). ¿Ciudad sin jóvenes o jóvenes sin ciudad? Reflexiones sobre el derecho a la ciudad en jóvenes que habitan en ciudades intermedias. *Cuaderno Urbano*, 19, 115-136.

Felitti, Karina. (2011). Introducción. En Felitti, Karina (coord.), *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina* (pp. 11-21). Buenos Aires: Ciccus.

Felitti, Karina. (2016). El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (22), 175-206.

Felitti, Karina. (2017). Cíclica y la copa menstrual argentina: historia, propuestas y desafíos del movimiento Maggacup. *RevIISE - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 10, 35-48.

Felitti, Karina, & Irrazábal, Gabriela. (2018). Los no nacidos y las mujeres que los gestaban: significaciones, prácticas políticas y rituales en Buenos Aires. *Revista de estudios sociales*, 64, 125-137.

Flores, Fabián. (2016). Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos. *Cultura y religión*, 10(1), 3-16.

Flores, Fabián, & Oviedo, Maximiliano. (2017). Imaginarios turísticos, construcción de atractivos y New Age. El caso de San Marcos Sierras (Argentina). *Estudios y perspectivas en turismo*, 26(2), 493-508.

Fornes, Valeria. (2011). Parirás con poder... (pero en tu casa). El parto domiciliario como experiencia política contemporánea. En Felitti, Karina (coord.), *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus.

Frigerio, Alejandro. (2002). Outside the Nation, outside the Diaspora: Accommodating Race and Religion in Argentina. *Sociology of Religion*, 63(3), 291-315.

Frigerio, Alejandro. (2005). Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 7, 223-237.

Frigerio, Alejandro. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. J. Carozzi & Ceriani Cernadas, César, *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.

Frigerio, Alejandro. (2013). Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 47-70). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Jalisco.

Frigerio, Alejandro. (2016). La ¿nueva? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 209-231.

Funes, María Eugenia. (2016a). *La sacralización del éxito. Un análisis etnográfico sobre espiritualidad Nueva Era y prácticas económicas en Buenos Aires* (Tesis de maestría en Antropología Social). Universidad Nacional de San Martín, San Martín.

Funes, María Eugenia. (2016b). La integración entre espiritualidad Nueva Era y Nuevo Management. Afinidades y tensiones. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 191-208.

Funes, María Eugenia. (2018). La Concepción Mágica Del Dinero En La Espiritualidad Nueva Era De Buenos Aires. *Cultura y religión*, 12(2) [En Prensa].

Gallo, Guadalupe, & Semán, Pablo. (2015). Rock evangélico, música electrónica y nueva era vaivenes entre música y religión. *Sociedad*.

Gargin, Enrique. (2009). «Los argentinos descendemos de los barcos». Articulación racial de la identidad de clase media en Argentina (1920-1960). En *Moralidades, economías e identidades de clase media: estudios históricos y etnográficos* (pp. 61-93). Buenos Aires: Antropofagia.

Gasquet, Axel. (2008). El orientalismo argentino. De la revista Nosotros al grupo sur. *Latin American Studies Center*.

Geertz, Clifford. (2006). Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados. En *La interpretación de las culturas* (pp. 118-130). Barcelona: Gedisa.

Germani, Gino. (1942). La clase media en la ciudad de Buenos Aires: estudio preliminar. *Boletín del Instituto de Sociología*, (1), 105-126.

Giarraca, Norma. (2001). *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: CLACSO.

Giddens, Anthony. (1991). *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Standford: Standford University Press.

Giddens, Anthony. (2006). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Gedisa.

Giligan, Carol. (2013). El daño moral y la ética del cuidado. *Cuadernos de la Fundación Víctor Grífols i Lucas*, 30, 12-39.

Giménez, Alejandra, & Saizar, Mercedes. (2011). Reeducando la mirada. Reflexiones sobre la refiguración de nociones católicas entre practicantes de terapias alternativas en Buenos Aires (Argentina). *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 20(35), 151-161.

Gimenez Béliveau, Verónica. (2016). *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

Gimenez Béliveau, Verónica, & Martínez, Ana Teresa. (2013). Símbolos religiosos en el espacio público. En *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (pp. 217-240). Buenos Aires: Biblos.

Gimenez Béliveau, Verónica, & Mosqueira, Mariela. (2011). Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar: familia, transmisión y religión en la Argentina actual, 5(2), 154-172.

Giumbelli, Emerson. (2008). A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, 28(2), 80-101.

Goffman, Erving. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gómez Pintus, Ana Gómez. (2013). *Las formas de la expansión. 1910-1950. Barrios Parque y loteos de fin de semana en la construcción del espacio metropolitano de Buenos Aires*. (Tesis de Doctorado en Arquitectura y Urbanismo). Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

González Bombal, Inés. (2002). Sociabilidad en clases medias en descenso. Experiencias en el trueque. En Beccaria, Luis, González Bombal, Inés, Kessler, Gabriel, Svampa, Maristella, & Murmis, Miguel (orgs.), *Sociedad y Sociabilidad en la Argentina de los 90* (pp. 97-136). General Sarmiento: Biblos & UNGS.

Gorelik, Adrian. (2008). La aldea en la ciudad. Ecos urbanos de un debate antropológico. *Revista del Museo de Antropología*, 1(1), 73-96.

Gorelik, Adrian. (2015). Terra incógnita. Para una comprensión del Gran Buenos Aires como Gran Buenos Aires. En Kessler, Gabriel, *El Gran Buenos Aires* (Vol. 6, pp. 21-71). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Edhasa.

Grisoni, Anahita. (2012). De la naturopathie rurale à la santé naturelle: distanciation et assimilation autour de la notion d'espace. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 8(1), 237-259.

Guber, Rosana. (2009). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Gutiérrez, Andrea. (2007). De las redes de transporte al problema de la movilidad: límites físicos y analíticos de la expansión urbana en Buenos Aires. En Borello, Jorge, *Aproximaciones al mundo productivo de la Región Metropolitana de Buenos Aires* (pp. 239-266). Los Polvorines: Universidad Nacional de San Martín.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (1996). *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco.

Gutman, Margarita. (2007). *Buenos Aires 1536 - 2006: historia urbana del Área Metropolitana*. Buenos Aires: Infinito.

Hanegraaff, Wouter. (1996). *New Age religion and western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill.

Hannerz, Ulf. (1986). *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Harvey, David. (1989). From managerialism to entrepreneurialism: The transformation in urban governance in late capitalism. *Geografiska Annaler*, 71(1), 3-17.

Heelas, Paul. (2008). *Spiritualities of life. New age romanticism and consumptive capitalism*. UK: Blackwell Publishing.

Heelas, Paul, & Woodhead, Linda. (2005). *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.

Heredia, Mariana, & Di Virgilio, Mercedes. (2012). Presentación. Dossier "Clase social y territorio". *Quid*, 16(2), 4-19.

