



Cultura social en movimiento: La nueva era en Buenos Aires

María Julia Carozzi*

RESUMEN

El presupuesto central de este trabajo es que la cultura social, entendida como el conjunto de representaciones cognitivas de los fenómenos sociales, es adquirida primariamente mediante la práctica. Postula, por lo tanto, una correspondencia entre la organización de situaciones de interacción dentro de una sociedad o grupo y las representaciones o esquemas culturales de las relaciones sociales que sus miembros sostienen. El artículo ilustra empíricamente uno de los mecanismos interaccionales mediante los cuales los movimientos -sociales, culturales o religiosos- imprimen modificaciones y diversificaciones a la cultura social. Este mecanismo consiste en la imposición de una clave transformadora, un sesgo común, a las situaciones que se organizan y representan verbal y dramáticamente en el seno de un grupo o una red de individuos. El análisis se realiza en base a datos obtenidos del movimiento de la Nueva Era en Buenos Aires, que ha logrado imponer entre buena parte de la generación de los *baby boomers* urbanos de occidente con altos niveles de educación formal, la concepción de que el cambio colectivo se produce como efecto de la transformación individual interior.

SUMMARY

The article is based on the assumption that social culture -understood here as the set of cognitive representations of social phenomena- is primarily

*Universidad Católica Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

acquired through practice. Consequently it expects that cultural cognitive schemes regarding social relations will be linked to the actual organization of interaction situations within a group. The work depicts one of the mechanisms allowing social, cultural and religious movements to modify and diversify social culture. This mechanism involves the systematic transformation of situations organized and portrayed within a network or group through the imposition of a common modifying key. Analysis is based on data about the New Age movement in Buenos Aires. This movement has transformed the social culture sustained by a considerable number of urban, educated, middle class baby boomers, leading them to conceive collective social change as a consequence of individual spiritual transformation.

De una manera general, el presente trabajo se aboca a examinar uno de los mecanismos interaccionales que posibilitan el cambio y la diversificación de la cultura social en contextos urbanos. Su presupuesto central es que la cultura social, entendida como el conjunto de representaciones cognitivas de los fenómenos sociales es adquirida mediante la práctica (Di Maggio 1997). Postula, por lo tanto, una correspondencia entre la organización habitual de situaciones de interacción dentro de un grupo y las representaciones o esquemas culturales de las relaciones sociales que sus miembros adquieren y sostienen (Goffman 1974, Strauss y Quinn 1997). De manera específica, el trabajo está dirigido a responder, en parte, a la pregunta acerca de cómo un movimiento como el de la Nueva Era, llega a imponer entre sus adherentes nuevas representaciones del cambio colectivo, diversificando la cultura social a tal punto que su explicación parece representar una instancia del desafío de "entender los aspectos cognitivos de eventos colectivos de envergadura en los cuales grandes números de personas rápidamente adoptan orientaciones que podrían haber parecido culturalmente ajenas a la mayoría de ellas muy poco tiempo antes" (DiMaggio 1997 : 280).

Sin ocultar cierto desconcierto, el sociólogo, ex-presidente de Students for a Democratic Society (SDS) y organizador de la primera demostración nacional norteamericana contra la guerra de Vietnam relata, en *The Sixties*, cómo a comienzos de la década del '70 las ideas del cambio interior se imponían entre los ex-militantes de las organizaciones estudiantiles y de izquierda: "No importa cómo se definiera el problema, la tarea era 'trabajar sobre sí mismo'. Si iba a venir una Nueva Era vendría -tenía que venir- de la purificación del *self* [...] En los comienzos de la década del '70 parecía que ningún hogar de un ex-activista estaba completo sin meditaciones, cartas de tarot, terapias de grupo, el Tao Te Ching, y los escritos de Alan Watts sobre el Zen, Fritz Perls sobre terapia gestáltica, Wilhelm Reich sobre la recuperación del cuerpo, Idries Shah sobre Sufismo, R.D. Laing sobre las verdades de la locura, el llamado de Baba Ram Dass a Estar Aquí Ahora, y sobre todo, las parábolas de Carlos Castaneda sobre las reacciones de un intelectual escéptico al shaman Yaqui Don Juan." (Gitlin 1993 : 425).

En la década del 80 igual desconcierto encontraba una fuente similar entre algunos ex-militantes de movimientos políticos en Buenos Aires. Contradiendo los supuestos que ellos mismos abrazaran en las décadas

inmediatamente anteriores y muchos de sus coetáneos continuaban abrazando, tanto en los principales centros urbanos de Estados Unidos, como en los de Europa, América y Australia, para los nuevos adherentes de "La Revolución de los Corazones"- para emplear la ilustrativa denominación que Miguel Grinberg diera a la New Age- el cambio hacia una estructura social más justa no sería sino un producto de la transformación individual. La transformación de la sociedad dejaba de representarse, para los habitantes urbanos y educados de clase media que participaban en el movimiento, como el resultado de la acción colectiva para pasar a concebirse como consecuencia de la transformación individual autónoma.

¿Cuáles son los mecanismos interaccionales que posibilitan este cambio y diversificación de la cultura social? Los estudiosos de movimientos sociales, particularmente McAdam (1996) y Tarrow (1984) basándose en una ampliación del concepto de marcos de movimientos que Snow y Benford (1992) adaptaran de Goffman (1974) ofrecen una posible respuesta a esta pregunta. Lo que estos estudiosos afirman es que para que surja, se imponga y reproduzca una nueva representación cultural de lo social lo que los miembros activos de un movimiento hacen es, en primer lugar, imponer una clave transformadora, un sesgo común o transformación sistemática, a las situaciones sociales que organizan y representan verbal y dramáticamente en el seno del movimiento. La segunda condición consiste en conectar estas situaciones y tornarlas lo suficientemente atractivas, en términos de la cultura vigente, como para que algunas personas -los adherentes potenciales- participen reiteradamente de las actividades del movimiento (Snow et al. 1986; Frigerio 1997). El resultado es que, quienes participan repetidamente de situaciones transformadas adquieren un nuevo esquema cultural, un nuevo conjunto de expectativas y disposiciones, un nuevo *habitus* (Bourdieu 1990), aunque situacionalmente específico, convirtiéndose a su vez en organizadores de nuevas situaciones transformadas por la misma clave. A su turno, otros en contacto con ellos participarán en forma reiterada de estas nuevas situaciones reproduciendo de tal modo las creencias prácticas del movimiento. Esta visión del cambio cultural, es coherente con el hallazgo cognitivo de que cuando una instancia se adapta en casi todas sus características a un esquema previo pero exhibe un elemento inconsistente con él, éste último se vuelve especialmente notorio y recordado (Strauss y Quinn 1997 : 98). En términos de cultura social, ello implica que cuando una situación social se adapta en

todo a un esquema habitual, pero un participante, o un grupo de ellos, exhibe una característica o comportamiento disonante, esta característica es especialmente percibida y recordada por los otros presentes. (Goffman 1963)

