

Presentando otra globalización: la globalización del (((amor)))

*Presenting one «another globalisation»:
the globalisation of (((love)))*

SANDRO MARTINS DE ALMEIDA SANTOS
Universidad de Brasilia, Brasil

RECEPCIÓN: 31/03/2015 • ACEPTACIÓN: 23/06/2015

RESUMEN El artículo presenta una «otra globalización» protagonizada por individuos que se dicen *fuera de carriles* en relación a los flujos globales «desde arriba» o «desde abajo». Son migrantes transnacionales, herederos del movimiento *hippie*, que están conectados globalmente por medio de una red de afecciones y lealtades. El texto presenta la religiosidad de la Nueva Era y de la contracultura según las ciencias sociales y hace una breve exposición etnográfica de una celebración de matrimonio realizada en el espacio-tiempo de una *nueva civilización* en un pueblo ubicado en el Brasil central. La fiesta, en sus diferentes etapas, presenta la apertura de los nuevaeristas a las hibridaciones interculturales y a la convivencia pacífica con la diferencia. En la secuencia, se hace una discusión teórica sobre la importancia del concepto de «otras globalizaciones» para la comprensión de múltiples fenómenos que ocurren en escala global y su relación con una concepción de cosmopolítica revisitada. La Nueva Era y la contracultura son marcadas por su misticismo pero también por sus manifestaciones políticas en la defensa de una agenda global alternativa. Al final, son hechas consideraciones sobre el cosmopolitismo que anima esa «otra globalización», la globalización del (((amor))).

PALABRAS CLAVE Otras globalizaciones, cosmopolítica, nueva era, contracultura.

ABSTRACT The article presents an «other globalization» starring individuals who call themselves *dropouts* in relation to the global flows «from top» or «from below». These transnational migrants, heirs of the hippie movement, are connected globally through a network of affections and loyalties. The text approaches the New Age religion and the counterculture showing a brief ethnographic exhibition of the celebration of a marriage made in the space-time of a *new civilization* in a village in central Brazil. The party, in its different stages, presents New Agers openness to intercultural hybridizations and their engagement in a peaceful coexistence with the difference. Next, we bring a theoretical discussion about the importance of the «other globalizations» concept for understanding many phenomena occurring on a global scale and its relationship to a revisited conception of cosmopolitics. New Age and counterculture are marked by their mysticism but also for its political demonstrations in defense of an alternative global agenda. By the end, considerations are made about the cosmopolitanism that animates this «other globalization», the globalization of (((love))).

KEYWORD Other globalizations, cosmopolitics, new age, counterculture.

Introducción¹

Ni desde arriba, ni desde abajo, aquí presentamos una globalización *fuera de carriles*. En la pequeña ciudad de Alto Paraíso de Goiás² viven migrantes transnacionales nacidos en treinta y seis países distintos, con variadas herencias culturales y conectados por un propósito de convivencia cosmopolita autodenominada *alternativa* o *contracultural*. Estos migrantes se sienten y se reconocen como una *familia*, una percepción que se construyó a partir de las afinidades y lealtades despertadas por largos períodos de convivencia en contextos contraculturales en Brasil y en el extranjero.

1. Gracias a Gustavo Rojas por la revisión de la versión en español.

2. Alto Paraíso se encuentra a 240 km al norte de Brasilia. Según el Censo 2010 (la estadística oficial del estado brasileño), la municipalidad contaba con 6.885 habitantes. El municipio de Alto Paraíso de Goiás se encuentra dentro del Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, atractivo turístico de la región.

Desde los años 1980, Alto Paraíso ha sido palco de experiencias de *comunidades alternativas*. Remanecientes de las *comunidades* que, en su gran mayoría, tuvieron vida corta, hoy se encuentran domiciliados en la ciudad y alrededores, haciendo con que la ciudad sea el espacio-tiempo de existencia de la *comunidad*. Así, la utopía de una *nueva civilización* es mantenida. Las personas llegan a Alto Paraíso por incontables explicaciones y circunstancias, pero comparten la búsqueda por vivir un estilo de vida conectado con la espiritualidad, las amistades y la *Naturaleza*.

