

CUERPOS DE ENERGÍA: FORMAS ALTERNATIVAS DE SER-EN-EL-MUNDO

AGUSTINA GRACIA
CONICET- UNIV. DE MORÓN

R E S U M E N

A PARTIR DE UN ABORDAJE ETNOGRÁFICO, EL PRESENTE ESCRITO EXPLORA CÓMO CONSTRUYEN Y EXPERIMENTAN SUS CUERPOS LOS MIEMBROS DE UN MOVIMIENTO ESPIRITUAL NEW AGE¹ CONOCIDO CON EL NOMBRE DE LLAVE MARIANA (LLM). A SU VEZ, SE DEDICA A DESCRIBIR DENSAMENTE LOS RITUALES QUE PONEN EN PRÁCTICA PARA LUEGO, ABREVIANDO FUNDAMENTALMENTE EN LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA, ANALIZAR EL MODO EN EL QUE ESTOS MOLDEAN Y TRANSFORMAN SUS FORMAS DE AUTOPERCEPCIÓN, DE EXPERIENCIA Y REPRESENTACIÓN DE OTROS Y EL ENTORNO. POR ÚLTIMO, REFLEXIONA SOBRE LAS IMPLICANCIAS QUE ESTA PRÁCTICA ESPIRITUAL POSEE EN RELACIÓN A LA BÚSQUEDA Y CONSOLIDACIÓN DE MODOS ALTERNATIVOS DE SER-EN-EL-MUNDO.

PALABRAS CLAVE

CUERPO, ESPIRITUALIDAD, NUEVA ERA, RITUAL.

INTRODUCCIÓN

Los movimientos espirituales de la Nueva Era, cuya presencia y expansión se han consolidado crecientemente en las últimas décadas, se caracterizan por proponer formas singulares de concebir, tratar, transformar, cuidar, sanar y atender a las personas. Dichos significados y prácticas se montan sobre regímenes corporales y subjetivos específicos. A pesar de evidenciar

rasgos transversales que pueden hallarse en sus distintas manifestaciones. Dentro de esos rasgos comunes podemos señalar: la importancia que se le otorga a la noción de energía, una concepción holística del ser que anuda lo emocional, lo mental y lo corporal y, por último, el imperativo de domesticar, controlar, armonizar y equilibrar dicho ser. Por lo tanto, cada práctica new age puede ser pensada como una vía posible para efectuar procesos de transformación del cuerpo y el alma.

¹La expresión "New Age" aparecerá en mayúsculas cuando cumpla la función de sustantivo y en minúscula al utilizarse como adjetivo. El mismo criterio será aplicado al término "Nueva Era".

En este trabajo pretendemos dar cuenta de la noción nativa de cuerpo dentro de un movimiento² espiritual conocido con el nombre de “Meditación de la Llave Mariana” o “Llave Mariana”, cuya propuesta consiste en una serie de técnicas—que en este contexto entendemos como rituales performáticos³—de meditación y transmisión de energías orientadas hacia la “sanación”⁴, la “elevación espiritual” y la recuperación del bienestar en un sentido integral.

Con este propósito, nos interrogamos, ¿en qué medida dichos rituales, que pueden tener lugar en medios presenciales o virtuales, pueden leerse en tanto performances que articulan formas particulares de ser-en-el-mundo (Merleau-Ponty 1993) y plantean posibles transformaciones ontológicas? ¿Qué posicionamientos son habilitados a partir de la experiencia de dichas prácticas? ¿Cómo pueden reconocerse, en estos procesos, mecanismos ya sean de reproducción o resistencia a un orden normativo vigente que tracciona las “maneras de hacer” (Cabrera 2014:187) hacia un ideal de sujeto exitoso, eficiente, productivo, atlético y bello, en última instancia, hacia un sujeto volcado a su dimensión material? Lo material será tomado aquí como contraparte de la dimensión espiritual a la que se encuentran orientados los rituales analizados en el escrito.

La metodología que aplicamos en este caso es la de una etnografía combinada que reúne instancias de observación participante—realizadas durante las iniciaciones del grupo— y entrevistas en profundidad con técnicas de la netnografía o etnografía digital (Di Prospero y Daza Prado 2019; Hine 2000; Kozinets 2010; Miller y Slater 2000). Este abordaje nos permitió seguir a nuestros practicantes en sus actividades y experiencias, naturalmente imbricadas, en línea y fuera

de línea. En función del carácter socialmente transversal del movimiento, las observaciones presenciales fueron realizadas en barrios de la Capital Federal marcados por una población de ingresos medios y en localidades periféricas del Gran Buenos Aires en las que se reunía un auditorio más identificado con consumos, usos y “*habitus*” ligados a los sectores populares (Bourdieu 2000: 84).

ABORDANDO RITUALES EN LA LLM

- La LLM es un grupo heterodoxo cuya propuesta puede ser ubicada en los márgenes del campo religioso en Argentina (Bourdieu 2009). Dicha definición se apoya en las elaboraciones de Pablo Wright y César Ceriani Cernadas (2011), quienes entienden como heterodoxias socio-religiosas a aquellos grupos que tienen lugar en las zonas periféricas del campo religioso nacional dominado por el catolicismo. De acuerdo con los autores, estos grupos plantean ideales utópicos que funcionan como relecturas críticas de la modernidad (Wright y Ceriani 2018) que, en nuestro caso de estudio, se expresan en una intención de transformación cósmica y humana a través de la acción de la energía. Este grupo, que hemos caracterizado como heterodoxo, también puede ser pensado—desde la perspectiva de Raymond Williams (2000)— como una forma alternativa de la cultura en tanto iniciativa y contribución que, si bien se encuentra vinculada a lo hegemónico y sometida a sus límites y presiones, no

² El término “movimiento” se utilizará como categoría abarcativa que engloba agencias e identidades y refiere a la totalidad de los actores y colectivos que intervienen en el universo de la LLM—tanto en un plano presencial como virtual— dando cuenta del carácter discontinuo y fragmentario de estos colectivos, en los que se advierte un permanente devenir marcado por el surgimiento, la reconfiguración y la disolución de grupos.