En otras palabras, para que una nueva variante de la cultura social se instale y reproduzca, no basta proclamarla, es necesario ponerla en práctica, emplearla para transformar situaciones sociales -tanto actuales como verbal y dramáticamente representadas- dentro de un grupo o una red de individuos. Esto es lo que tanto los movimientos sociales (Mc Adam 1996 ; Tarrow 1994) como los religiosos (Carozzi 1997c) parecen hacer en todas partes, creando de este modo la base experiencial para el surgimiento y reproducción de nuevas representaciones culturales de lo social. En palabras de Goffman : "si uno quiere lograr una vulnerabilidad en el mundo, especialmente el mundo cotidiano, veamos como una actividad puede ser puesta en clave y luego creemos esa clave. Desde aquí uno puede apreciar que para transformar una actividad debe encontrarse una manera de alterarla sistemáticamente pieza por pieza. Y para hacerlo lo que se necesita es una infraestructura de algún tipo, esto es, un patrón de la actividad, una fórmula estructural que se repita en la actividad. Una vez que este diseño repetido es hallado, algo de él se puede cambiar o alterar y, cuando se lo logra, tendrá un efecto generador, transformando sistemáticamente todas las instancias de la clase e, incidentalmente, socavando el sentido anterior de los actos". (Goffman : 1974, 493). Como veremos, esta clave, esta transformación sistemática en un sentido determinado que puede dar origen a un cambio en la cultura social (Di Maggio 1997) puede ser advertida en Buenos Aires tanto en el discurso (en la representación verbal de situaciones) como en la práctica, en la redefinición de situaciones *in situ*, entre los militantes de la Nueva Era y los participantes activos de su base organizacional : el complejo alternativo (Russo 1993).

EL COMPLEJO ALTERNATIVO COMO BASE SOCIAL DEL MOVIMIENTO DE LA NUEVA ERA

El complejo alternativo es hoy una red internacional de individuos que participan 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 de una

amplia variedad de disciplinas y técnicas nutricionales, terapéuticas, psicoterapéuticas, del movimiento corporal, esotéricas, espirituales y místicas occidentales. A partir de su inclusión en una misma red de usuarios y prestadores, estas disciplinas han sido denominadas en su conjunto sucesivamente como "alternativas" y "complementarias". La formación del núcleo del complejo alternativo, con su interconexión de disciplinas y usuarios, precede en Estados Unidos al movimiento de la Nueva Era y es encuadrado por los investigadores como parte del movimiento del potencial humano (Stone 1976). Así la primera "mezcla" de religiones orientales, psicológicas, y medicinas alternativas se desarrolla independientemente de la creencia en una Nueva Era y se dirige al desarrollo de las potencialidades no desarrolladas del hombre. Sus orígenes pueden trazarse a través del movimiento del potencial humano hasta la apertura de los seminarios de Esalen (Alexander 1992).

Hacia 1970 el complejo alternativo norteamericano ya había extendido sus centros de crecimiento en los Estados Unidos desde California a New York y, como afirmaba Gitlin en el párrafo arriba citado, contaba entre sus integrantes a muchos de los ex-activistas de los movimientos estudiantiles y la nueva izquierda. Para esa misma época las ideas de la Nueva Era eran introducidas en el complejo alternativo norteamericano desde Inglaterra, donde desde la década del '60 diversos "grupos de luz", el más conocido de los cuales es la comunidad Findhorn, trabajaban, siguiendo probablemente los escritos de Alice Bailey, para el advenimiento de este nuevo tiempo. Estas ideas fueron importadas a los Estados Unidos por la *Universal Foundation* y las conferencias de su ejecutivo Anthony Brooke, que realizó sus giras a fines de los '60 y comienzos de los '70. Las charlas, ofrecidas tanto en centros de crecimiento como en iglesias y organizaciones esotéricas tenían como propósito formar una red internacional, *The Universal Link*, para lo que organizaban festivales internacionales y creaban instancias de contacto entre individuos y centros. Entre los propósitos de la fundación estaba el crear lazos entre grupos que constituyeran "puntos de luz" y que difundirían "la energía" espiritual del universo a través de su trabajo esotérico. Los centros del movimiento del potencial humano y los individuos que formaban parte del complejo alternativo fueron considerados por la *Universal Foundation* como tales "puntos de luz" y constituyeron, junto con centros esotéricos, iglesias y organizaciones parapsicológicas

preexistentes, la base organizacional sobre la cual se difundieron las ideas de la Nueva Era en Estados Unidos. Hacia 1973, los libros de David Spangler, un canalizador que vivió tres años en Findhorn, contribuyeron aún más a esta difusión. (Melton 1992a y 1992b).

Melton fecha en 1971 el inicio de un movimiento de la Nueva Era que se reconoce a sí mismo como tal en los Estados Unidos (Melton 1992b :165). En ese año aparecía uno de los primeros periódicos americanos en referirse a tópicos de la Nueva Era : *el East-West Journal*, publicado por una comunicad macrobiótica y el libro de Baba Ram Dass (ex Richard Alpert) *Be Here Now* era editado. Las primeras redes comenzaron a tejerse y , en 1972, apareció el primer directorio de la Nueva Era y la primera edición de *Spiritual Community Guide*. Los primeros directorios y revistas incluían centros de varias religiones ocultas, orientales y místicas, negocios de comida saludable, librerías metafísicas, maestros de yoga, organizaciones de investigación parapsicológica, centros de crecimiento, comunidades contraculturales, centros de terapias alternativas y grupos interesados en el desarrollo de poderes psíquicos. (Melton 1992b). Como en todo movimiento descentralizado las publicaciones periódicas tuvieron un rol destacado en unir y comunicar los diversos grupos e individuos a través del país creando *una lingua franca* . (Melton 1992b : 169) .

Las redes que los impulsores de la Nueva Era crearon desde los inicios de la década del '70 enlazaron a los usuarios, maestros y prestadores de las disciplinas del Movimiento del Potencial Humano con centros herederos de la teosofía, como Findhorn en Inglaterra y con canalizadores y practicantes de diversas disciplinas esotéricas y de parapsicología en ese país, Estados Unidos y Australia. La incorporación de gran parte del movimiento del potencial humano a la red de la Nueva Era implicó la incorporación de algunas ideas de cuño teosófico: la de que el ser humano posee una chispa divina en su interior, la de que todas las tradiciones místicas y religiosas conducen a una misma verdad única, aunque expresada de distintas maneras acorde con las distintas épocas y culturas en que se originan, y la de que la creciente conciencia de la chispa divina interior del hombre conducirá a una Nueva Era para la humanidad.