Hérvieu-Léger, Danielle. (1993). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.

Hérvieu-Léger, Danielle. (2002). Space and religion: new approaches to religious spatiality and modernity. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26, 99-105.

Hérvieu-Léger, Danielle. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

Illouz, Eva. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.

- Illouz, Eva. (2010). *La Salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.
- Lacarrieu, Mónica. (2007). Una antropología de las ciudades y la ciudad de los antropólogos. *Nueva Antropología*, XX(67), 13-39.
- Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lefebvre, Henri. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Léger, Danièle, & Hervieu, Bertrand. (1979). *Le retour a la nature*. Paris: Editions du Seuil.
- Lemieux, Cyril. (2017). *Gramáticas de la acción social. Refundar las ciencias sociales para recuperar su dimensión crítica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lewis, James, & Melton, Gordon. (1992). *Perspectives on the New Age*. New York: State University of New York.
- Lewis, Oscar. (1961). *Antropología del la pobreza. Cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Losada, Leandro. (2008). *La Alta Sociedad en La Buenos Aires de La Belle Epoque*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Love Brown, Susan. (1992). "Baby boomers, American carácter, and the new age: a synthesis. En Lewis, James, & Melton, Gordon, *Perspectives on the New Age* (pp. 87-96). New York: State University of New York.
- Ludueña, Gustavo. (2018). Persona, moralidad y ethos religioso en el espiritismo argentino. En Wright, Pablo (ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina* (pp. 27-56). Buenos Aires: Biblos.
- Luhrmann, Tanya. (1989). *Persuasions of the witch's craft: ritual magic and witchcraft in present-day England*. Harvard: Harvard University Press.
- Magnani, José Guilherme Cantor. (1999). *Mystica urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. Sao Paulo: Studio Nobel.
- Magnani, José Guilherme Cantor. (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(49), 11-29.

Mallimaci, Fortunato. (1992). El Catolicismo entre el liberalismo Integral y la hegemonía Militar (1900-1960). En *500 años de cristianismo en Argentina* (pp. 197-365). Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.

Mallimaci, Fortunato. (2008). Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. En Mallimaci, Fortunato, *Religión y política en América Latina y Europa* (pp. 117-139). Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato. (2011). De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa. En Odgers-Ortiz, Olga, *Pluralización religiosa de América Latina* (pp. 75-130). México: El Colegio de la Frontera Norte.

Mallimaci, Fortunato. (2013). Introducción. En Mallimaci, Fortunato (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (pp. 15-90). Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Mallimaci, Fortunato, & Gimenez Béliveau, Verónica. (2006). Historia de vida y métodos biográficos. En Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 175-212). Barcelona: Gedisa.

Mallimaci, Fortunato, & Gimenez Béliveau, Verónica. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 44-63.

Maluf, Sonia. (2005a). Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, 81, 4-34.

Maluf, Sonia. (2005b). Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era. *Ilha Revista de Antropologia*, 7(1, 2), 147-161.

Maluf, Sonia. (2007). Peregrinos da Nova Era: Itinerários Espirituais e Terapêuticos no Brasil dos Anos 90. *Antropologia em Primeira Mão*, (12), 5-26.

Martin, Eloisa. (2010). Religion and daily life in Latin America. En Hecht, Richard & Biondo, Vincent (eds.), *Religion in the Practice of Daily Life in World History* (pp. 451-480). Westport: Praeger.

Martínez, Ana Teresa. (2009). Introducción. Religión y Creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. En *La Eficacia simbólica. Religión y política* (pp. 9-42). Buenos Aires: Biblos.

Mauss, Marcel. (1971). Esbozo de una teoría general de la magia. En *Sociología y antropología* (pp. 45-154). Madrid: Tecnos.

Melton, Gordon. (1992). New Thought and the New Age. En Lewis, James & Melton, Gordon, *Perspectives on the New Age*. New York: State University of New York.

Michel, Patrick. (2003). La religion, objet sociologique pertinent? *Revue de Mauss*, 22, 159-170.

Michel, Patrick. (2006). Espace ouvert, identités plurielles: les recompositions contemporaines du croire. *Social Compass*, 53(2), 227-241.

Miguel, Gloria. (2014). Territorio urbano y lugares religiosos. Una aproximación al análisis de las inscripciones territoriales religiosas en la ciudad de Santiago del Estero. *Trabajo y Sociedad*, 22, 195-203.

Míguez, Daniel. (2000). Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 2(2), 31-62.

Mills, Wright. (1957). *Las clases medias en Norteamérica (white-collar)*. Madrid: Aguilar.

Minujín, Alberto, & Kessler, Gabriel. (1995). *La nueva pobreza en la Argentina*. Buenos Aires: Planeta.

Mitev, Kamen. (2005). *Expériences spirituelles laïques et modes de vie mystiques aux dix-neuf et vingtième siècles: étude descriptive et comparative, se référant à l'exemple de la Fraternité Blanche Universelle en Bulgarie et en France* (Thèse de doctorat en Sociologie). École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Mosqueira, Mariela. (2015). «Santa rebeldía». *Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires* (Tesis de doctorado en Ciencias Sociales). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Moss, Laurence. (2006). *Amenity Migrants. Seeking and Sustaining Mountains and their Cultures*. Cambridge: Cabi.

Noel, Gabriel. (2013a). De los Códigos a los Repertorios: Algunos Atavismos Persistentes Acerca de la Cultura y una Propuesta de Reformulación. *RELMECS*, 3(2).

Noel, Gabriel. (2013b). De la ciudad slow al “vivir sin prisa”. Algunos encuentros, desencuentros y disputas en torno al movimiento slow en una localidad balnearia de la costa atlántica argentina. *Contenido. Arte, Cultura y Ciencias Sociales*, 3, 18-42.

Noel, Gabriel. (2015). La prosperidad y la codicia: transformaciones en los repertorios morales y políticos en una ciudad intermedia de la Costa Atlántica bonaerense. *Territorios*, 35, 101-125.

Noel, Gabriel. (2017). Ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario: las limitaciones del dualismo rural-urbano en el abordaje de la región costera del Río de la Plata y algunas propuestas de reconceptualización. *Tessituras*, 5(1), 129-170.

Oliver, Caroline, & O'Reilly, Karen. (2010). A Bourdieusian Analysis of Class and Migration: Habitus and the Individualizing Process. *Sociology*, 44(1), 49-66.

Olmos Álvarez, Ana Lucía. (2016). De la conveniencia a la convivencia. Explorando los límites del carisma en el catolicismo contemporáneo argentino. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 1, 51-75.

Orsi, Robert. (2006). *Between Heaven and Earth: the religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton: Princeton University Press.

Papalini, Vanina. (2007). Literatura de autoayuda: una subjetividad del Sí-Mismo enajenado. *Latrama de la Comunicación*, 11, 331-342.

Papalini, Vanina. (2017). New age, salud y educación. Confluencia y divergencia de posiciones. *Debates do Ner*, 18(31), 227-256.