³ Entendemos estas prácticas como rituales performáticos en tanto proponen una serie de usos particulares del cuerpo (actuaciones) y, siguiendo una definición de Silvia Citro, debido a la “peculiar intensidad del mundo que allí es percibido-vivenciado” (2014:9).

⁴ Los términos y las frases que hemos recogido durante nuestro trabajo de campo aparecerán entre comillas para marcarlas como expresiones nativas.

deja de constituirse como una ruptura capaz de evidenciar ciertos elementos independientes y originales⁵.

- El origen histórico de la LLM se ubica en la provincia de Buenos Aires en el año 2002 a partir de una revelación ocurrida dentro de un grupo de practicantes new age. Conformada por mensajes proféticos pero también por una serie de indicaciones precisas sobre la implementación de una técnica energética, dicha revelación –supuestamente enviada por la Virgen María– constituye la doctrina completa del movimiento. A pesar de retomar la figura de María como símbolo de femineidad, amor y maternidad, la enseñanza se autodefine explícitamente como no religiosa y no católica, e incluso deja entrever un posicionamiento crítico hacia el clero y la institucionalidad de dicha religión. Debido a esta particular reapropiación, suelen incorporarse nuevos nombres para designar a María entre los que podemos mencionar: “Madre María”, “Madre universal” o “Madre cósmica”, todos ellos expresan un desplazamiento semántico que se acerca al campo simbólico de lo espiritual tomando distancia de lo tradicionalmente religioso⁶.
- En los mensajes que le dan origen se detallan una serie de ejercicios de respiración y visualización que se encuentran orientados hacia la “potenciación” de

distintos chakras, hacia la “acumulación de energía” a través de la meditación y hacia la aplicación de “tratamientos energéticos” con fines terapéuticos. Las instancias rituales a través de las que se transmite esta enseñanza consisten en iniciaciones que se realizan de manera presencial o a través de salas de videoconferencia en las que se despliegan encuentros virtuales. Los instructores (también llamados “facilitadores”) que lideran esta clase de eventos son aquellos practicantes que han logrado avanzar a través de una serie de niveles dentro de esta enseñanza y se dedican a darla a conocer de manera gratuita. Su organización laxa y descentralizada, tiene como consecuencia que nuevos grupos se conformen de manera constante –pudiendo disolverse o consolidarse en cuestión de meses– en una dinámica similar a la de un rizoma⁷ (Deleuze y Guattari 1980). En la última década la LLM ha mostrado una creciente presencia en varias plataformas digitales utilizándolas para su difusión y práctica. Las posibilidades que habilitaron dichos medios –especialmente la red social Facebook– han tenido una fuerte incidencia en el proceso de transnacionalización del movimiento que encontró puntos de destino y anclaje en Uruguay, México, España y Alemania dando lugar a una red transnacional de practicantes e instructores.

⁵ Tomamos el concepto de “hegemonía” de la perspectiva de Williams quien, retomando el concepto de hegemonía cultural de Antonio Gramsci, establece que la misma: “constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo” (2000:131).

⁶ El campo simbólico que corresponde a la espiritualidad refiere en este contexto a modos de creer y vivenciar lo sagrado que se establecen como alternativos a las formas religiosas hegemónicas. Se trata de un campo difusamente definido, caracterizado por su gran heterogeneidad, una ponderación positiva de la individualidad, la interioridad y la autonomía, y el rechazo a la autoridad y las jerarquías externas que se asocian a la religión institucionalizada. Para una problematización de las categorías “espiritualidad” y “religión” ver: Ceriani (2013), Frigerio (2016), Viotti y Semán (2015) y Wright (2018).

⁷ El rizoma es un modelo descriptivo –acuñado en el ámbito de la filosofía– en el que el desarrollo de cualquiera de sus elementos puede afectar el de otro, esta cadena de incidencias no responde una jerarquía ni a un ordenamiento previo por lo que se trata de un modelo carente de centro. Así, y dado que no obedece a ningún modelo estructural o generativo, su desarrollo puede verse interrumpido y continuado en cualquiera de sus partes (Deleuze y Guattari 1980).

LAS INICIACIONES

Generalmente, los encuentros iniciáticos se organizan en días sábados y domingos. La decisión de realizar una instancia de este tipo depende de la cantidad de interesados que se haya logrado reunir y de la disponibilidad de algún instructor que pueda movilizarse hasta el lugar en el que se llevará a cabo. La sede del evento obedece a una lógica rotativa debido a que no existe templo ni ningún espacio físico destinado específicamente a esta práctica ni a ninguna actividad de la LLM. Este hecho guarda un fuerte vínculo con el carácter desinstitucionalizado del movimiento y con la importancia que se le otorga a su aspecto energético distanciándose de los cultos que se apoyan en elementos más estables como pueden ser: templos, lugares sagrados de peregrinación, días y horarios de reunión fijos, entre otros. Por contraposición, en la LLM encontramos que el *locus* de lo sagrado descansa fundamentalmente en la relación entre el *self*, la energía y la figura de María.

Estas reuniones se realizan en centros holísticos⁸ o espacios domésticos que son cotidianamente destinados a fines ordinarios. No obstante, durante estos momentos, se activa en ellos un espacio y tiempo sagrado aunque esto no implique una ruptura total con el devenir cotidiano. Lo que resulta relevante aquí, son los modos de “hacer sagrado”, de inscribir personas, lugares y objetos en esta “textura diferencial del mundo habitado” (Martin, 2007:77). En nuestro caso, existen marcas e indicios especiales que denotan estos modos de inscripción. Siguiendo a Birgit Meyer (2018) reparamos en las formas materiales —espacios, cuerpos, sonidos y objetos— en las que estas creencias y representaciones inevitablemente se expresan.