En Buenos Aires, ya antes de 1980 algunos practicantes de disciplinas alternativas, especialmente psicólogos gestálticos y humanistas, se hallaban relacionados con centros del movimiento del potencial humano y la

Nueva Era en Estados Unidos pero relativamente aislados entre sí. Hacia ese año, Miguel Grinberg, conectado a la red de la Nueva Era internacional, participante en sus festivales y congresos y suscriptor a sus publicaciones, comienza a implementar esfuerzos por vincular a estos practicantes con otros cultores locales del naturismo, la macrobiótica, la parapsicología, la astrología, el yoga, el tai-chi-chuan y la expresión corporal heredera de la sensopercepción, en una misma red alternativa, al tiempo que difunde las ideas de la Nueva Era en esta red (Carozzi 1997a). En sus intentos de crear conexiones nacionales entre practicantes de disciplinas alternativas e intensificar las relaciones internacionales fue seguido, a partir de 1982, por Juan Carlos Kreimer. Ambos se valieron para ello de conferencias, reuniones informales y seminarios de visitantes internacionales. A esto se agrega la creación de una Universidad Abierta (la Multiversidad) en el caso de Grinberg y la organización de festivales nacionales y locales de la Nueva Era, en el caso de Kreimer. Como en Estados Unidos, la difusión masiva de las principales creencias y prácticas del movimiento es realizada mediante revistas de venta en kioscos, primero *Mutantia* y luego *Uno Mismo*, que reproducen conferencias y artículos de los impulsores del movimiento en Estados Unidos: Marilyn Ferguson, Fritjof Capra, David Spangler, Theodore Roszak; escritos de «antecesores ilustres» como Gregory Bateson, Aldous Huxley, E.F. Schumacher; informaciones aparecidas en publicaciones norteamericanas como *New Age*, *New Roots* y *Utopian Eyes* y reportes de conferencias mundiales realizadas en Estados Unidos, Inglaterra y Canadá. A estos artículos se suman otros de quienes pueden ser considerados activistas locales como Miguel Grinberg, Alejandro Piscitelli y Juan Carlos Kreimer. En la revista *Mutantia*, editada a inicios de los 80, la participación en las actividades de la Nueva Era se vuelve atractiva proclamando resultados como el cambio social, la paz y la preservación de la ecología mundial. Aunque conservando estos objetivos con el correr de la década del 80, la posterior *Uno Mismo*, atraerá adherentes cada vez más en base a criterios de salud, armonía y bienestar individual.

Sin embargo debe señalarse que ya en la primera publicación las ideas sobre la revolución de los corazones se asocian a la práctica de disciplinas alternativas, incluyendo notas acerca de terapia reichiana, biodanza, reflexología de pies, shantala, masajes y tai-chi-chuan y algunas enseñanzas y frases de maestros sufis y taoístas. De tal modo, los militantes locales de la

Nueva Era, alientan las vinculaciones nacionales entre quienes aislados entre sí estaban enlazados al circuito internacional, difundiendo en el mismo medio las actividades de todos ellos, ligándolas a un mismo fin -el de la ampliación de conciencia, el autoconocimiento y la autotransformación que inauguraría una Nueva Era- y organizando festivales donde todos se juntaban en un mismo espacio físico y participaban en las actividades coordinadas por todos los otros. Promueven así el desarrollo de una red local, un capítulo nacional del complejo alternativo internacionalmente conectado, e informado por el marco interpretativo (Snow y Benford 1992) de la Nueva Era. Las conexiones entre los integrantes de la red se aseguran por la participación de todos en las actividades de muchos de los otros y la consecuente mutua y continua derivación de oyentes, pacientes y alumnos entre ellos, que constituyen características sobresalientes y fácilmente observables cuando se participa en sus *workshops* (Amaral 1998).

Hacia 1994, en Buenos Aires, las disciplinas más populares incluídas en el complejo alternativo comprendían terapias con elementos naturales (gemoterapia, terapia floral, aromaterapia, cromoterapia, hidroterapia, fangoterapia ; feng shui) ; sistemas de alimentación natural (vegetariano, anna yoga, macrobiótica) ; psicoterapias no psicoanalíticas (terapia bioenergética, vegetoterapia, terapia reichiana, terapia jungiana, diversas psicoterapias corporales, psicodrama ; terapia del juego ; programación neurolingüística ; ontología del lenguaje) ; disciplinas esotéricas (astrología, numerología, grafología, tarot) ; técnicas del movimiento orientales, con influencia oriental o alternativas a la gimnasia y la danza occidentales (eutonía ; tai chi chuan ; Feldenkrais ; yoga ; técnica Alexander ; biodanza) ; prácticas diagnósticas y de curación de origen oriental o de medicinas alternativas a la oficial (homeopatía, acupuntura, moxibustión, digitopuntura, shiatzu y do in ; corrección postural ; alineación postural global ; rolfing) ; técnicas de meditación más o menos ortodoxamente inspiradas en el budismo, el yoga, el misticismo cristiano ; prácticas inspiradas en los indígenas americanos (*sweat lodges* y shamanismo) y adaptaciones de prácticas de las más diversas religiones (terapia angélica ; danzas de orixas ; cursos en milagros ; magia pagana europea, etc.). También se ofrecían cursos, talleres y seminarios en varias combinaciones de estas disciplinas (meditación con ángeles ; astrología y flores de Bach ; astrología psicológica ; teatro místico) (Carozzi 1996).

Los profesionales del complejo alternativo en Buenos Aires -quienes además de haber tomado cursos, talleres y seminarios en diversas disciplinas se han especializado en una y la enseñan y/o practican- en medio de una diversidad de creencias sólo parcialmente compartidas y otras decididamente idiosincrásicas participan, sin embargo, al igual que sus contrapartes en Estados Unidos e Inglaterra (Heelas 1996), en la creencia de que en el interior del ser humano se halla una esencia divina, omnisciente, sana y armónicamente unida al cosmos y la naturaleza, que puede ser denominada yo superior, maestro interior, guía interior o chispa divina ; en la de que las distintas disciplinas en las que participan contribuyen al conocimiento y expresión de ese interior sagrado contribuyendo así a su evolución y en la de que la humanidad se halla en los inicios de una era diferente que se producirá cuando un número crítico de personas alcance la conciencia de ese interior. En general, todos se sienten contribuyendo a la realización de las transformaciones que facilitarán el cambio de era y, en ello, parte de un movimiento mundial cuyos individuos y grupos participantes, sin embargo, no se avienen a precisar (Carozzi 1997a). En lo que resta del trabajo nos dedicaremos a establecer el modo en que la exclusión de la influencia social y la acción concertada caracteriza tanto el discurso sobre el cambio colectivo de los activistas de la Nueva Era como las actividades de transformación que los profesionales del complejo alternativo en Buenos Aires organizan y coordinan.