Pardías, Laura. (2008). Un acercamiento a la Comunidad de Cristianos y espiritualidad antroposófica en Argentina. Presentado en IX Congreso Argentino de Antropología Social, Posadas.

Parker Gumucio, Cristian. (2008). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. En Alonso, Aurelio (Comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO.

Passos, João Décio, & Guerriero, Silas. (2004). Metamorfoses religiosas no centro de Sao Paulo. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 6(6), 117-133.

Paugam, Serge. (2012). Protección y reconocimiento. Por una sociología de los vínculos sociales. *Papeles del CEIC*, (82). Recuperado de <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/82.pdf>

Perazza, Roxana, & Suarez, G. (2011). Apuntes sobre la educación privada. En *Mapas y recorridos de la educación de gestión privada en la Argentina* (pp. 25-57). Buenos Aires: Aique.

Pírez, Pedro. (2009). La privatización de la expansión metropolitana en Buenos Aires. En Pírez, Pedro, *Buenos Aires, la formación del presente* (pp. 285-304). Quito: OLACCHI.

Prevot-Schapira, Marie-France. (2005). De l'usage de la fragmentation urbaine en Amérique latine. *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, 82(4), 483-495.

Prieto, Sol. (2016). *Religión y transferencia del gasto educativo en las provincias argentinas (1999-2010)* (Tesis de maestría en Ciencias Políticas). Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires.

Prince, Ruth, & Riches, David. (2000). *The new age in Glastonbury*. Berghahn.

Puglisi, Rodolfo. (2009a). La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba. *Revista de Ciencias Sociales*, 22, 95-112.

Puglisi, Rodolfo. (2009b). La Meditación en la luz Sai Baba como performance ritual: acceso corpóreo experimental a Dios. *Religiao e Sociedade*, 29(1), 30-61.

Puglisi, Rodolfo. (2012). Tejiendo vínculos: tres mecanismos socioadaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 67-88.

Puglisi, Rodolfo. (2013). Reflexividad y experiencia en el movimiento Sai Baba argentino. *Avá*, 22, 249-271.

Puglisi, Rodolfo, & Carini, Catón. (2017). Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 10(29), 217-236.

Quereilhac, Verónica. (2014). Sociedades espiritistas y teosóficas: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1920). En Bruno, Paula (comp.), *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860-1930* (pp. 123-154). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Quirós, Julieta. (2014). Neoaluvión zoológico. Avatares políticos de una migración de clase. *Cuadernos de Antropología Social*, 39, 9-38.

Rabbia, Hugo. (2017). Explorando los “sin religión de pertenencia” en Córdoba, Argentina. *Estudos de Religião*, 31(3), 131-155.

Ratier, Hugo. (2002). Rural, ruralidad, nueva ruralidad y contraurbanización. Un estado de la cuestión. *Revista de Ciencias Humanas*, 31, 9-29.

Redfield, Robert. (1947). The folk society. *American Journal of Sociology*, 52(4), 293-308.

Riera, Verónica, Saccol, Carolina, & Wright, Pablo. (2018). Cosmologías practicadas: un acercamiento etnográfico a la antroposofía. En Wright, Pablo (ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina* (pp. 57-76). Buenos Aires: Biblos.

Ríos, Diego, & Pírez, Pedro. (2008). Urbanizaciones cerradas en áreas inundables del municipio de Tigre: ¿producción de espacio urbano de alta calidad ambiental? *Revista eure*, 34(101), 99-119.

Robert, Federico. (2000). Aproximación al tema de los barrios cerrados en la Región Metropolitana de Buenos Aires. *Mundo Urbano [En línea]*, 1. Recuperado de <http://mundourbano.unq.edu.ar/index.php/ano-2000/37-numero-1--mayo>

Saizar, Mercedes. (2006). Reflexiones en torno a la complementariedad terapéutica entre usuarios del yoga en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina). *Mitológicas*, XXI, 23-46.

Saizar, Mercedes. (2009). *De Krishna a Chopra. Filosofía y prácticas del yoga en Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.

Saizar, Mercedes. (2015). El hinduismo en Argentina. Más allá de hippies y globalizados. *Mitológicas*, 30, 62-75.

Saizar, Mercedes, & Bordes, Mariana. (2014). Espiritualidad y otros motivos de elección de terapias alternativas en Buenos Aires (Argentina). *Mitológicas*, 29, 9-23.

Sánchez Troillet, Ana. (2013). «Toma el tren hacia el sur»: El Bolsón y el antiurbanismo en el rock argentino (1966-1973). Presentado en 5tas. Jornadas de Historia de la Patagonia, Comodoro Rivadavia.

Sanchis, Pierre. (1995). As tramas sincréticas da historia: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28.

Santamaría, D. (1992). El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología. En Bianchi, Susana, Aruj, R, Georges, R, & Bjerg, M, *Ocultismo y espiritismo en la Argentina* (pp. 7-47). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Sarlo, Beatriz. (2003). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920-1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Schutz, Alfred, & Luckmann, Thomas. (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Segato, Rita. (2007). Formaciones de Alteridad: nación y cambios religiosos en el contexto de la globalización. En Segato, Rita, *La Nación y sus Otros* (pp. 175-201). Buenos Aires: Prometeo.

Segato, Rita. (2008). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En Alonso, Aurelio (comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 41-81). Buenos Aires: CLACSO.

Segura, Ramiro. (2015). *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. San Martín: Universidad Nacional de San Martín.

Semán, Pablo. (2005). ¿Por qué no? El matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los best sellers. *Desacatos*, 18, 71-86.

Semán, Pablo. (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.

Semán, Pablo, & Battaglia, Agustina. (2012). De la industria cultural a la religión. Nuevas formas y caminos para el sacerdocio. *Civitas*, 12(3), 439-452.

Semán, Pablo, & Viotti, Nicolás. (2015). El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, 260, 81-94.

Settón, Damián. (2014). Racionalidades cruzadas en la actualización de categorías de identificación. *Miríada*, 6(10), 115-138.

Settón, Damián, & Algranti, Joaquin. (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19(38), 77-94.

Silva da Silveira. (2005). New Age & Neo-Hinduismo: Uma Via de Mao Dupla nas Relações Culturais entre Ocidente e Oriente. *Ciências Sociais e Religião*, 7(7), 73-101.

Sointu, Eeva, & Woodhead, Linda. (2008). Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 259-276.

Soneira, Jorge. (2005). *Sociología de los Nuevos Movimientos Religiosos en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.

Staudenmaier, Peter. (2008). Race and Redemption. Racial and Ethnic Evolution in Rudolf Steiner's Anthroposophy. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 11(3), 4-36.

Steil, Carlos Alberto, & de Sá Carneiro, Sandra. (2008). Peregrinacao turismo e Nova Era: caminos de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião e Sociedade*, 28(1), 105-124.