El momento de ingresar a una iniciación suele estar acompañado por el humear de un sahumero, por la presencia de imágenes cargadas de significación —como estampitas de María,

representaciones de Buda o mandalas— junto al sonido de una música relajante que “viste” el espacio para la ocasión. Dichas marcas guían a los recién llegados a nuevas maneras de habitar ese espacio, ya sea sacándose los zapatos, sentándose en el piso, hablando en voz baja o directamente permaneciendo en silencio. Si bien este pasaje del exterior al interior no se da de modo abrupto, ni existen reglas estrictas que se deban cumplir, su sacralidad es también “performada” en y a través de los cuerpos de instructores y novatos marcando un corte en el tiempo. El comienzo del ritual iniciático inaugura un momento en el que se dejan de utilizar los teléfonos celulares y la comunicación entre pares también es escasa, se crea una atmósfera en la que la atención se dirige hacia la interioridad y a la conexión con lo numinoso (Otto 2001).

En estas reuniones, los grupos poseen entre diez y cincuenta integrantes, en su mayoría mujeres. Gran parte de ellas, han tomado conocimiento de la LLM por medio de amigas o conocidas que ya han pasado por la experiencia iniciática y les han realizado “tratamientos” demostrándoles la eficacia de la técnica. Desde el comienzo del encuentro, las participantes se disponen en círculo, sentadas en sillas o en el piso apoyadas en almohadones, mientras que la instructora suele ubicarse cerca de una pequeña mesa armada para la ocasión con imágenes de la Virgen María, imágenes del símbolo de la LLM, un cuadernillo con los mensajes revelados y un parlante que utilizará para musicalizar el momento de la meditación. Además de las explicaciones referidas a la historia y cosmología del movimiento, la función más importante que se lleva a cabo en el primer encuentro del curso es la “potenciación de chakras”. Se trata de una operación que supone reactivar los chakras a través de envíos de energía. Este ritual es imprescindible para que los aprendices puedan comenzar a canalizar la energía divina de “la Lla-

⁸ Los centros holísticos son lugares abiertos al público dedicados a la enseñanza y práctica de una gran variedad de disciplinas new age en los que, generalmente, sus distintas salas o consultorios se rentan de manera eventual.

ve” y aplicar los distintos “tratamientos” aprendidos estos días. También supone contrarrestar un estado de “bloqueo energético” que se debería a la acción de la cultura y al proceso de socialización. Dentro de este universo de sentidos, dicho estado de oclusión se considera normal para cualquier adulto que no haya comenzado un proceso de “desbloqueo” o un “despertar espiritual”, mientras que los niños son concebidos como seres más permeables a la energía y portadores naturales de chakras activos y abiertos.

Para llevar a cabo la potenciación de chakras las asistentes se colocan de pie, formando un círculo y apoyan las manos sobre sus chakras a medida que se los va potenciando en cada paso del ritual. Antes de comenzar, la instructora o alguna asistente ya iniciada corrobora que las aprendices tengan las manos colocadas en la posición correcta —los dedos extendidos y en contacto con la zona en cuestión pero sin hacer presión sobre esta área para permitir el fluir de la energía— y los ojos abiertos. En este punto los aprendices suelen adquirir una posición erguida, respetar un absoluto silencio y realizar respiraciones más profundas, sonoras y lentas —aunque no hay indicaciones explícitas que así lo exijan—.

Una vez que todos se disponen en la posición correcta, la instructora realiza tres “respiraciones profundas y conscientes” (que en los mensajes revelados se abrevian con la sigla RPC) que constituyen parte del protocolo con el que comienza cada ritual en la LLM y tienen como finalidad activar el contacto con la energía. Luego, visualiza la irradiación energética que baja a través de su chakra 7 (ubicado en la coronilla) hacia las novatas durante un minuto mientras controla el paso del tiempo con un reloj. La experiencia de este ritual, suele ser descrita por los aprendices como una experiencia marcada por sensaciones de calor y tranquilidad, por haber sentido la energía “circulando en el cuerpo”.

En el caso de las iniciaciones virtuales⁹, la plataforma que suele utilizarse permite que la instructora comparta la pantalla durante el evento y es a través de este medio que se hacen presentes los elementos estéticos que marcan el encuentro. Música suave e imágenes que ilustran paisajes, rostros indígenas, mujeres embarazadas y distintas referencias a la naturaleza acompañan el ritual. También figuras de diosas hindúes, de la Madre Teresa y la Virgen María forman parte de la diversidad de elementos que evidencian el alto grado de eclecticismo propio de las espiritualidades new age. En este contexto, el ejercicio de ver —que los neófitos realizan simultánea y colectivamente— y las imágenes que se ponen en común cobran gran relevancia en su capacidad de evocar emociones y sentidos sagrados. La visión se despliega, entonces, como una de las formas en las que se corporizan estas formas particulares de ser-en-el-mundo. Como David Morgan (2012) ha notado, el mirar —en tanto acto corporizado— y la imagen construyen situaciones que llamamos sagradas y se imbrican profundamente en la conformación de comunidades afectivas que encarnan valores religiosos.

Desde un pequeño recuadro de la pantalla, la facilitadora explica preceptos básicos de la LLM empezando por algunas consideraciones en relación a la energía y el cuerpo:

Ambas energías, femenina y masculina, se unifican en la energía neutra que circula por el meridiano central, ubicado en la columna vertebral donde están nuestros chakras. En este sistema de 9 chakras es donde se asimila la energía universal, cuando hay un desequilibrio emocional en la persona lo que sucede es que disminuye la capacidad de captación natural de la energía produciéndose un estancamiento energético entonces los chakras se alentan (*sic*) y producen efec-

⁹ Las implicancias que ha tenido la virtualización de los rituales para la construcción y experiencia de la corporalidad dentro del movimiento ya ha sido trabajado en: Gracia (2019).

tos negativos en el cuerpo. Esta deficiencia energética en los chakras es uno de los mayores motivos de gestación de enfermedades, con la meditación de la LLM se consigue armonizar nuestras emociones y se aquietan nuestros pensamientos (...). Como todos sabemos somos espíritus viviendo experiencias humanas y para desarrollar nuestro proceso, además de un cuerpo físico necesitamos otros cuerpos, como el vital, el emocional, el astral, el álmico hasta llegar al cuerpo del yo superior. Estos cuerpos están en otras dimensiones pero se interrelacionan todos entre sí a través del chakra 4 y será justamente a través de este chakra, en esta enseñanza, donde les hacemos el diagnóstico [en referencia a otro ritual, el “diagnóstico energético”¹⁰]. A través de él, vamos a sentir distintas sensaciones, vamos a captar el estado mental, emocional y vital de la persona.