Esa *familia* puede ser pensada a partir de la llamada Nueva Era o *New Age*, una amplia temática estudiada por las ciencias sociales mayormente desde el prisma de la religión (Amaral, 1999; Heelas, 1996; Carozzi, 1999; Magnani, 2000; St. John, 2004; y otros). Sin descartar las contribuciones de esos estudios, mi investigación aborda la Nueva Era desde la óptica de los estudios de la globalización en el intento de comprender las trayectorias y conexiones entre las personas que dan forma y contenido a una reclamada *familia*, distribuida por diferentes localidades. El objetivo principal es contribuir con los estudios de la globalización, lidiando con un movimiento transnacional aun poco observado en su proyecto cosmopolítico de una *nueva civilización planetaria*.

Esa *familia* es un fenómeno de carácter global, pero con un enredo *sui generis*, autodenominado contracultural, voluntariamente marginal a las vías predominantes. Mi camino como investigador fue estudiar la cosmopolítica de los nuevaeristas a partir de su presencia en la pequeña ciudad en el corazón de Brasil, donde he estado más de un año en trabajo de campo (de diciembre de 2010 a febrero de 2012). El intento era comprender los flujos de personas y conocimiento en el contexto de una contracultura transnacional. Sugiero que estos flujos contraculturales pueden ser pensados como una «otra globalización» (Lins Ribeiro, 2006), la globalización de la Nueva Era o, como prefiero, la globalización del (((amor))).

Los ((())) sirven para designar el amor-vibración, un padrón de vibración de energía que, segundo la cosmología de la Nueva Era, permea el universo y constituye el mismo fuente de la vida. El (((amor))) no se puede simplificar por amor romántico, cognaticio o conyugal; él engloba todos y no se limita a ninguno. Está más próximo de conceptos como *mana*, *hau* o *prana*. Sobre su aspecto místico, a ser tratado en otra ocasión, la noción de (((amor))) está plagada de una moralidad en proceso de difusión global.

El foco del artículo es la discusión respecto de «otra globalización» y su cosmopolítica contracultural o *alternativa*. Son presentados apuntamientos et-

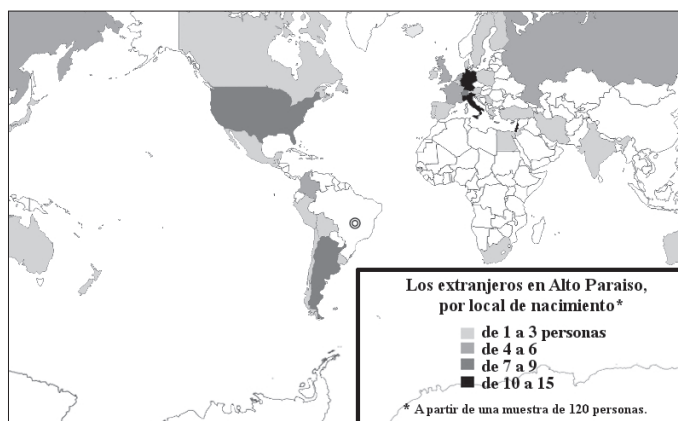


Imagen 1. Mapa con los orígenes de los alternativos extranjeros en Alto Paraíso de Goiás, Brasil.

nográficos sobre la globalización de la Nueva Era y cuestiones teóricas acerca de las muchas globalizaciones. Inicialmente, se presenta el fenómeno global y híbrido de la Nueva Era a partir de una celebración de matrimonio; en secuencia se discute la validez del concepto de «otras globalizaciones» para la comprensión de los múltiples flujos globales y su interfaz con el concepto de «cosmopolítica»; son tejidas consideraciones acerca de un cosmopolitismo *alternativo*; al final, se discute la importancia de investigar las particularidades de las distintas globalizaciones y sus cosmopolitismos.

Una declaración de (((amor))) en la Nueva Era

Para hablar acerca de la Nueva Era no se puede evitar el debate sobre las culturas híbridas o la hibridación intercultural, caracterizada por la apertura y mezcla de las colecciones organizadas por los sistemas culturales, la desterritorialización de los procesos simbólicos y la expansión de los géneros impuros. Según García Canclini (1989), la hibridación cultural diluye las dicotomías «centro» y «periferia», y, sobre todo, «moderno» y «tradicional», dificultando la demarcación de fronteras.