LA CLAVE IMPUESTA SOBRE LA TRANSFORMACIÓN EN EL MOVIMIENTO DE LA NUEVA ERA Y EL COMPLEJO ALTERNATIVO EN BUENOS AIRES

En la introducción a este trabajo he hipotetizado, siguiendo a Goffman (1974), Mc Adam (1996) y Tarrow (1994) que una de las condiciones para que surja, se imponga y reproduzca una nueva representación cultural de lo social reside en la imposición de una clave transformadora , un sesgo común o transformación sistemática, a las situaciones sociales que se organizan y representan verbal y dramáticamente en el seno de un grupo o una red de individuos. Argumentaré aquí que dentro del complejo alternativo informado por el movimiento de la Nueva Era se organizan numerosas situaciones culturalmente ligadas a la transformación de quienes participan en ellas : situaciones pedagógicas,

terapéuticas y de prédica . La clave, la modificación sistemática que el movimiento imprime a estas situaciones toma dos formas principales pero ambas niegan cualquier influencia social en la transformación esperada como resultado de las mismas. La primera de ellas consiste en la postulación de una relación transformadora de cada individuo consigo mismo, con el área en su interior incontaminada, no desnaturalizada por modelos, influencias, condicionamientos o presiones sociales o culturales. Esto supone la creación -durante la interacción- de un área interior al individuo incontaminada por la influencia social, nombrada alternativamente como "el centro", "la chispa divina", "el yo superior", "el tan tien", "el maestro interior", "la mente inconciente", "el cuerpo", etc. La segunda forma que toma la clave de la Nueva Era, es la postulación de una relación transformadora del individuo con un todo mayor asocial que, dependiendo del contexto, puede ser identificado como *la naturaleza, el planeta, la tierra, el cosmos o la Nueva Era*. Así, quienes participan reiteradamente en las actividades de la Nueva Era, ya sea que se trate de prédicas, conferencias o prácticas religiosas, psicoterapéuticas, terapéuticas, del movimiento corporal, espirituales o esotéricas, pueden incorporar, en forma de creencia práctica (Bourdieu 1990), el que las transformaciones de sentido positivo se producen en forma individual y autónoma o como producto de la relación del individuo con un todo natural y sin mediación de ninguna acción social, concertada o colectiva.

La exclusión de lo social en la prédica de los militantes porteños de la Nueva Era : el movimiento que se niega a sí mismo.

"...todo esto forma parte de una bola muy especial que se viene dando y que no estamos armando nosotros [...] No sólo en Buenos Aires sino en el resto de la Argentina, en el resto de América (del sur, del centro y del norte), en Europa, en Australia y Nueva Zelandia, en algunas ciudades importantes del Oriente, Japón, Africa... está empezando a dinamizarse algo que todavía es difícil de precisar [...] Durante los últimos cincuenta años ha venido incubándose en el inconsciente de un montón de gente en este planeta una actitud diferente ante la existencia [...] en el sentido de afirmación de la vida, que ha habido siempre de eso pero que ahora se está dando de manera planetaria. [...] Aquí allá en todas partes está encarnándose en gente concreta un sentimiento parti-

cular, una capacidad particular de cambiar las reglas del juego. [...]es algo que se está acelerando de manera muy particular y en estos tiempos donde a todo ha que darle un nombre se viene llamando en los últimos tres o cuatro años de manera distinta que viene a ser lo mismo. Algunos lo llaman la Edad Nueva, otros la Conspiración Acuariana». (Conferencia de Miguel Grinberg en Trenque Lauquen. 6 de diciembre de 1981)

“La Nueva Era carece de una declaración de principios y tampoco tiene cohesión como para ser llamada movimiento [...] La Nueva Era emergerá en la medida en que cada uno de nosotros vaya despertando su conciencia para desempeñar un papel en la cultura planetaria unificada” (Declaraciones de Juan Carlos Kreimer a La Nación. 26 de julio de 1992)

Los militantes de la Nueva Era no se declaran militantes, ni parte de un movimiento social o cultural, lo que implicaría admitir que han sido influidos, que se han unido a otros, que han seguido un modelo, que no se han transformado en forma autónoma y que, al mismo tiempo, pueden influir en la transformación de otros. En su discurso público las actividades y las creencias que desde el movimiento se proponen emergen naturalmente en los individuos como consecuencia de la evolución de la humanidad. Los militantes de la revolución de los corazones definen a la Nueva Era como una conspiración involuntaria producto de la ampliación de las conciencias, como un sentimiento que brota naturalmente en los corazones, o emerge sobrenaturalmente de una energía que vibra al unísono: nunca como un movimiento social ni como el resultado de la interacción de individuos y grupos.

En reemplazo de la influencia social y la acción concertada, escritores y conferenciantes introducen un nuevo agente responsable y promotor de sus propias transformaciones y las de otros como ellos: la Nueva Era. Este agente se define con una terminología a un tiempo abstracta -es algo, una bola que se viene dando; física -se dinamiza y se acelera; natural -se incuba, germina, encarna y brota. Los términos en que estos activistas describen a la Nueva Era nunca son sociales ni culturales: no es un movimiento, no es una red, no es un grupo, no es una tendencia, no es el producto de la interacción. El agente del cambio colectivo es algo a un tiempo

mayor que cualquier grupo social -es planetario- natural -germina, se dinamiza, se acelera- e interno al individuo -surge en su interior y despierta su conciencia. Como los terremotos, las inundaciones o las tempestades la Nueva Era, postulada como agente del cambio colectivo es «algo» que «se produce» « a nivel planetario» sin que medien en ello las interacciones, imitaciones y relaciones entre personas. El sesgo autonómico individual y natural impreso a la transformación colectiva en el discurso también se refleja en la negación de autoridades y líderes para la Nueva Era, aún cuando esta negación sea solamente pública. Quienes en el contexto de entrevistas personales se reconocen como líderes del movimiento, en su discurso público se niegan consistentemente a sí mismos esta condición.