Como vemos, los rituales ponen en juego una noción *emic* de cuerpo múltiple y holístico en la que se destaca su carácter energético. En función de esto, advertimos que esta enseñanza espiritual se propone —como indicarían Silvia Citro (Citro, Aschieri, y Mennelli 2011) o Rodolfo Puglisi (2016)— como una forma alternativa a la forma hegemónica de habitar el mundo en Occidente. Con esto nos referimos a la visión dualista occidental que escinde el cuerpo material de la mente/espíritu inmaterial y ha dado lugar a imaginarios que entienden el cuerpo como máquina, más como algo que se tiene que como algo que se es (Le Breton, 2002). Para los practicantes de la LLM, el cuerpo integra aspectos emocionales, mentales y biológicos y se trata de una entidad multidimensional cuya ontología abarca distintos

planos que presentan continuidades entre sí. Asimismo, su importancia radica en su capacidad para emitir y recibir energía del entorno. De esta manera, los individuos no se conciben como cuerpos discretos y aislados sino inscritos en tramas más amplias que implican al entorno social y natural. Tal como sucede en los modelos orientalistas sobre el cuerpo, aquí persona y cosmos se plantean como imbricados dando lugar a un modelo holístico que tensiona el dualismo occidental (Puglisi, 2014).

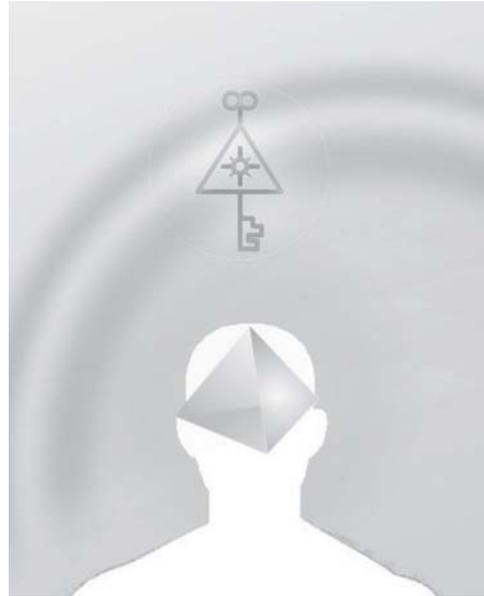
Paradójicamente, desde un punto de vista discursivo, el énfasis que estos practicantes colocan en la dimensión espiritual, los lleva a adoptar caracterizaciones que separan los aspectos materiales y espirituales, desacreditando los primeros y ponderando positivamente los segundos. Esto se evidencia a través de una serie de metáforas y términos que utilizan para referirse al cuerpo material. En múltiples ocasiones, durante nuestro trabajo de campo, hemos oído a estos practicantes decir que lo que comúnmente entendemos como cuerpo no es más que “un envase, una cápsula, un disfraz”. Incluso, una instructora de renombre dentro del grupo, definió al cuerpo como “un traje de astronauta que nos prestan para que nuestro espíritu haga una experiencia humana en este mundo”. Manifestando un posicionamiento similar, que da cuenta de este ordenamiento jerárquico entre lo corporal y lo espiritual, otra practicante mencionó haber pasado de ocuparse “del cuidado del cuerpo al cuidado del alma”. Este cambio que implicó, en sus propios términos, el inicio de su “camino espiritual” tuvo como consecuencia haber abandonado su constante preocupación por su aspecto físico (especialmente por adelgazar) y su actividad como esteticista (ya que atendía un consultorio dedicado a estos fines) para comenzar a “ayudar a otras personas a sanar interiormente”.

¹⁰ Para una descripción detallada de este ritual ver: Gracia (2018).

Así, estos testimonios evidencian una subvaloración de los aspectos materiales —a los que también refieren como aspectos “burdos”¹¹— en pos de poner en valor los aspectos intangibles que conceptualizan y perciben como espirituales y energéticos. Entendemos que esta jerarquización implica una serie de cuestionamientos al modelo hegemónico que, como indicamos en la introducción, ordena dispositivos de transformación y cuidados del cuerpo orientados a la producción de una estética y al mantenimiento —o recuperación— de la juventud. En suma, vale decir que la inmersión en estas prácticas y la incorporación de estas creencias colaboran a la ruptura con ciertos estereotipos normalizantes de belleza.

La meditación

Durante la iniciación se realiza por primera vez la “meditación de la LLM” que pasará a formar parte de la actividad cotidiana de todo practicante. El ritual se apoya en un ejercicio estrictamente pautado que debe iniciarse a través de tres “RPC” (respiraciones profundas y conscientes). A continuación, se visualiza una pirámide uniendo puntos imaginarios que se ubican en la cabeza del practicante. Una vez prefigurada esta imagen, se supone que la misma debe “llenarse” con todas las virtudes personales de aquel que la visualiza, así es que se da comienzo a un discurso interior en el que enumera mentalmente las diferentes virtudes y buenas intenciones que envía a la pirámide. A su vez, sobre ella debe imaginarse el símbolo de la LLM que ha sido revelado como parte de la enseñanza y se considera el catalizador de esta energía.



*Ilustración de la visualización de la pirámide y el símbolo de la LLM*¹²

Luego de esto, los iniciados solo deben concentrarse en respirar normalmente y “sentir la energía”. Durante los 10 minutos que dura la práctica, toman una posición cómoda, sentados con la espalda erguida y colocan las manos sobre las rodillas en una postura de descanso. La particularidad que tiene la meditación en este contexto es que se realiza en forma grupal. Este es el único ritual en el que se debe mantener los ojos cerrados, activando modos de “estar con otros” a partir de interacciones que pasan por el sonido, el movimiento y, desde la perspectiva emic, por la energía que fluye entre los cuerpos.