Svampa, Maristella. (2001). *Los que ganaron. La vida en los countries y barrios privados*. Buenos Aires: Biblos.

Tavares, Fatima. (1999). Ascensão e profissionalização da terapêutica alternativa no Rio de Janeiro. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 9(2), 75-98.

Teisenhoffer, Viola. (2008). De la "nebulosa místico-esotérica" al circuito alternativo. En De la Torre, Renée (comp.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 45-72). Guadalajara: De la Noche.

Theodore, Nik, Peck, Jamie, & Brenner, Neil. (2009). Urbanismo neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercados. *Temas Sociales*, 66, 1-12.

Tilly, Charles. (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.

Tognol, Rodrigo. (2016). Cortina de fumaca: terapias alternativas/complementares além da Nova Era. *Rever*, 16(2), 31-54.

Tönnies, Ferdinand. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.

Torres, Horacio. (1993). *El mapa social de Buenos Aires (1940-1990)*. Buenos Aires: Dirección de Investigaciones, Secretaría de Investigación y Posgrado, FADU-UBA.

Torres, Horacio. (2009). Procesos recientes de fragmentación socio-espacial en Buenos Aires: la suburbanización de las élites. En Pirez, Pedro, *Buenos Aires, la formación del presente* (pp. 63-82). Quito: OLACCHI.

Trimano, Luciana. (2017). Paisas y gringos. Neorruralidad serrana, transformaciones relacionales e identidades emergentes. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 1-11.

Van Hove, Hildegard. (1999). L'émergence d'un "marché spirituel". *Social Compass*, 46(2), 161-172.

Vargas, Patricia. (2014). La hormiguita burguesa. Narrativas de ascenso social y actualización de clase (media) entre los diseñadores porteños. En Adamovsky, Ezequiel, Visacovsky, Sergio, & Vargas, Patricia (comps.), *Clases medias. Nuevos enfoques desde la sociología, la historia y la antropología* (pp. 265-288). Buenos Aires: Ariel.

Vargas, Patricia, & Viotti, Nicolás. (2013). «Posperidad y espiritualismo para todos». Un análisis sobre la noción de emprendedor en eventos masivos de Buenos Aires. *Horizontes antropológicos*, 19(40), 343-364.

Vasilachis de Gialdino, Irene. (2006). La investigación cualitativa. En Vasilachis de Gialdino, Irene (coor.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 23-63). Barcelona: Gedisa.

Viotti, Nicolás. (2010). El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de investigación*, 18, 39-67.

Viotti, Nicolás. (2011). Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de trabajo*, 8, 135-152.

Viotti, Nicolás. (2016). Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 28, 175-191.
<https://dx.doi.org/10.7440/antipoda28.2017.08>

Viotti, Nicolás. (2018). Más allá de la terapia y la religión. Una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud colectiva*, 13 [En Prensa].

Visacovsky, Sergio. (2014). Inmigración, virtudes genealógicas y los relatos de origen de la clase media argentina. En Adamovsky, Ezequiel, Visacovsky, Sergio, & Vargas, Patricia (comps.), *Clases medias. Nuevos enfoques desde la sociología, la historia y la antropología*. (pp. 213-239). Buenos Aires: Ariel.

Weber, Max. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

Williams, Raymond. (2011). *El campo y la ciudad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Wirth, Louis. (1945). Human ecology. *American Journal of Sociology*, 50(6), 483-488.

Wood, Matthew. (2007). *Possession, power and the new age. Ambiguities of authority in neoliberal societies*. Aldershot: Ashgate.

Wood, Matthew. (2009). The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the “Sociology of Spirituality” Paradigm. *Social Compass*, 56(2), 237-248. <https://doi.org/10.1177/0037768609103359>

Wood, Matthew, & Bunn, Christopher. (2009). Strategy in a Religious Network: A Bourdieuan Critique of the Sociology of Spirituality. *Sociology*, 43(2), 286-303.

Wortman, Ana. (2003). Las clases medias y los consumos culturales, una aproximación. En Wortman, Ana (coord.), *Pensar las clases medias. Consumos culturales y estilos de vida urbanos en la Argentina de los noventa* (pp. 25-52). Buenos Aires: La Crujía.

Wright, Pablo. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad. *Latinoamérica como un desafío a las ciencias de la religión. Caminhos*, 6(1), 83-99.

Wright, Pablo, & Ceriani Cernadas, César. (2011). Modernidades periféricas y paradojas de La cultura: debates y agendas en la antropología de la religión. En Ceva, M & Touris, Claudia, *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur* (pp. 145-162). Buenos Aires: Lumiere.

York, Michael. (1995). *The emerging network. A sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

York, Michael. (1999). Le supermarché religieux. Ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial. *Social Compass*, 46(2), 173-179.

Zaros, Agostina. (2018). Los herederos de los abuelos. La socialización religiosa en familias de diferentes credos en Buenos Aires. *Debates do Ner*, *En prensa*.

Documentos y material de divulgación

Beliera, Juan Pablo. Historia del pueblo de Ingeniero Maschwitz. Recuperado el 13 de julio de 2018 de: <http://www.escobar-en-la-historia.com/429473750>

Biografía del Dr. Ryke Geerd Hammer (s.f.). Extraído el 10 de julio de 2018 de la página web de The German New Medicine: http://www.newmedicine.ca/spanish_bio.php

Corbera, Enric & Marañón, Rafael (2013) Biodescodificación. El código secreto del síntoma. Barcelona: Indigo.

Camino hacia una alimentación conciente (s.f.). Extraído el 10/7/2018 de la página web del Colegio Micael: <http://www.colegiomicael.cl/single-post/2015/05/05/Camino-hacia-una-alimentaci%C3%B3n-consciente>

Características esenciales de la Pedagogía Waldorf [en línea] (s.f.) (2015). Foro Internacional de Pedagogía Waldorf/Steiner. Recuperado el 6 de julio de 2018 del sitio web del Foro:

https://www.waldorf-international.org/fileadmin/downloads/Caracteri%CC%81sticas_esenciales_de_la_Pedagogi%CC%81a_Waldorf.pdf

De la Vecchia, Patricia (2015) La importancia de las clases de labores en la escuela waldorf. Revista Innata. La que elige nacer. Revista sobre antroposofía, 3, 30-31.

Debesa, Fabián. (2016, noviembre 22). Por las inundaciones, prohíben nuevos barrios privados en Escobar. *Diario Clarín*. Recuperado de https://www.clarin.com/ciudades/inundaciones-prohiben-barrios-privados-escobar_0_BJ1Ythbfe.html

Drovetto, Javier. (2016, abril 11). Suspenden obras en cinco barrios privados de Escobar. *Diario La Nación*. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/1888100-suspenden-obras-en-cinco-barrios-privados-de-escobar>

Equipo docente. (s.f.). Recuperado el 10 de julio de 2018 del sitio web de la escuela de astrología Casa XI: <https://www.casaonce.com/institucion/docentes/>

Flèche, Christian (2011). Descodificación biológica. Madrid: Editorial Gaia.