El cotidiano de Alto Paraíso está marcado por encuentros entre el urbano y rural, entre riqueza y pobreza, entre «Occidente» y «Oriente», entre europeos y comunidades afrodescendientes, entre «tradicional» y «moderno», entre judíos y persas, etcétera. Hay una frase muy buena, de un interlocutor: «Alto

Paraíso es una encrucijada cósmica».³ Es decir, un cruce de caminos de vidas (energía) en flujo que constituye un ambiente híbrido, en constante *transición* hacia la Era de Acuario.

La condición de ser un *alternativo* es el propio impulso por una *transición* personal. Que sea claro: las personas están en *transición*. Al elegir la opción por vivir *fuera de carriles*, la gente va desarrollando técnicas de socialización aprendidas en el ambiente *alternativo*, pero los condicionamientos de la educación de origen no desaparecen de todo. La *transición* es, al mismo tiempo, una esperanza (una búsqueda) y una realización continua; está siempre abierta la posibilidad para un nuevo cambio de camino y/o para la incorporación de un nuevo conjunto de conocimientos (Amaral, 1999; D'Andrea, 2000; Maluf, 2003).

La Nueva Era es un proyecto inacabado y los *alternativos* deben ser pensados en sus múltiples referencias y su condición transitoria (Amaral, 1999; Maluf, 2003). En el fenómeno de la hibridación, del mestizaje, se puede observar cierto comportamiento *pidgin*.⁴ De la lingüística, *pidgin* es el idioma de mediación entre la lengua del colonizador y del colonizado; es un lenguaje simplificado empleado en la comunicación de dos o más grupos de personas que no hablan una lengua común. La cultura de la Nueva Era es una cultura *pidgin*. No se puede hablar de la Nueva Era como algo estabilizado: la «humanidad», para mis interlocutores, está en *transición*, una oportunidad para se construyesen modelos de entendimiento simplificados capaces de realizar la mediación intercultural.

Leila Amaral (1999: 71) clasificó la espiritualidad de la Nueva Era como un «sincretismo en movimiento», en virtud de la apertura a la «apropiación de técnicas espirituales y modelos religiosos los más diversos». Según Amaral (1999: 72), los *alternativos* realizan un esfuerzo para incorporar en su convivencia diaria una «moralidad de la semejanza». El proceso de «sincretismo en movimiento» habla del deseo de afirmar la «semejanza», la fraternidad y afinidad entre los seres humanos de diferentes orígenes. Para un nuevaerista es posible cultivar y actualizar su espiritualidad por medio del contacto con personas de cualquier afiliación religiosa. Ese proceso es facilitado por la «mo-

3. Las declaraciones de los interlocutores se dieron en inglés o portugués. Las reproducimos en español para mantener la fluidez de la lectura.

4. El inglés *pidgin*, hablado en las islas del Pacífico Sur, es el ejemplo más conocido de utilización de la expresión *pidgin*.

ralidad de la semejanza» que atribuye a todos los cuerpos y a la diversidad de prácticas espirituales una misma calidad de manifestación del (((amor))).

La «semejanza» puede ser pensada como una variante del «juicio mágico», en los términos de Hubert y Mauss (1904: 150-170). En la Nueva Era, no es un problema la diferencia de propósito e interdictos sociales referentes a la utilización de una técnica espiritual amerindia, hindú o celta. No importa la diferencia de condicionamientos de los individuos que se someten a la técnica. Es suficiente que sea capaz de ejercer algún efecto (pocas veces considerado inválido) sobre el *alternativo* para ser incluida en el repertorio. Es válido tomar ayahuasca, escuchar las enseñanzas de la Torá y reverenciar divinidades hindúes sin cualquier controversia. Desde la condición inicial que todas las formas de vida y todas las modalidades de ejercicio de la espiritualidad son «semejantes» en su esencia cósmica, es admisible que los *alternativos* puedan encontrar el (((amor))), el concepto heterogéneo y irreductible al análisis lógico, el fundamento de la «magia», en todas las relaciones. Bajo esa «moralidad», el polémico psicólogo Timothy Leary (1968) asoció la experiencia extática producida por el LSD a la experiencia de iluminación del Buda.