Teniendo en cuenta la perspectiva fenomenológica que Thomas Csordas denominó *embodiment* (1990) —para la que el cuerpo es sustrato existencial de la cultura y el sujeto—, cabe plantear que lo que se activa en este contexto son “modos somáticos de

¹¹ Esta expresión se utiliza como referencia a aspectos corporales y materiales por contraposición al término “sutil” que se emplea para designar elementos energéticos y espirituales.

¹² Imagen ilustrativa confeccionada por Alejo Palleres, fundador y facilitador de la Meditación de la Llave Mariana modalidad online.

atención” (1993), formas culturalmente moldeadas de prestar atención al cuerpo y con el cuerpo al medio circundante, en donde la presencia corporizada de otros cobra gran relevancia. Autores como Carini y Puglisi han notado esta lectura preobjetiva del entorno en contextos rituales similares, para el budismo zen (Carini 2009) o la “Meditación en la luz” en el culto a Sai Baba (Puglisi 2009).

Continuando con la meditación, sabemos que este ejercicio debe repetirse durante 40 días de corrido, para concluir así un proceso de acumulación de energía y de “plasmado” de la pirámide que, luego de este período, se va a empezar a considerar como ya “instalada” y no deberá volver a formarse. La posibilidad de armar y llenar una forma geométrica imaginada a través de intenciones expresadas en palabras que luego serán directamente integradas en el practicante –junto a una condición previa imprescindible para ello, que es haber recibido la potenciación de chakras– nos puede permitir pensar en las transformaciones de régimen ontológico que señalaba Mircea Eliade (1976) para los neófitos. En nuestro caso dicha transformación no implica solo un cambio de status de no iniciado a iniciado sino que estos procesos de “trabajo energético” generan una nueva concepción del cuerpo (y la persona) que se lograría a partir de la incorporación de “energía mariana”.

Durante este ejercicio el ideal que se plantea es el de llegar a un equilibrio intentando “encontrarse consigo mismo”, y estar presente, centrado en el aquí y el ahora. En el caso de la primera meditación que se realiza durante la iniciación, luego de impartir las indicaciones rituales básicas –respiraciones y visualizaciones– el momento se musicaliza con una versión lírica del Ave María para ayudar al clima de con-

centración de los iniciados. Es curioso que este detalle no se encuentra indicado en los mensajes revelados ni en ningún lineamiento oficial pero ha sido transmitido por algunas instructoras llegando a popularizarse bastante. En este contexto la música cobra una relevancia particular en virtud de su cualidad como evocadora y generadora de ciertas emociones que acompañan el momento ritual¹³. A lo largo de la meditación, además de la música, se pueden percibir movimientos y sonidos leves. Su intensidad emotiva suele provocar sollozos o incluso llantos intensos. Al finalizar el tiempo estipulado de meditación, la instructora pregunta a cada uno cómo se sintió durante el proceso y los invita a compartir la experiencia con el grupo.

En estos testimonios, los practicantes generalmente expresan haberse sentido conmovidos, en un profundo estado de paz y bienestar. Junto a esto, mencionan haber percibido sonidos o sensaciones de diversa índole. Entre ellos son recurrentes: el tintineo de campanas o cascabeles y la aparición de aromas florales que recuerdan a rosas o jazmines. En varios casos se habla de haber experimentado la sensación de recibir una caricia en el rostro o de haber sido suavemente rozados por una pluma. En cuanto a las visiones se menciona haber tenido la impresión de ver ciertos colores como dorados y lilas, rayos de luz o haber percibido imágenes concretas de distintas temáticas como es el caso la silueta de una mujer, rostros angelicales o la figura de la Virgen. Con todo, podemos señalar que esta serie de percepciones que ponen en juego la totalidad de los sentidos –que Meyer (2018) definiría como una estética¹⁴– se disponen para construir un momento de especial conexión con lo sagrado,

¹³ En “Lo crudo y lo cocido”, Lévi-Strauss ya señalaba los efectos que la experiencia de la música podía provocar tanto en el “caudal emocional” como en la naturaleza de los pensamientos, impactando incluso en un plano fisiológico (Lévi-Strauss 1986:36). En esta dirección y retomando dicha perspectiva, Citro acuña el concepto de “irrupción sensorio emotiva” para dar cuenta del efecto que la música puede implicar al nivel de las sensaciones corporales y las emociones en contextos rituales (Citro 2014:5).

¹⁴ Meyer (2018) toma el término “estética” en su sentido aristotélico (aisthesis) para designar a la relación de nuestros sentidos con el mundo que habitamos y, al mismo tiempo, como una constelación específica de sensaciones en conjunto. Así es que el término refiere a la experiencia sensorial total del mundo y del conocimiento sobre él.

una experiencia de carácter extraordinario que se construye a través de los sentidos y en sensaciones corporales.

Teniendo en cuenta que su práctica supone alcanzar un estado de mayor plenitud y la eliminación de malestares orgánicos o psicológicos, creemos que las operaciones desplegadas por los practicantes durante estos rituales podrían ser observadas a la luz del concepto foucaultiano de “tecnologías del yo” definido como ejercicios que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault 2008:48).

Sin embargo, consideramos más adecuado incorporar una adaptación del mencionado concepto elaborado por Messineo y Wright quienes proponen la categoría de “tecnologías del ser” para señalar procesos que abarcan un campo más amplio que el del yo, “procesos tanto intrapsíquicos como extrapsíquicos, individuales y sociales, que se aplican más y permiten entender mejor, el modo en que los grupos esotéricos –o cualquier grupo religioso– moldea los cuerpos y almas de sus miembros” (Wright y Messineo 2013:32). Dicho concepto capta de manera más precisa la dimensión intersubjetiva y los vínculos que los rituales aquí analizados promueven entre practicantes y, a la vez, puede poner en evidencia las relaciones entre agentes humanos y no humanos como son, en este caso, la Virgen María y la energía. En rigor, es el caudal de energía enviado por María el que se supone que lleva a sus receptores a un proceso de elevación espiritual y, en función de esto, no podríamos reducirlas únicamente a formas en las que los individuos actúan sobre sí mismos o cuidan de sí mismos como indicaría Foucault. Ya sea que se realice en forma grupal o individual, se trata de un ejercicio que abarca

siempre más de un agente e implica aspectos corporales y espirituales.