Reflejo de la misma clave autonómica y natural impresa a la transformación, la influencia que otras personas, publicaciones y contactos podrían haber ejercido en la adopción de las prácticas y creencias de la Nueva Era es a menudo suprimida cuando los activistas cuentan su vida en forma pública o en entrevistas. Este mismo estilo de elisión de influencias sociales, es, como veremos, consistentemente adoptado por los *coordinadores* y *facilitadores* del complejo alternativo, constituyéndose en un “modelo Nueva Era” de estructurar la biografía personal o el propio relato de conversión (Carozzi 1997b) . De acuerdo con este modelo las transformaciones sufridas por el sujeto en el pasado se producen autónomamente, excluyendo toda influencia de personas o contactos en el medio sociocultural en que se encontraba entonces.

Concomitantemente, las coincidencias entre distintas personas en la adopción de prácticas y creencias que se producen dentro de la red de la Nueva Era son relatadas como hechos sobrenaturales . Las conductas semejantes y las coincidencias ideológicas aparecen como el resultado de «energías que vibran» al unísono o como producto de la “sincronicidad” jungiana. La sobrenaturalización de las coincidencias al interior de la red contrasta con la atribución de intenciones de influir o ejercer poder en los contextos que quedan fuera de ella. Relaciones de poder, jerarquías, agrupamientos corporativos, presiones y prohibiciones son atribuidas a las instituciones enmarcadas como enemigas : la familia, los gobiernos, las iglesias y las corporaciones.

Así, la transformación autonómica individual, natural o sobrenatural, se constituye en una clave que sesga invariablemente la reproducción verbal

de situaciones, eventos e historias personales por parte de los activistas del movimiento. El sesgo autonómico se traduce en la sistemática exclusión de todo signo de influencia, imitación, poder y autoridad en las transformaciones que se producen dentro de la red: en la negación explícita a la Nueva Era de su carácter de movimiento, en la negación de la existencia de líderes y en la negación de una doctrina; en la exclusión discursiva de la influencia de modelos y maestros en los relatos de trayectorias personales y en la exclusión de las relaciones sociales y la cultura de la red.

La Nueva Era se constituye en el discurso de los activistas en un agente de cambio natural o sobrenatural negándose cualquier carácter histórico o social. Esta naturalización/sobrenaturalización se extiende a todas las coincidencias y a todas las influencias que se producen en su seno. Salvaguardando la transformación absolutamente autónoma que proclaman, los activistas del movimiento de la Nueva Era la presentan como algo que se produce espontáneamente (la Conspiración Acuariana), o como la consecuencia de la "evolución natural de la humanidad". Por efecto de esta *cosmización*, para usar el término de Berger y Luckman (1972), lo que podría interpretarse desde la cultura social previa de sus adherentes y militantes como el producto de la interacción de una vasta variedad de psicólogos, filósofos, orientalistas, místicos, corporalistas, físicos y psíquicos, y del activismo de algunos de ellos y varios escritores y periodistas en la formación de una red internacional, desde la perspectiva de los propulsores de la revolución de los corazones, se define públicamente como el producto de una nueva etapa en la evolución espiritual de la humanidad que germina naturalmente en los individuos transformando su conciencia.

La exclusión de lo social en el discurso sobre la transformación y en la práctica de los profesionales del complejo alternativo en Buenos Aires ⁽¹⁾

El discurso de los profesionales del complejo alternativo

Con contadas excepciones, en Buenos Aires, como en Estados Unidos, casi nadie se identifica a sí mismo como *new ager* o como parte de la Nueva Era. Esta ausencia de identificación con el movimiento ha sido interpretada por algunos autores como reacción a la imagen negativa que la prensa reflejó del mismo. Sin embargo, la misma parece, al mismo tiempo,

parte de un estilo de discurso universal entre los participantes activos del complejo alternativo. Este estilo evita la identificación social del hablante y elude particularmente aquellas relaciones sociales que pudieran haber tenido influencia sobre su conversión. Al reproducir situaciones verbalmente, el profesional del complejo alternativo consistentemente se niega a sí mismo el carácter de ser social que entabla relaciones sociales para apropiarse de una identidad absolutamente autónoma que no admite influencias externas ni intenciones de influir sobre otros: la de *un ser en evolución*. Tornándose "seres en evolución" en sus biografías públicas estos profesionales naturalizan sus transformaciones (Carozzi 1997b).

El sesgo autonómico se advierte además -y al igual que entre los activistas del movimiento- en la exclusión de la influencia de maestros o compañeros tanto en la formación de la propia práctica profesional como en la modelación del propio pensamiento en el discurso de estos coordinadores, maestros y terapeutas cuando relatan sus historias personales en forma pública o privada. El aprendizaje de una disciplina o la aceptación de una creencia es referida como resultado de una búsqueda internamente dirigida donde la propia intuición señala qué es lo útil y qué debe desecharse. En las crónicas de circulación por distintos *workshops* el énfasis se coloca siempre en la propia persona del hablante como agente de todas las decisiones y fuente de todo aprendizaje. Aún cuando se observa que en la práctica son a menudo los maestros de una disciplina, o los compañeros de taller, los que recomiendan otros *workshops*, seminarios y disciplinas terapéuticas, esta influencia es sistemáticamente excluida del relato. De tal modo el sesgo autonómico modela las inflexiones en el curso biográfico transformándolas de socialmente condicionadas en autodirigidas. Adicionalmente el sujeto que elige entre disciplinas, workshops, prácticas y saberes, no se considera un sujeto históricamente condicionado por sus experiencias previas. La selección que da lugar a la propia "síntesis" es atribuida a un núcleo acultural y no socializado ubicado dentro del sujeto: "el yo superior", "el guía interior", "la chispa divina" o "la intuición" se constituyen en los relatos, en electores libres de influencias sociales, individuos ahistóricos que desde el interior del mismo sujeto son responsables de sus cambios y transformaciones.

Del mismo modo, cuando se cuentan transformaciones pasadas - hacia la sanación o el aprendizaje a partir de la participación en un *workshop*

o en una sesión terapéutica- la agencia de los otros presentes, particularmente los maestros o terapeutas, se excluye del relato. La salud y el saber son presentados como emergiendo del interior del hablante. Los efectos de las acciones que el “facilitador”, “el coordinador” o “el terapeuta” pudieron haber realizado durante tales *workshops* se reducen en el discurso de sus ex-alumnos y pacientes a haberles posibilitado “abrir canales” o “remover bloqueos” que impedían la manifestación de ese saber y esa salud escondidos en su interior.