Freire de Baider, Lucila (2015). Odontología antroposófica. Revista Innata. La que elige nacer. Revista sobre antroposofía, 3, 38-39

Firpo, Javier. (2018, marzo 24). El desconocido mundo de las doulas. Doulas: las guardianas de la maternidad. Diario Clarín. Recuperado de: https://www.clarin.com/sociedad/doulas-guardianas-maternidad_0_ryqV2HvPG.html

Gambale, Laura. (2018, abril 10). Parir junto a una doula: cómo trabajan y cuánto cuesta contratarlas. Diario La Nación. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/2124375-parir-junto-a-una-doula-como-trabajan-y-cuanto-cuesta-contratarlas>

Giusto, Jorge (2009). Agricultura biodinámica. La tierra viva. Revista San Rafael, 4, 20-21

Habbeger, J. F. A. (1983). *Historia del movimiento antroposófico en la Argentina*. Inédito.

“Historia” (s.f.) Recuperado el 7 de noviembre de 2015 del sitio web de la empresa Weleda, <http://www.weleda.com.ar/grupoweledahistoria.php>.

Hoffmeister, Hermann. “Formación de los dientes y deterioro dental”. Recuperado el 10 de julio de 2018 de la web de la organización Odontología Integral Antroposófica: http://www.odontologiaantroposofica.com.br/artigos/formacion_de_los_dientes.html

Impulso antroposófico. Cuidando la semilla. (s/f) (verano de 2009). Revista San Rafael, 3.

Instituto del Conurbano (2014a). Densidad de población 2001 – Región Metropolitana de Buenos Aires. Recuperado de: http://observatorioconurbano.ungs.edu.ar/?page_id=2708

Instituto del Conurbano (2014b). Densidad de población 2010 – Región Metropolitana de Buenos Aires. Recuperado de: http://observatorioconurbano.ungs.edu.ar/?page_id=2708

Instituto del Conurbano (2017a). Migraciones: población de 5 años y más por municipio de residencia habitual en 2010, según provincia de residencia en 2005. Recuperado de: http://observatorioconurbano.ungs.edu.ar/?page_id=2708 (13/10/2017)

Instituto del Conurbano (2017b). Ranking de municipios según migración interna reciente. Recuperado de: http://observatorioconurbano.ungs.edu.ar/?page_id=2708 (13/10/2017)

Koepf, H. (1996). *Qué es la agricultura biodinámica*. Madrid: Editorial Rudolf Steiner.

“Madurez escolar: ¿Cuándo un niño está preparado para pasar a la escuela primaria?” [en línea] (s.f.). Recuperado el 6/7/2018 del Blog de la Revista Innata: <https://revistainnata.com/madurez-escolar-cuando-un-nino-esta-preparado-para-pasar-a-la-escuela-primaria/>

Manassi, Néstor Oscar (2015). *La alimentación del escolar*. Revista Innata La que elige nacer. Revista sobre antroposofía, 3, 34-35.

Montessori, María (1947). *Educación para un nuevo mundo*. Buenos Aires: Longseller.

Música: a propósito de la muerte de la ‘gurú’ de Arcoiris. Un misterio llamado Dana. (s.f.) (2006, 16 de abril). Recuperado el 13 de julio de 2018 de: https://www.clarin.com/espectaculos/misterio-llamado-dana_0_rkvNKIrJCTg.html

Nuestra Historia [en línea] (s.f.). Recuperado el 6 de julio de 2018 del sitio web de la empresa Hausbrot: <http://www.hausbrot.com/hausbrot.html>

Productos [en línea] (s.f.). Recuperado el 10 de julio de 2017 del sitio web de la empresa Just. <http://www.swissjustamerica.com/ar/es/productos.htm>

Qué es la biodanza [en línea] (s.f.). Recuperado el 6 de julio de 2018 del sitio web de la Escuela de Biodanza de Buenos Aires. <http://www.terrentoro.com/quees.htm>

¿Qué es la agricultura biodinámica? (s.f.). Revista Innata. La que elige nacer. Revista sobre antroposofía, 34-35.

Qué es la PNL? (s.f.). Recuperado de la web de la Escuela Argentina de PNL & Coaching (19 de julio de 2017): <http://escueladepnlycoaching.com/p-que-es-la-pnl>

Ramos, A. (invierno de 2008). *Educación al futuro*. *Revista San Rafael*. 1, 5-10.

Ramos, A. (otoño de 2009). *Para una vida económica libre*. *Revista San Rafael*. N°3, Otoño 2009, Buenos Aires: Fundación San Rafael.

República Argentina. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas.

República Argentina. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2001). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas.

República Argentina. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (1991). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas.

Rold, Carlos. (2015). Euritmia, conexión con el ritmo universal. *Revista Innata*. La que elige nacer. *Revista sobre antroposofía*. 1(1), 32-33

Schneider, M. (2008). Inicios de la medicina antroposófica en la Argentina. *Revista San Rafael*, 2.

Schneider, M.; Niewind, S.; Abarca, V. & Kung, Christian (2008). Cambio y Continuidad. *Revista San Rafael*, nro. 1, invierno de 2008, Buenos Aires: Fundación San Rafael, 2-4.

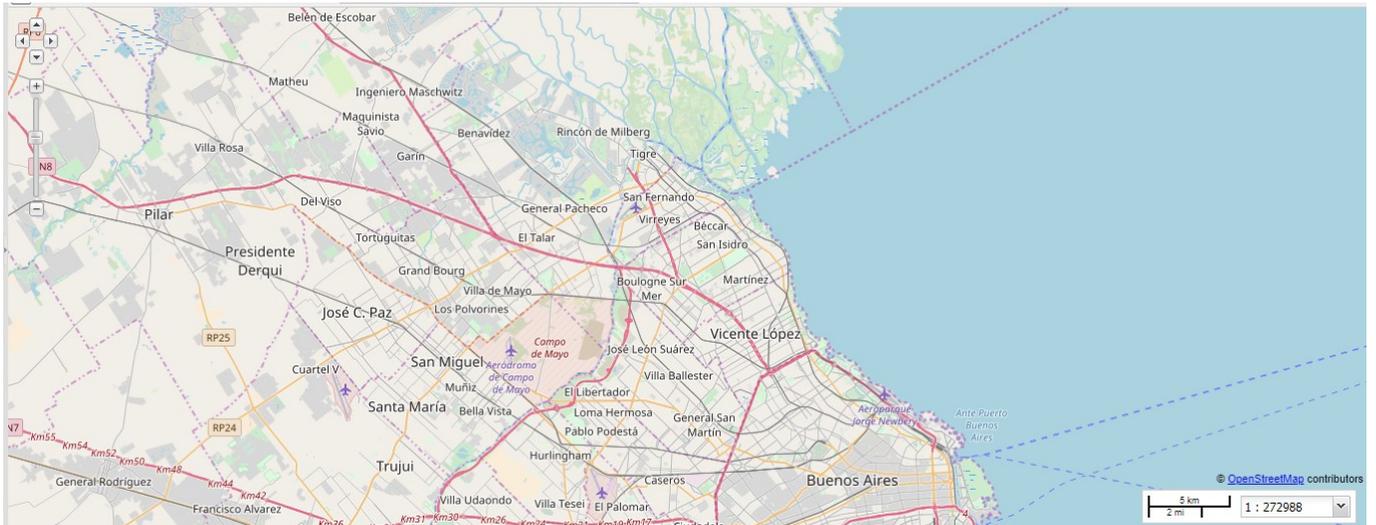
Scilinguo, E. (2000, agosto 6). Panes sanos y exclusivos. *Diario Clarín*, Suplemento Económico. Recuperado de: <http://edant.clarin.com/suplementos/economico/2000/08/06/e-01801e.htm>