En el ámbito de la Nueva Era, son diluidas las fronteras. La *familia* de los *alternativos* tiene continuidad en el agregar de *fuera de carriles* oriundos de diferentes contextos sociales/culturales. En las fiestas y cenas de Alto Paraíso, por ejemplo, no existen segmentaciones por nacionalidad, lengua o credo de origen. Las ocasiones festivas suelen presentar la comunión y la generosidad por medio de las celebraciones. Se ofrecen comida, música, danza, trabajo, abrazos, etcétera. Las afecciones y los enlaces de lealtad durables son reafirmados en esas ocasiones. Como dice Víctor Turner (1982: 16), en las festividades la comunidad celebra a sí misma.

Tuve la oportunidad de presenciar un «matrimonio judío» (un hombre y una mujer educados en Israel) al estilo de la Nueva Era y de la contracultura; la boda se celebró a contra gusto del padre de la novia. El novio, músico profesional y viajante, ofreció todos sus ahorros para promover una gran fiesta y reunir una *familia* globalmente dispersa. Pagó billetes de avión (Jerusalén-Brasilia-Jerusalén) para el dirigente de la ceremonia, su mujer y sus hijos; la pintura, la decoración y la limpieza de la casa donde fue realizada la fiesta; y ofreció un banquete a los invitados, gente de distintas parte del globo. El matrimonio, es posible decir, se presentó como un «ritual de integración transnacional», una congregación que marca una renovación en la vida de una «comunidad imaginada transnacional» (Lins Ribeiro, 2000a). Los rituales festivos son ejer-

cicios de creación de una comunidad de iguales y promueven la sensación de pertenencia a una *communitas*, con la suspensión de las jerarquías y las diferencias (Turner, 1982).

El matrimonio de Noah y Rahel⁵ fue dividido en dos días. En el plan original del novio (noviembre de 2011), serían tres días de fiestas en la casa de su amigo alemán Lukas, ubicada en las fueras de la ciudad, sobre una colina, desde donde se pueden avistar hermosos valles y montañas: «Habrá un ritual judío-ayahuasca, con músicos judíos; y al día siguiente, la boda, una boda judía, y al día siguiente va a ser la fiesta de la luna llena. Quiero que el matrimonio sea aquí, con esta vista impresionante, pero me temo que la fiesta no pueda pasar aquí, porque estoy esperando a unas 200 personas».

El resultado final (enero de 2012) fue muy próximo de eso. Al primer día, viernes, se realizó un ritual con *ayahuasca* para cincuenta personas, marcado por canturías del Santo Daime y de otras vertientes neochamánicas donde se hizo la celebración espiritual del enlace matrimonial, un enlace firmado bajo el testigo sagrado de la bebida amazónica. El sábado fue día de descanso. El domingo se pasó el «matrimonio judío», seguido en la misma noche de una celebración pagana a la luna llena. Una fiesta para poco más de ochenta personas de once nacionalidades distintas, con derecho a cena y desayuno en la mañana siguiente.

Todo el trabajo de decoración y producción de la fiesta fue realizado por amigos y amigas que viven en Alto Paraíso, gente que se dice de la *familia*. «Trabajadores bohemios», como llama D'Andrea (2007: 113) a las personas que llevan la vida dedicadas al laburo en los medios de entretenimiento y en el turismo. Muchos viven como nómades, viajan de ciudad en ciudad, de país en país. Con la plata que ganan, llevan vidas simples y suelen ahorrar para seguir el viaje. En Alto Paraíso viven y transitan muchos *chefs* de cocina, músicos, artistas plásticos, bailarines y todo lo que una fiesta necesita.

La *familia* estuvo dedicada a la producción del evento desde el inicio. Como señaló la estadounidense Gitka: «Todos están ayudando un poco. Es bueno, ¿no? Es fiesta para nosotros». El congelador y un refrigerador fueran traídos de la casa de una amiga. La casa de Lukas no está conectada a la red de electricidad, siendo necesario tomar prestado el generador de energía de otro amigo para mantener la fiesta. El personal de la cocina vive en la ciudad y llevó sus propios utensilios. El hijo de otro amigo se encargó de las mesas, sillas, platos y cubiertos.