En el discurso de los profesionales del complejo alternativo, entonces, la afirmación de una transformación absolutamente autónoma en relación a la sociedad y la cultura se ve posibilitada por la creación de un interior ahistórico y asocial sabio y sano, que se torna responsable de las elecciones y las transformaciones individuales. Sin embargo, si bien el sujeto se considera y expresa como absolutamente autónomo no se presenta separado, sino unido a un Todo natural o sobrenatural -pero nunca social- que lo comprende como parte. A tono con las propuestas de la Nueva Era, los profesionales del complejo alternativo proclaman las transformaciones de sus seres asociales como producto de su unión e integración a todos asociales : Dios, el Todo, la Naturaleza, la Tierra, el Planeta o el Cosmos (Albanese 1992).

La práctica de los profesionales del complejo alternativo

En las situaciones sociales organizadas dentro del complejo alternativo en Buenos Aires, quienes, de acuerdo con la cultura urbana de clase media cumplen roles de agencia sobre la transformación de los otros presentes- conferencistas, terapeutas, psicoterapeutas, maestros, coordinadores y facilitadores- se niegan consistentemente a sí mismos esta agencia, imprimiendo de tal modo un primer sesgo asocial a la transformación. En efecto, los terapeutas de la Nueva Era son explícitamente formados en un estilo de elisión situada de su influencia sobre la transformación de sus pacientes : se les sugiere que no juzguen, no critiquen, no ordenen. Coherentemente, los terapeutas y maestros suelen explicar su función a sus pacientes como «acompañamiento» de procesos de cambio que ellos realizarían con su presencia o sin ella. La identidad que el terapeuta se apropia en estas situaciones excluye explícitamente las expectativas de modificar, con-

dicionar, juzgar, guiar la vida de sus pacientes, o curarlos: su rol se limita a acompañar permitiendo que el paciente saque de sí lo mejor. El sesgo asocial impreso a la transformación se expresa, al mismo tiempo, en una modificación en el nombre de las identidades de rol: en general, los profesionales del complejo alternativo no se llaman a sí mismos terapeutas ni maestros sino "coordinadores" o "facilitadores". Quienes enseñan técnicas corporales realizan una similar negación del atributo de agencia a su propia identidad en sus clases: evitan los juicios y las críticas a lo que sus alumnos hacen con sus cuerpos y les piden insistentemente que no tomen sus movimientos como "modelo" para sus acciones, dirigiéndolos verbalmente a dejarse guiar por su propio "centro", su "tan tien", o su "cuerpo". Una primera forma en que los terapeutas y maestros sesgan, enmarcándolas, las situaciones de transformación -terapéuticas y pedagógicas- que organizan, consiste entonces en negarse a sí mismos expectativas de control, autoridad y poder sobre sus alumnos y pacientes. Al negarse a sí mismos dichos atributos, se niegan el rol de agentes del cambio o la transformación de los otros participantes, cambio -hacia la sanación, la ampliación de conciencia o la armonía- que, sin embargo, siguen reivindicando universalmente como objetivo central de sus seminarios y *workshops* (Melton 1992a).

Complementariamente a la elisión situacional del control, juicio y autoridad del terapeuta, la agencia del paciente en su propia transformación se ve magnificada por la definición que el propio terapeuta realiza de la situación en que se encuentran. Desaparecida la influencia del terapeuta, el paciente se convierte en agente autónomo de su sanación. Un manual de Terapia Floral muy popular dentro del complejo alternativo porteño advierte, por ejemplo, a los futuros terapeutas: "El propósito principal de la terapia de Bach es estimular el Yo Superior del otro para que desee alcanzar su propia curación «Cúrate a ti mismo!»" (Scheffer 1992: 32) La redistribución de las expectativas de agencia, control y poder sobre la transformación en la consulta terapéutica se efectiviza en muchos casos mediante la adición del prefijo «auto-» a las sesiones terapéuticas grupales que se anuncian como talleres de: autorregulación, autocuración, autoasistencia, autoayuda, autoapoyo o autosostén psicológico.

La negación de la agencia y control del terapeuta o el maestro sobre la sanación o el aprendizaje de los alumnos se ve complementada por la

postulación de estos últimos como agentes de su propia transformación. Sin embargo, la clave impuesta a las situaciones organizadas en el circuito de la Nueva Era tiene una característica adicional: no sólo niega y redistribuye atributos a las identidades consideradas habituales sino que crea nuevas identidades, postulando agentes de la transformación que no estaban contemplados en la definición cultural de la situación. En las sesiones terapéuticas, el imperativo de no juzgar, no sugerir, no opinar impuesto sobre el terapeuta, combinado con el hecho de que el mismo emite, de hecho, opiniones, juicios y sugerencias en relación a lo que el paciente le cuenta y la dirección que debería tomar el cambio en su vida, se traduce a menudo en la atribución de estas opiniones a un agente en el interior del paciente. El terapeuta desvía la fuente de sus juicios de su persona hacia un interior que el paciente desconoce pero que no obstante, de acuerdo a la definición de la situación que el terapeuta realiza, está dentro de él. De tal modo, crea una nueva identidad que se encuentra dentro del paciente: su "yo superior", su "ser auténtico, no fragmentado, completo", que se postula como «verdadera fuente» de las opiniones, valores y juicios que el terapeuta emite. De acuerdo con su definición entonces, el paciente cambia, se sana y se transforma interactuando no con él sino con una parte de sí mismo que él mismo desconoce y que resulta creada en el curso de la interacción. Las intenciones, juicios y valores del terapeuta son atribuidos a ese interior sabio y hasta ahora inconciente del paciente que éste «descubre paulatinamente». Un ejemplo ilustrativo de esta instancia lo proporciona una sesión con una terapeuta transpersonal y floral que me tenía a mí como paciente. Conociendo tanto mi actividad académica como mi condición de alumna crónica de danza contemporánea la terapeuta, convencida de que debía cambiar tanto el curso de mi carrera como el de mi actividad física, me aseguró una vez: "*Vos sabés que vos tenés mucho para dar en el campo de la gimnasia de centros de energía*".

En la situación terapéutica, entonces, la elisión de la agencia del terapeuta sobre la transformación del paciente, tiene como contrapartida la duplicación de este último, que ahora posee en su interior dos identidades en interacción: la limitada y enferma que conoce y la completa, sana y superior que puede descubrir. Esta atribución de identidades redefine el contexto terapéutico en que el paciente es relativamente pasivo y el médico el que diagnostica o el psicoanalista el que interpreta. En los *workshops*

del complejo alternativo, los terapeutas se definen situacionalmente a sí mismos como observadores casi pasivos del proceso en que sus pacientes se sanan a sí mismos interactuando con su yo superior, su guía interior o su *self* sagrado.