Steiner, R. (1991). *La educación del niño desde el punto de vista antroposófico*. Madrid: Editorial Rudolf Steiner.

Steiner, R. (1997). *El curso de mi vida*. Madrid: Editorial Rudolf Steiner.

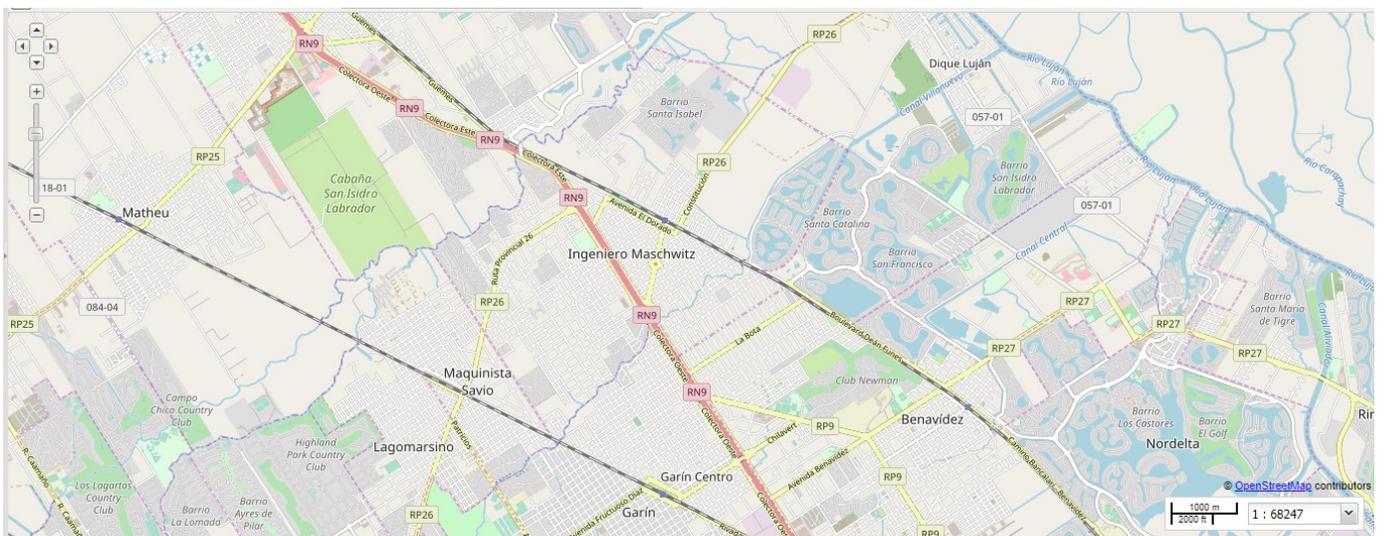
Anexo 1. Imágenes

Imagen n°1: Localidades de la Zona Norte del Conurbano Bonaerense



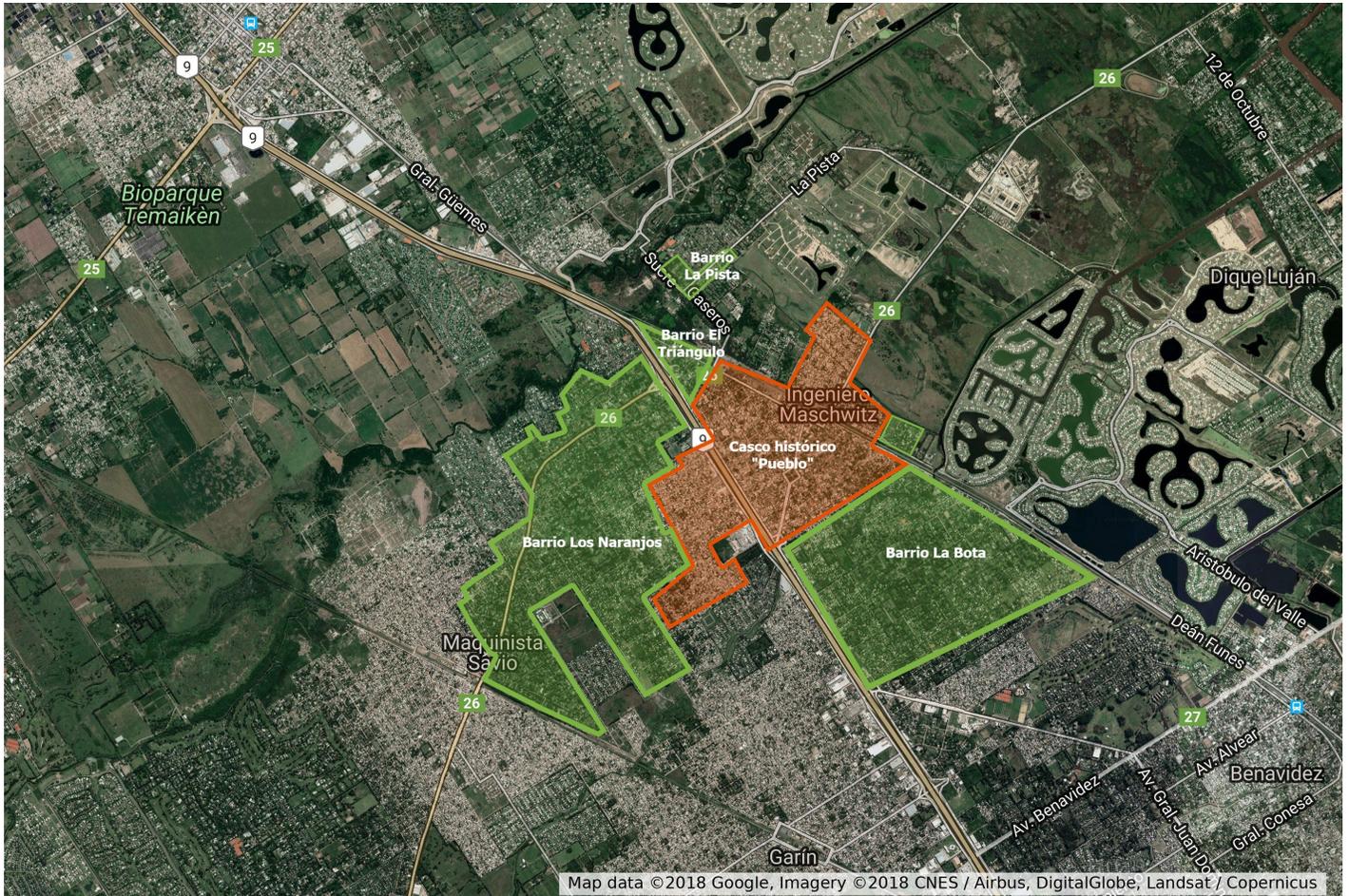
Fuente: UrBASig

Imagen n° 2: Ubicación de Ingeniero Maschwitz



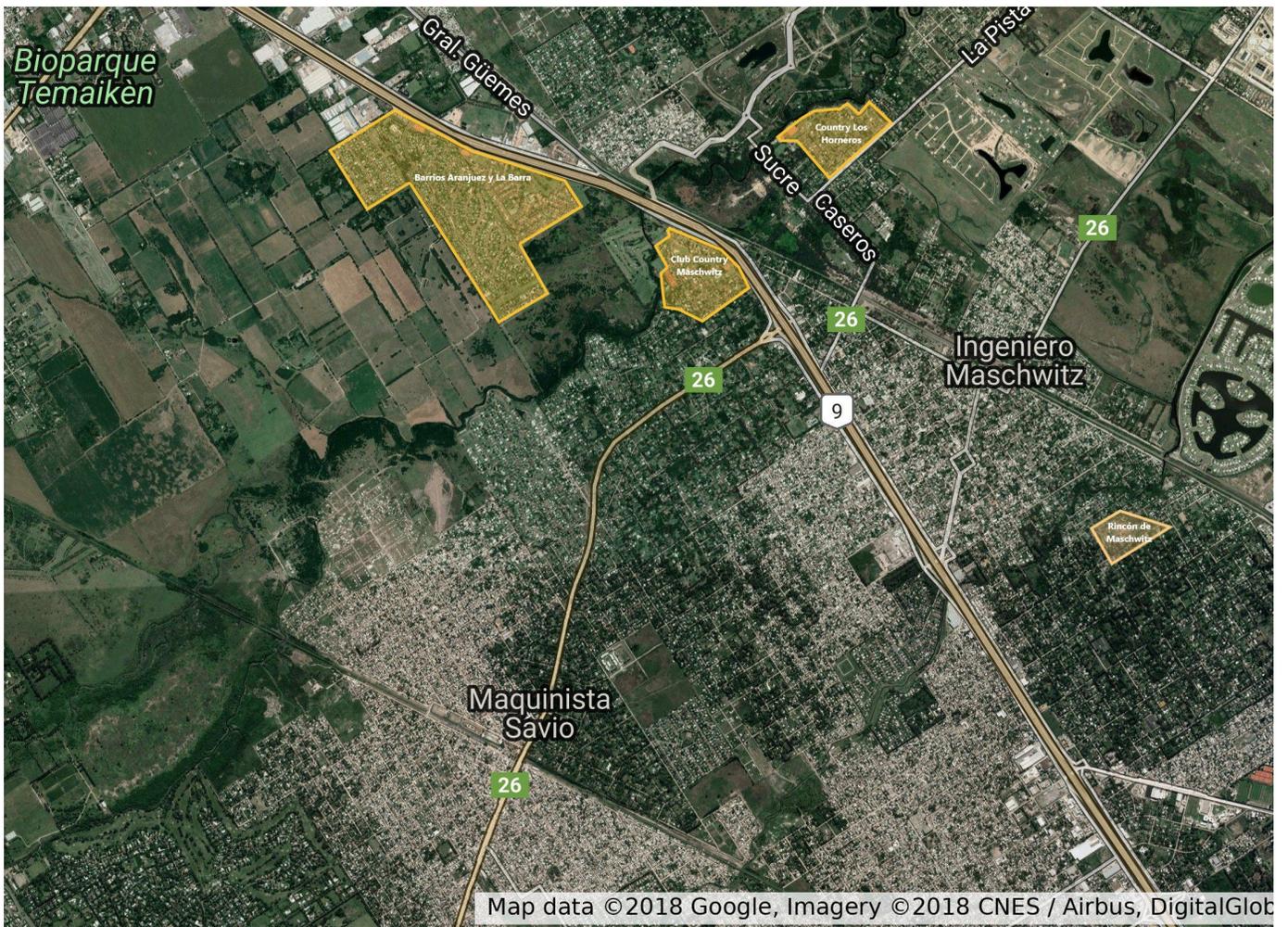
Fuente: UrBASig

Imagen n° 3: Casco histórico, “pueblo” y Barrios de casas quintas



Fuente: Google Maps

Imagen n°4: Barrios privados construidos entre 1960 y 1980



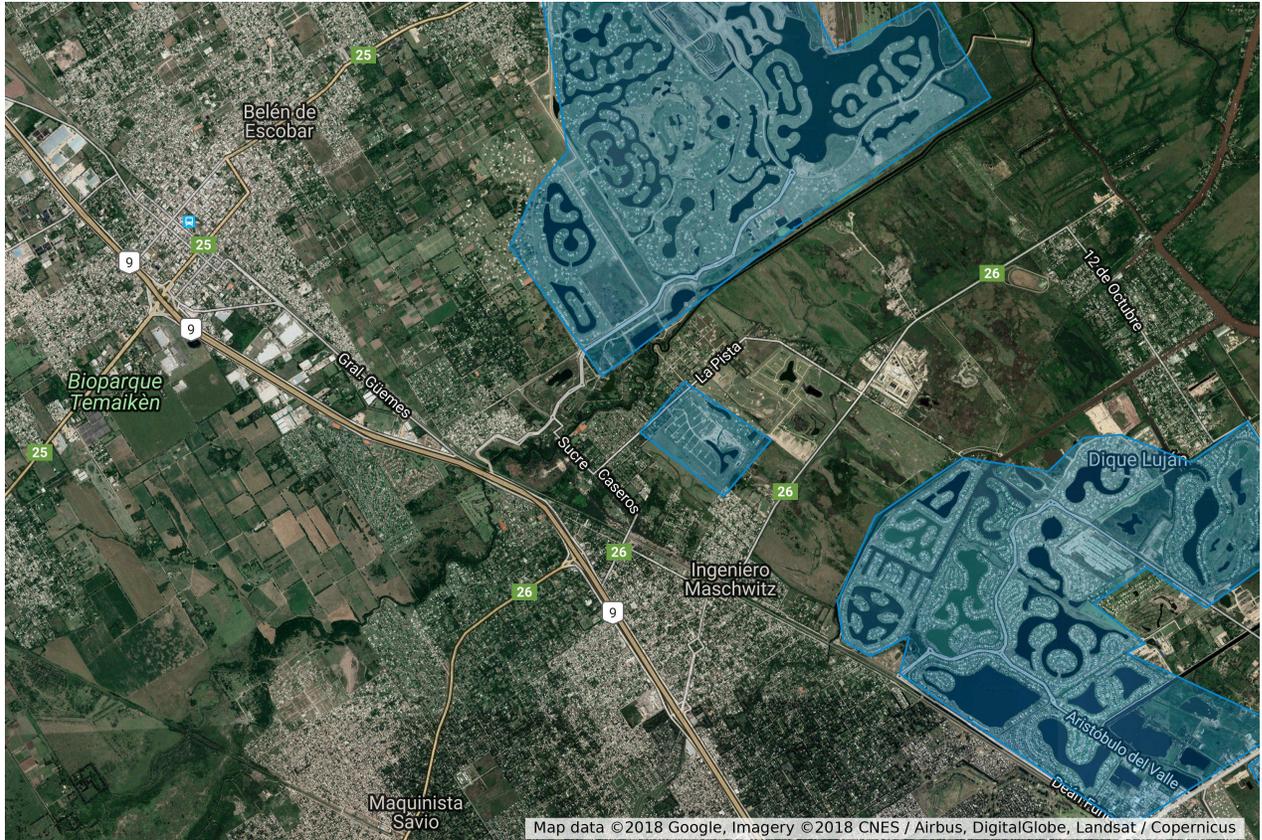
Fuente: Google Maps

Imagen n°5: Barrios privados construidos a partir de 1990



Fuente: Google Maps

Imagen n°5: Mega urbanizaciones cerradas



Fuente: Google Maps

Anexo 2. Entrevistas, observaciones y participación en actividades

Entrevistas

11/12/2014	Entrevista Fernando, Paseo Mandoza
11/12/2014	Entrevista Matias, Paseo Mendoza
21/7/2016	Entrevista Valeria, casa en el barrio La Bota
5/9/2016	Entrevista Gabriela, casa en el barrio La Bota
1/09/2016	Entrevista Patricia, casa en el barrio La Bota
1/9/2016	Entrevista Ines, casa en el barrio La Bota
23/9/2016	Entrevista Beatriz, Escuela waldorf A
29/9/2016	Juana, Escuela waldorf A
8/9/2016	Entrevista Sofia, casa en el barrio privado San Marcos
24/2/2017	Entrevista Florencia, casa en el barrio La Bota
9/3/2017	Entrevista Julieta, casa en el barrio La Bota
9/3/2017	Entrevista Sonia, casa en el barrio La Bota
9/3/2017	Entrevista Lorena, casa en el barrio La Bota
30/3/2017	Entrevista Matías y Vanesa, taller de cerámica en Paseo Mendoza