LOS TRATAMIENTOS ENERGÉTICOS

Tanto la iniciación –con la correspondiente potenciación de chakras– como el proceso acumulativo que se da durante los 40 días de meditación se realizan con el propósito de hacer “tratamientos” con fines terapéuticos, de resolución de conflictos y de protección. Estos, pueden llevarse a cabo de manera presencial, realizando una serie de visualizaciones y aplicando energía mariana a quien lo requiera a través de una imposición de manos. También, se ejecutan “a distancia” a partir de pedidos que suelen compartirse a través de grupos de Facebook o WhatsApp, en los que alguna practicante pone en común el nombre completo y fecha de nacimiento de una persona que le haya solicitado ayuda o asistencia energética. En estos casos, generalmente se confeccionan listas con los datos personales mencionados que funcionan como coordenadas energéticas a fin de que el tratamiento sea correctamente direccionado.

Al momento de llevar a cabo un tratamiento, cada practicante comienza por conectarse con la energía a través de la respiración para luego concentrarse en la persona o la causa a la que está enviando esta intención. También es posible que se le envíe a países o zonas que están sufriendo alguna catástrofe social o natural con el objetivo de ayudar a mejorar la situación. Como se considera muy potente, existen tiempos máximos estipulados para la realización de cada tratamiento a fin de evitar una “sobrecarga” de energía y posible daño.

Como anticipamos, estos rituales persiguen distintos objetivos que pueden ir desde aprobar un examen, resolver problemas económicos hasta armonizar una pareja, una familia o un país que se encuentre atravesando una crisis. También pueden realizarse para pasar exitosamente una operación, una enfermedad o aliviar los daños de un terremoto.

En términos generales, podemos decir que se orientan a restaurar o promover el bienestar en sus receptores. Dicha categoría¹⁵ resulta especialmente útil en este contexto para expresar las continuidades entre exterioridad e interioridad; aspectos espirituales, psicológicos y físicos; fenómenos que ocurren a nivel individual pero también en una red de vínculos. En este sentido, vale decir que la búsqueda de respuestas terapéuticas por parte de personas que, en nuestro caso, se autodefinen como “espirituales” se orienta hacia la recuperación o experimentación del bienestar marcando trayectorias de exploración en terapias alternativas y new age que apuntan a la sanación priorizando los aspectos interiores y emocionales.

Algunos practicantes comparten su experiencia en el uso de los tratamientos a partir de testimonios que plasman en distintas redes sociales. Si bien presentan temáticas diversas, siguen formatos del siguiente tipo:

“Hermanos, el 15 de septiembre solicité a través de lista de tratamientos la activación de la llave para mi hermana, para que se abra su camino y consiga trabajo. Hoy me avisó que ya se encuentra trabajando. Quiero primero darle las gracias a nuestra amada Madre María, quien nos ha dado esta bendecida herramienta y a todos los hermanos que se unen en los tratamientos”.

“Hermosa familia, quería contarles que realicé tratamiento a una niñita de un año que sufrió un golpe tras una caída y no tenía signos vitales. Se recuperó increíblemente y ahora se encuentra jugando junto a su madre. Los médicos dicen que es un milagro. La familia agradece todo lo realizado y agradecemos a nuestra madre por cubrirla con su manto sagrado¹⁶”.

La restauración del bienestar que logran los practicantes de la LLM, a partir de incorporar los rituales descritos, se apoya en medidas de “autocontención” (2018:105) que los convierten en agentes idóneos de moderación del sufrimiento propio pero también en agentes de cura que no se encuentran como espectadores pasivos ante el sufrimiento de otros (ya sean cercanos o lejanos) sino que se posicionan como actores capaces de echar a andar –individual y colectivamente– mecanismos de contención que moderan la incertidumbre y la angustia frente a diversas problemáticas generadoras de malestar. Los rituales suponen proveer a sus destinatarios de beneficios inmediatos pero también de efectos que actúan en el largo plazo, al punto de poder generar transformaciones radicales en el curso de sus vidas.

Si la LLM se les presenta como una alternativa atractiva se debe, justamente, a que su propuesta entra una clave holística que dialoga con senderos ya transitados por estos buscadores espirituales. Dicha propuesta, podría ser entendida como una opción por la “delicadeza” (Douglas, 1998:38), es decir, como un tratamiento “sutil” de personas y cuerpos que se apoya en encuentros interpersonales significativos en los que la escucha y la intención juegan roles claves en el éxito terapéutico. Esta tendencia a formas holísticas de alcanzar o recuperar el bienestar no constituye particularmente una novedad sino que es parte de un amplio proceso de instalación y consolidación de prácticas alternativas que incorporan la dimensión espiritual del que la LLM es parte.

¹⁵ La categoría de “bienestar” ha sido trabajada en una serie de estudios en Argentina para dar cuenta de diversas formas de rituales terapéuticos que apuntan a la curación y el mejoramiento del sí mismo en sentido amplio (Algranti y Gancedo 2015; Béliveau y Fernández 2018; del Río 2019; Saizar 2005; Saizar, Sarudiansky, y Korman 2013; Viotti 2010, 2017, 2018).