5. Los nombres de las personas son ficticios.

Las ceremonias del matrimonio se dieron en la casa de Lukas, donde viví. En estas condiciones, tuve participación privilegiada a todo momento, desde la limpieza y organización del espacio, las pruebas de sonido, la agitación de los cocineros, hasta la dispersión del último convidado en el último día.

Los preparativos para la boda empezaron algunos días antes de la primera ceremonia planeada por Noah. Las mujeres de la ciudad hicieron un *female circle* dedicado a la novia, Rahel. El propósito de ese círculo femenino fue la preparación espiritual de la novia. El ritual de las mujeres fue restricto y nadie habló de ello. Sólo la anfitriona de la fiesta, la croata Marija, me transmitió la intención de las mujeres: «Es muy bueno para ella, tener este apoyo, porque no tiene el apoyo de su familia, ella estaba muy contenta con el círculo femenino».

En el primer día, viernes, al caer la noche, los invitados llegaron a la casa cargando almohadas y colchones. La gente se repartió en el suelo formando círculos alrededor de una rueda central, donde se quedaron los novios, el dirigente de la ceremonia, los músicos y amigos más íntimos de la pareja. A los niños fue reservada una habitación para jugar y dormir sin perturbar a los padres y madres.

En la composición del círculo central se hizo muy clara la fuerza de una fraternidad muy antigua, que mezcla religión y nación. Los doce israelíes presentes (incluidos los novios) llegaron temprano, se posicionaron al centro y condujeron el ritual. Ser judío implica obediencia a las leyes de los libros sagrados. Ser israelí, por otro lado, es una condición del nacimiento en el país. Superficialmente, una cosa no tiene nada que ver con la otra, pero la historia del Estado de Israel es también la historia del asentamiento de familias de migrantes judíos. Por eso, símbolos religiosos se confunden con símbolos nacionales (Ruah-Midbar y Oron, 2009).

Los científicos sociales Ruah-Midbar y Oron sostienen que, en Israel, algunas prácticas de la ley judía son tan entrelazadas con la construcción del Estado y de la nueva sociedad a partir de 1948, que se han confundido como una especie de 'folclor' nacional. Los llamados israelíes 'seculares' celebran las fechas judías como si fueran fiestas nacionales, empleando en sus fiestas privadas, sin compromiso con la religión oficial, los rituales judíos como parte de su 'identidad nacional' (Ruah-Midbar y Oron: 2009: 6-8). Así ha sido la boda judía en Alto Paraíso.

Los israelíes son un grupo diferenciado entre los extranjeros que viven y/o transitan en Alto Paraíso y lo saben. Están siempre juntos, hablando en hebreo.

Así se justificó Noah: «Cada vez que nos ponemos a hablar en hebreo, no es personal, no hay nada que ver contigo. Cuando estamos juntos ignoramos totalmente lo que nos rodea, somos una gente muy tribal». La vida en medio del constante aparato de guerra, mismo para los llamados judíos «seculares», concurre para el fortalecimiento de los vínculos entre los individuos, vínculos de protección contra los extranjeros y el Estado policial. No es nada fácil ingresar en el círculo de confianza de los viajantes israelíes. Pero, una vez en contacto continuado, se presentan como personas muy afectivas y abiertas al otro.

Antes de empezar la ceremonia, la novia ofreció himnarios ecuménicos y multilingües, con canciones del Santo Daime, canciones hebreas, canciones compuestas por el gurú indiano Osho y también cánticos chamánicos latinos y norteamericanos. El novio abrió las celebraciones con un breve discurso, en inglés, para comunicarse con todos los presentes: «Estoy muy feliz por este encuentro. Uniendo personas de todo el mundo. Ustedes son nuestra familia. Si están aquí hoy es porque han sido parte de nuestras vidas durante los últimos tres años, y me alegro por los viejos amigos que vinieron, y por mi primera familia que también está aquí.»