Una duplicación similar se observa en los numerosos talleres que incluyen técnicas corporales. La negación de la agencia del maestro en las clases y terapias que implican movimiento corporal se produce a menudo mediante la evitación del imperativo, muy común en las clases habituales de gimnasia, danza y artes marciales donde casi toda la producción verbal de los maestros se compone de frases como «levanten más la pierna», «sientense sobre los isquiones», «roten el torso», etc. En el complejo alternativo, los maestros reemplazan siempre que es posible estas órdenes, culturalmente asociadas a la intervención pedagógica y a la enseñanza, por frases tales como «Siento los apoyos de mis pies», «siento como rota mi hombro», «dej que mi frente se relaje», etc. Así como la negación de la influencia de sus propios juicios y valores por parte de los terapeutas crea un nuevo interactuante sabio dentro del paciente, la exclusión de la influencia del maestro en los talleres que incluyen movimientos corporales, crea un nuevo agente autónomo en el alumno: su cuerpo. En la clase habitual de técnicas corporales el maestro ordena, el alumno obedece al maestro y el cuerpo del alumno obedece al alumno. En los *workshops* del complejo alternativo, de acuerdo con la definición que los coordinadores hacen de la situación, tanto el maestro como el alumno «sienten» lo que el cuerpo del alumno, o alguna parte de él, hace por sí mismo. Consecuentemente, siempre desde la definición del maestro, el cuerpo del alumno adquiere los atributos de un agente autónomo de cuya acción alumnos y maestros son meros testigos. Esta autonomía del cuerpo se expresa en frases frecuentemente intercambiadas en contextos de la Nueva Era como «el cuerpo sabe», «las manos saben», «el cuerpo habla». Apoyándose en la inconciencia de su condicionamiento social, el cuerpo-agente aparece así, en los talleres de la Nueva Era, como una fuente autónoma y natural de transformación: origen de un actuar hasta ahora desconocido, libre no sólo de la influencia del maestro sino también de la voluntad de la mente -concientemente socializada- del alumno (Martins 1998).

En el caso de las “terapias naturales” -como la aroma-, gemo- y cromotrapia y las terapias florales- la efectividad en la transformación del

paciente que el terapeuta se niega a sí mismo, es atribuida a la relación entre éste último y el elemento empleado que es definido como «natural», ya se trate de aceites esenciales, piedras o esencias florales. Adicionalmente, en los talleres que incluyen movimientos corporales, el aire se constituye a menudo en un agente activo y natural de transformación: en la palabra del maestro al respirar, el aire «relaja», «masajea los órganos», «estira los músculos», «crea espacios entre las articulaciones» o «vuelve livianos los huesos» o «conecta con la energía universal» según la clase de que se trate. La definición del aire, los aromas, las piedras, los colores y las esencias florales como naturales, combinadas con la atribución a los mismos de una identidad en interacción con el paciente, construyen situacionalmente a «la naturaleza» como agente transformador con el que se puede interactuar. *«Cuando yo conocí las flores y las probé -me decía una astróloga refiriéndose a las flores de Bach-, lo que sentí es que no tenía que hacer todo sola. Fue una sensación de abundancia de ay! hay cosas que me pueden apoyar en esto y no es que yo tengo que hacer todo desde mí, desde trabajar, desde la conciencia...»*

En suma, la autonomía en relación a la sociedad y la cultura aparece como una clave invariable que sesga todas las situaciones de transformación organizadas en el complejo alternativo. En primer lugar se excluye toda influencia del maestro o terapeuta, devenido en coordinador o facilitador, en la transformación de los otros presentes. Esta exclusión tiene como correlato no sólo un aumento de la agencia de oyentes, alumnos y pacientes, en su propia transformación sino también la postulación de otros agentes, naturales o sobrenaturales, que intervendrían como agentes de la transformación terapéutica, pedagógica y espiritual. De tal modo la clave autónoma impuesta sobre la transformación no sólo actúa redistribuyendo los atributos de agencia a las identidades situadas de terapeuta-paciente o maestro-alumno, sino que sienta las bases para la creación de nuevos agentes asociales, ahistóricos y libres de condicionamientos culturales: el yo superior, el maestro interior, el centro, el cuerpo y la naturaleza se constituyen en agentes terapéuticos y pedagógicos, adquiriendo identidades con un rol transformador en las situaciones organizadas dentro del complejo alternativo.

CONCLUSIONES

Siguiendo a Goffman, (1974) y a algunos estudiosos de los marcos interpretativos de movimientos sociales (Mc Adam 1996, 1994) hemos intentado caracterizar aquí uno de los mecanismos interaccionales mediante los cuales los movimientos -sociales, culturales o religiosos- imprimen modificaciones y diversificaciones a la cultura social, entendida como el conjunto de representaciones cognitivas de los fenómenos sociales adquiridas mediante la práctica (Di Maggio 1997) . Este mecanismo consiste en la imposición de una clave transformadora , un sesgo común o modificación sistemática, a las situaciones sociales que se organizan y representan verbal y dramáticamente en el seno de un grupo o una red de individuos. El movimiento de la Nueva Era proporciona un caso interesante de tal diversificación, habiendo logrado imponer entre buena parte de la generación de los *baby boomers* urbanos de occidente con un alto nivel de educación formal, la concepción de que el cambio social colectivo se produce como efecto de la transformación individual (Love Brown 1992).

En el caso del movimiento de la Nueva Era, la generalización dentro de la red del complejo alternativo -que constituye su base organizacional- de un esquema interpretativo que postula la transformación social planetaria como efecto del cambio individual aparece basada en una clave de este tipo. Dentro del complejo alternativo, informado por el movimiento de la Nueva Era, se organizan numerosas situaciones culturalmente ligadas a la transformación de quienes participan en ellas : situaciones pedagógicas, terapéuticas y de prédica. La modificación sistemática que el movimiento imprime a la definición culturalmente aceptada de estas situaciones consiste en la exclusión de cualquier influencia social, interaccional, en la transformación esperada como resultado de las mismas .En el seno del complejo alternativo coexisten dos variantes de esta clave. La primera de ellas postula, en la práctica, una relación transformadora de cada individuo consigo mismo, con un área en su interior incontaminada, no desnaturalizada por modelos, influencias, condicionamientos o presiones sociales o culturales. Esto supone la creación -durante la interacción- de un área interior al individuo incontaminada por la influencia social, nombrada alternativamente como "el centro", "la chispa divina", "el yo superior", "el tan tien", "el maestro

interior", "la mente inconciente", "el cuerpo", etc. La segunda forma que toma la clave impuesta por la Nueva Era a las situaciones de transformación del complejo alternativo reside en la postulación de una relación transformadora del individuo con un todo mayor asocial que, dependiendo del contexto, puede ser identificado como *la naturaleza, el planeta, la tierra, el cosmos o la Nueva Era*. Así, quienes participan reiteradamente en las actividades del complejo alternativo, ya sea que se trate de prédicas, conferencias o prácticas religiosas, psicoterapéuticas, terapéuticas, del movimiento corporal, espirituales o esotéricas incorporan en forma de creencia práctica (Bourdieu 1990), o esquema cultural (Strauss y Quinn 1997) el que las transformaciones de sentido positivo pueden producirse en forma individual y autónoma o como producto de la relación del individuo con un todo natural, sin mediación alguna de la acción social, concertada o colectiva.