¹⁶ A fin de proteger la privacidad de nuestros interlocutores, en lugar de reproducir sus testimonios de manera literal hemos decidido incorporar ejemplos hipotéticos que condensan las características más frecuentes en los relatos analizados.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo nos hemos dedicado a describir densamente varios rituales practicados por los miembros del movimiento de la LLM con el fin de analizar cómo estas prácticas construyen corporalidades y subjetividades específicas. A su vez, hemos intentado rescatar la dimensión experiencial de estas “tecnologías espirituales” (Puglisi 2016: 202) que, siguiendo a Bizerril (2013), podríamos decir que instruyen y enseñan a sus protagonistas a habitar el mundo de una forma característica.

Los ejercicios rituales señalados, en los que sus protagonistas se orientan introspectivamente hacia la experiencia corporal de la respiración y el fluir de la energía, inscriben en ellos modos “sutiles” de autopercepción y percepción del entorno en función de su constitución espiritual. Lo que aquí ponen en juego son experiencias de un estado pre-objetivo del ser, que Merleau-Ponty definiría como ser-en-el-mundo, donde cuerpo y mundo se encuentran articulados y suscitan experiencias de orden pre-consciente¹⁷.

Para finalizar, nos interesa reconocer cómo las transformaciones que suponen la incorporación de este entramado de significados y prácticas pueden vehicular posicionamientos que se presenten como alternativos a los discursos y maneras hegemónicas de ser y de hacer. Por una parte, sostenemos que la ponderación positiva de la dimensión espiritual se monta sobre un desplazamiento de las cuestiones materiales que no solo abarcan la preocupación por la apariencia o los cuidados del cuerpo sino que también implican al modo de pensar la economía, el trabajo y el dinero.

Recientemente, una practicante compartía en su muro de la red social Facebook profundas reflexiones en relación a la meditación como un acto

de rebeldía “contra el sistema”. Desde su punto de vista, dedicarle un tiempo diario a un proceso espiritual de conocimiento y sanación interior resultaba una manera de contrarrestar los efectos de un “sistema que te quiere alienado, asustado, viviendo para trabajar y mirando televisión”. Si bien como analistas no necesariamente debemos coincidir con estas apreciaciones, a lo largo de nuestra inmersión en el campo, hemos notado que la opción por un “camino espiritual” para muchos de estos sujetos ha redundado en un posicionamiento crítico hacia ciertas narrativas dominantes en un contexto neoliberal o de capitalismo tardío. Por ejemplo, en varios casos estos practicantes se han visto movilizados a realizar cambios en su actividad laboral buscando alternativas, ya sea como cuentapropistas o formando espacios cooperativos dentro del circuito holístico que les permitan cierto grado de libertad, horarios flexibles y “hacer los que les gusta”. Oficiando como masajistas, terapeutas, consultores o revendedores de productos afines a la New Age han buscado el despliegue de una existencia en la que estas subjetividades espiritualizadas puedan tener lugar.

A su vez, hemos visto como el tránsito por la LLM y otros saberes que responden a lógicas similares han impactado —especialmente en el caso de las mujeres— en un aumento de la autoestima y procesos de empoderamiento que las han habilitado a romper con antiguos mandatos. Les han permitido abandonar trabajos en los que se sentían maltratadas, finalizar vínculos que ya no consideraban positivos para sus vidas —ya sea con familiares, amistades o parejas—, e introducirse en actividades que consideraban vedadas en función de marcos patriarcales de distribución de tareas entendidas como femeninas/ masculinas¹⁸. Debido a esto, sostenemos que los rituales de la LLM promueven en sus seguidores transformaciones en las maneras de

¹⁷ Este aspecto de las performances rituales y su papel transformativo ha sido analizado en profundidad por Puglisi (2009) siguiendo la línea de investigación de las teorías performáticas desarrolladas por académicos como Turner (1992) y Schechner (2000).

¹⁸ En una de nuestras entrevistas, Patricia —una psicóloga practicante— comentó que al iniciarse en la LLM tomó la confianza que necesitaba para aprender a manejar, ya que se sentía más protegida. Por su parte, Marider —que es instructora hace más de dos años— señaló que fue a partir de la necesidad de tener que brindar iniciaciones en diferentes lugares que comenzó a viajar sola, cuestión que anteriormente le resultaba impensable. También mencionó que introducirse en el mundo espiritual la había ayudado a sentirse mejor consigo misma y ser indiferente a las opiniones ajenas priorizando sus deseos.

ser y de hacer (Cabrera, 2017) que los llevan a autopercebirse como “seres extraordinarios que vibran en una alta frecuencia, son sutiles y espiritualmente elevados”.