31/3/2017	Entrevista Marina
20/4/2017	Entrevista Ana, YPF en el barrio Los Naranjos
21/4/2017	Entrevista Federico, dojo en el barrio La Bota
21/4/2017	Entrevista Dolores, consultorio en el Casco Histórico
29/4/2017	Entrevista Jorge, complejo Maui Verde barrio El Triángulo
29/4/2017	Entrevista Belén, complejo Maui Verde barrio El Triángulo
19/5/2017	Santiago, Ramiro y Carolina, oficina en Paseo Mendoza
19/5/2017	Entrevista Liliana, consultorio en Paseo Mendoza
23/10/2017	Entrevista Silvia, centro holístico en barrio La Bota
24/10/2017	Entrevista Lorena, casa en el barrio La Bota
24/10/2017	Entrevista Gustavo, departamento en el Casco Histórico
25/10/2017	Entrevista María, casa en el barrio La Bota
25/10/2017	Entrevista Milagros, Escuela waldorf B

Observaciones y participación en actividades

24/4/2014	Capacitación Transformación e Integración
10/6/2014	Entrevista con el equipo de Inti Huara. Participación en la jornada de trabajo.
12/6/2014	Participación de grupo de lectura y jornada de trabajo en Inti Huara.
4/9/2014	Jornada de trabajo en Inti Huara. Práctica de euritmia.

11/9/2014	Jornada de trabajo en Inti Huara. Participación de terapia biográfica grupal sobre la relación y las “heridas” vinculadas al dinero.
16/9/2014	Participación de facilitación y de jornada de trabajo en Inti Huara.
30/9/2014	Participación de jornada de trabajo en Inti Huara.
7/10/2014	Jornada de trabajo en Inti Huara. Participación de grupo de lectura de “Dinero para un mundo mejor”.
21/10/2014	Participación de grupo de lectura de “Dinero para un mundo mejor”.
25/11/2014	Participación de facilitación y de jornada de trabajo en Inti Huara