Por razones tanto de espacio como de unidad temática, me he concentrado aquí en el rol de la imposición de una clave, una transformación sistemática e invariable, a las situaciones que se representan y organizan en el seno de la red del complejo alternativo/Nueva Era, en el surgimiento y difusión de una nueva variante en la cultura social. La literatura sobre marcos de movimientos sugiere hipótesis complementarias que han quedado aquí sin explorar. Entre ellas se encuentran la que postula como condición la resonancia de las variantes propuestas con cambios y modificaciones producidas en otros dominios de la cultura social (Snow y Benford 1988 ;Carozzi 1999) y la pérdida de sustentación empírica para esquemas competitivos ligados a las mismas situaciones (Snow y Benford 1992 ; Gitlin 1993 : 426) .

NOTAS

⁽¹⁾ Mi estudio del complejo alternativo en Buenos Aires, si bien incluye gran parte de lo que se ha denominado Nueva Era, excluye a los actuales miembros permanentes de comunidades, a sus prácticas y a las relaciones que se establecen entre ellos (aún cuando algunos de mis entrevistados hayan sido en el pasado miembros de tales comunidades). Por otra parte, mis entrevistas e historias de vida se han centrado en los profesionales del complejo (coordinadores de talleres, maestros, terapeutas y periodistas) que han resultado ser asiduos concurrentes, participantes y pacientes de *workshops*, sesiones, congresos y festivales de diversas disciplinas alternativas, excluyendo, por lo tanto, a los usuarios ocasionales. En tanto, he conducido observación participante en talleres, seminarios y consultas de yoga, tai-chi-chuan, psicoterapia transpersonal, psicoterapia floral, dance movement therapy, ontología del lenguaje, terapia de vidas pasadas, do-in, automasaje, y armonización con ángeles, abiertos al público, en su mayoría pagos, y brindados por esos y otros profesionales en diversos centros e institutos. Adicionalmente he leído y analizado los libros, artículos y revistas mencionados en el curso de las entrevistas y la observación participante.

BIBLIOGRAFÍA

- Albanese, C. 1992. The magical staff : quantum healing in the New Age En J. Lewis y J. Melton (Eds).. *Perspectives on the New Age*. Pp. 68-84. Albany, State University of New York Press.
- Alexander, K. 1992. Roots of the New Age. En J. Lewis y J. Melton (eds). *Perspectives on the New Age*. Pp. 30-47. Albany, State University of New York Press.
- Amaral, L. 1998. Sincretismo em movimento : o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. *VIII Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na America Latina*. Sao Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.
- Berger, P. y T. Luckmann. 1972. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires : Amorrortu
- Bourdieu, P. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford : Stanford University Press.
- Carozzi, M. 1996. Las disciplinas de la «New Age» en Buenos Aires. *Lecturas Sociales y Económicas*. 9 (3): 24-32.
- 1997a. Unidad en la diversidad del complejo alternativo : la construcción social del interior bueno, sabio y sano. Ponencia presentada en la *II Reunión de Antropología Mercosur*. Piriápolis.
- 1997b. Autónomos y adaptados en la Nueva Era porteña : rescatando la situación para explicar paradojas de la identidad personal. Ponencia presentada en las *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Buenos Aires. 27-29 de noviembre.
- 1997c. El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos. *Sociedad y Religión* 16/17 : 33-52
1999. La autonomía como religión : la nueva era. *Alteridades* 9,18 :19-38.
- DiMaggio, P. 1997. Culture and Cognition. *Annual Review of Sociology* 23 : 263-287.
- Frigerio, A. 1997. "Estabelecendo pontes : articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no cone-sul". En A. Oro y C. Steil comp. *Globalização e Religiao*. Petrópolis : Vozes.

- Gitlin, T. 1993. *The sixties : years of hope, days of rage*. New York , Bantam Books.
- Goffman, E. 1963. *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. New York, Simon and Schuster.
1974. *Frame analysis*. New York , Harper and Row.
- Heelas, P.1996. *The New Age movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity* . Oxford, Blackwell Publishers.
- Kesselman, S. 1994. *El pensamiento corporal*. Buenos Aires, Paidós.
- Love Brown, S.1992. Baby boomers, American character, and the New Age : a synthesis. En En J. Lewis y J. Melton (eds). *Perspectives on the New Age*. Pp. 87-96 .Albany , State University of New York Press.
- Martins, P.1998. As terapias alternativas e a libertacao dos corpos. *VIII Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na America Latina*. Sao Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.
- McAdam, D. 1996. The framing function of movement tactics : strategic dramaturgy in the American Civil Rights Movement. En D. McAdam, J. McCarthy, M. Zald (eds.). *Comparative perspectives on social movements : political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*. Cambridge , Cambridge University Press.
- Melton, J.G.1992a. New Thought and the New Age. En J.Lewis y J.G. Melton (eds) *Perspectives on the New Age*. Albany, State University of New York Press.
- 1992b. *Encyclopedic handbook of cults in America. Revised and updated edition*. New York and London , Garland Publishing
- Russo, J.1993. *O corpo contra a palavra. As terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Scheffer, M. 1992. *La terapia floral de Bach : teoría y práctica*. Barcelona, Urano.
- Snow, D. y R. Benford. 1988. Ideology, frame resonance, and participant mobilization. *International Social Movement Research* 1 : 197-217.
1992. Master frames and cycles of protest. En A. Morris y C. Mueller (eds) *Frontiers in social movement theory*. Pp.133-155. New Haven, Yale University Press.
-

-
- Snow, D., E. Rochford, S. Worden y R. Benford 1986. Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation *American Sociological Review* 51 : 464-481.
- Stone, D. 1976. The Human Potential Movement. En C. Glock y R. Bellah (eds). *The New Religious Consciousness*. Pp93-115. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Strauss, C y N. Quinn. 1997. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tarrow, S. 1994. *Power in movement . Social movements, collective action and politics*. Cambridge, Cambridge University Press.