Al marcar este carácter potencialmente emancipador no es nuestra intención desconocer que, en algunos aspectos, esta clase de saberes y prácticas puede contribuir —en tanto mecanismos adaptativos o normalizadores (Papalini 2006)— a conformar cuerpos y subjetividades que se alineen con los modos dominantes de existencia, sino que pretendemos reconocer su ambivalencia intrínseca. Es decir, su capacidad de acoger también líneas de fuga y posibilidades de subversión a un orden mayoritariamente regulado por valores materiales establecidos —como la primacía de la estética corporal y la alta valoración del éxito laboral y económico— que se expresan en formas de percepción y de acción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALGRANTI, M., y GANCEDO, M. (2015): “El bienestar en las periferias: sanación y sacralidad en dos religiones heterodoxas de la Ciudad de Buenos Aires”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 17(22):136–155.
- BÉLIVEAU, V. G., y FERNÁNDEZ, N. S. (2018): “Somos cuerpo, alma y espíritu”: Persona, enfermedad y procesos de sanación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo en Argentina. *Salud Colectiva*, 14(2): 161–177.
- BIZERRIL, J. (2013). “Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado”. *Nómadas*, (1): 181–195.
- BOURDIEU, P. (2000), *Cosas Dichas*. Buenos Aires, Gedisa.
- BOURDIEU, P. (2009): “Génesis y estructura del campo religioso”, en A. B. Gutiérrez y A. T. Martínez (Eds.), *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires, Biblos.
- CABRERA, P. (2014): “Propuesta teórico- metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica”, *Virajes*, 16(1):182–208.
- CABRERA, P. (2017). El estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. en P. Cabrera (Ed.), *Antropología de la subjetividad* (pp. 23–57). Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- CARINI, C. E. (2009): “La Estructuración del Cuerpo, La Experiencia y La Intersubjetividad en la Práctica del Budismo Zen Argentino”, *Religião e Sociedade*, 29(1): 62–94.
- CERIANI CERNADAS, C. (2013): “La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas”, *Revista Cultura y Religión*, VII(1): 10–29.
- CITRO, S. (2014): “Hacia una perspectiva interdisciplinaria sobre la eficacia ritual: corporalidad, emoción y goce”. En A. P. Oro y M. Tadvald (Eds.), *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidad*. Porto Alegre, CirKula.
- CITRO, S., ASCHIERI, P., y MENNELLI, Y. (2011): “El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial”. *Boletín de Antropología*, 25(42):102–128.
- CSORDAS, T. (1990): «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, 18(1): 5–47.
- CSORDAS, T. (1993): «Somatic modes of attention», *Cultural Anthropology*, 8(2):135–156.
- DEL RÍO, M. S. (2019): “Lo horrible también puede ser maravilloso”. *Bienestar en un centro comunitario y terapéutico de la Ciudad de Buenos Aires*. *Revista Mundaú*, 7:78–102.
- DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1980). “Introducción: rizoma”. En *Mil Mesetas* (pp. 9–31). Paris, Minuit.
- DI PRÓSPERO, C., y DAZA PRADO, D. (2019): “Etnografía (de lo) digital. Introducción al dossier”, *Etnografías Contemporáneas*, 5(9): 66–72.
- DOUGLAS, M. (1998). *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Gedisa, Barcelona.
- ELIADE, M. (1976), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2008), *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires, Paidós.
- FRIGERIO, A. (2016): “La ¿”nueva”? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de

- un concepto controvertido”, *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24):209–231.
- GRACIA, A. (2018): “Curación, cuerpo y emociones en la “Llave Mariana”: un abordaje antropológico”, *Religião e Sociedade*, 38(1):136–158.
- GRACIA, A. (2019): “Energías en línea: una exploración de los modos de sociabilidad virtual en el caso de la “Llave Mariana ””, *Paakat*, 9(17): 1–17.
- HINE, C. (2000), *Virtual ethnography*. London, Sage.
- KOZINETZ, R. V. (2010), *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. Los Angeles, Sage Publications.
- LE BRETON, D. (2002), *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1986), *Mitológicas: lo crudo y lo cocido I*. Mexico DF, Fondo de Cultura Económica.
- MARTIN, E. (2007), “Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina”. En M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Eds.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 61–86). Buenos Aires, Biblos.
- MENÉNDEZ, E. L. (2018): “Autoatención de los padecimientos y algunos imaginarios antropológicos”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (58): 104–113
- MERLEAU-PONTY, M. (1993), *Fenomenología de la percepción*. Madrid, Planeta Agostini.
- MEYER, B. (2018): “Como as coisas importam. Uma abordagem material da religião”, En E. Giumbelli, J. Rickli, y R. Toniol (Eds.), *Porto Alegre*, UFRGS editora.
- MILLER, D., y SLATER, D. (2000). *The Internet: An ethnographic approach*. Oxford, Berg.
- MORGAN, D. (2012), *The embodied eye. Religious visual culture and the social life of feeling* (Vol. 53). California, University of California Press.
- OTTO, R. (2001), *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza Editorial.
- PAPALINI, V. (2006): “La subjetividad disciplinada: de la contracultura a la autoayuda”. En V. Papalini (Ed.), *La comunicación como riesgo: cuerpo y subjetividad* (pp. 21–44). La Plata, Al margen.
- PUGLISI, R. (2009): “La meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: acceso corpóreo-experimental a dios”, *Religião e Sociedade*, 29(1):30–61.
- PUGLISI, R. (2014): “Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo”, *Cuadernos de Antropología Social*, (40):73–95.
- PUGLISI, R. (2016): “Los grupos sai baba y zendo betania en argentina. Globalización, técnicas corporales y modos alternativos de subjetivación en el contexto nacional contemporáneo”, *Astrolabio Nueva Época: Revista Digital Del Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Cultura y Sociedad*, (16): 192–219.
- SAIZAR, M. M. (2005): “Cuando el Dr. Usui meditó en el monte Kurama. Una aproximación al análisis del mito de origen del Reiki Usui en Buenos Aires (Argentina)”, *Mitológicas*, XX: 41–58.
- SAIZAR, M. M., SARUDIANSKY, M., y KORMAN, G. P. (2013): “Salud mental y nuevas complementariedades terapéuticas. La experiencia en dos hospitales públicos de Buenos Aires, Argentina”, *Psicología & Sociedade*, 25(2):451–460.
- SCHECHNER, R. (2000), *Performance. Teoría y Prácticas interculturales*. Buenos Aires, Libros del Rojas.
- SEMÁN, P., y VIOTTI, N. (2015): “«El paraíso está dentro de nosotros». La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. Nueva Sociedad, (260):81–94.
- TURNER, V. (1992), *The Anthropology of Performance*. New York, Paj Publications.
- VIOTTI, N. (2010): “El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires”, *Apuntes de Investigación Del CECYP*, 18: 39–68.
- VIOTTI, N. (2017): “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos”, *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 25(28): 167–183.
- VIOTTI, N. (2018). Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud Colectiva*, 14(2): 241–256.

- WILLIAMS, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona, Ediciones Península.
- WRIGHT, P., y CERIANI CERNADAS, C. (2011), "Modernidades periféricas y paradojas de la cultura: debates y agendas en la antropología de la religión". En M. Ceva y C. Touris (Eds.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur* (pp. 147–164). Buenos Aires, RELIG-AR.
- WRIGHT, P., y MESSINEO, M. C. (2013): "La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires". *Cultura & Religión*, VII(1):30–41.
- WRIGHT, P. (2018): "Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática". En J. C. Esquivel & V. Giménez Béliveau (Eds.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas* (pp. 253–265). Buenos Aires, CICCUS-ACSRM.