4/12/2014	Participación de facilitación y de jornada de trabajo en Inti Huara.
11/12/2014	Participación de facilitación y de jornada de trabajo en Inti Huara.
17/3/2016	Participación de jornada de trabajo en Inti Huara.
31/03/2016	Participación de jornada de trabajo en Inti Huara.
7/4/2016	Taller de kabalah aplicada organizado por Gustavo en el Paseo Mendoza.
9/4/2016	Taller de pedagogía waldorf
14/4/2016	Participación de taller de consultoría colaborativa en Inti Huara.
21/4/2016	Participación de jornada de trabajo en Inti Huara
14/5/2016	Taller de pedagogía waldorf. Visita a la Feria de Usados.
25/5/2016	Participación de taller de consultoría colaborativa en Inti Huara.
28/5/2016	Taller de pedagogía waldorf.
11/6/2016	Taller de pedagogía waldorf.
16/06/2016	Participación de taller de consultoría colaborativa en Inti Huara.
25/06/2016	Asistencia a la Fogata de San Juan.
7/7/2016	Participación de taller de consultoría colaborativa en Inti Huara.
9/7/2016	Taller de pedagogía waldorf
27/8/2016	Taller de pedagogía waldorf
1/9/2016	Participación de jornada de trabajo en Inti Huara
8/9/2016	Participación de taller de consultoría colaborativa en Inti Huara
10/9/2016	Taller de pedagogía waldorf
23/9/2016	Visita a Escuela waldorf A, participación de una jornada de trabajo de Vanesa.
9/3/2017	Visita a Escuela waldorf C
30/3/2017	Clase de yoga con Florencia
20/4/2017	Clase de yoga con Florencia
28/4/2017	Clase de yoga con Florencia

29/4/2017	Participación de jornada en jardín maternal waldorf
20/5/2017	Participación de jornada en jardín maternal waldorf
24/10/2017	Participación de jornada en jardín maternal waldorf
25/20/2017	Participación de jornada en jardín maternal waldorf