El ritual religioso fue conducido por el israelí Solomon, dirigente de una iglesia *ayahuasquera* en los alrededores de Jerusalén. A su modo, lideró el trabajo espiritual según aprendido junto a un líder espiritual brasileño. Él y su mujer cantan en portugués, pero no hablan la lengua. Reproducen la mayor parte de los sonidos con pronunciación excelente, pero no comprenden todo lo que cantan. En los momentos de lectura de oraciones, Solomon abría su libro sagrado y leía en hebreo. Como dicen los *alternativos*, el (((amor))) se comunica no solamente por las vías de la oralidad.

El ritual practicado en la boda fue el llamado «Camino del Corazón» (*Way of the Heart*) que, según Beatriz Labate (2004: 285), introduce orientalismos en el uso religioso de la *ayahuasca*, promoviendo un sincretismo entre la doctrina del Santo Daime y la influencia libertaria del gurú Osho. En los últimos veinte años, la bebida ritual amerindia ha sido incorporada progresivamente en las redes de la Nueva Era. El movimiento *ayahuasquero* contemporáneo comporta una gran diversidad de manifestaciones, agregando difusos elementos indígenas a otros de diferentes contextos religiosos: cristianismo, candomblé, espiritismo, etcétera (MacRae, 2002). Se trata de un fenómeno transnacional, cuya expansión en Brasil y en otros países «implica en la transformación de los cultos *ayahuasqueros* locales de los siringueros en religiones urbanas altamente organizadas» (Balzer, 2002: 511).

Después de dos sesiones de ayahuasca y canturías, Solomon se levantó y empezó a hablar. Portando un vasito con la ayahuasca, hizo una oración en hebreo y bendijo la pareja. Simbolizando la comunión, Noah y Rahel tomaron del mismo vaso distribuido a todos los presentes (siendo reabastecido siempre que fuese necesario). Solomon abrió su libro de oraciones y, después de leer algunas frases en hebreo, hizo una convocatoria a los participantes.

Los invitados más próximos a la pareja se pusieron de pie y, uno a uno, hicieron declaraciones públicas de amor y buena fortuna. Algunas personas hablaron en hebreo y otras hablaron en inglés. Concluidas las declaraciones, los invitados se alinearon para abrazar a los novios y intercambiar algunas palabras de afecto. Primero, los hombres abrazaron al novio mientras las mujeres abrazaron a la novia. Después, los abrazos fueron liberados. A los *alternativos* les gustan mucho los abrazos. El ritual fue interrumpido durante más de una hora para las felicitaciones.

La celebración, con canturías, danza y ayahuasca, siguió hasta la mañana. Cercano a las siete de la mañana, los cocineros llegaron para preparar el desayuno con frutas, panes integrales, sumos naturales, agua de coco, café turco. El *chef* explicó: «El concepto que nosotros buscamos colocar en práctica fue el de una comida liviana y rica en vitaminas». Con el ritual formalmente terminado, los participantes fueron a comer.

A media mañana llegaron otros amigos, quienes no habían podido asistir al evento. La música se reanudó. Sin la seriedad que caracteriza el ritual de ayahuasca, por todas las zonas de la sala las personas cantaban y bailaban y jugaban con los niños que ya estaban despiertos. La música duró hasta las dos de la tarde del sábado, cuando la gente se fue a descansar.

En el segundo día de fiestas, domingo, el ritual de enlace matrimonial hizo constantes referencias a lo que sería un «matrimonio judío», con símbolos y performances descritas por los judíos presentes como *tradicionales* (entre ellos un brasileño quien me iba explicando los sucesos). Un israelí, que también vive en Alto Paraíso, habló entusiasmado sobre la celebración: «Será como una boda tradicional judía, primero los aperitivos, entonces la ceremonia, cena y fiesta, y la gente come y bebe y baila toda la noche».

El matrimonio *tradicional*, sin embargo, presentó gran flexibilidad y una peculiaridad: la mayor parte de los invitados no tenía ningún tipo de relación con el judaísmo o con el Estado de Israel. Los diferentes actos de la celebración presentaron una característica compartida: la diversidad de participantes y de las formas de manifestación de afección para con la pareja. La celebración de

amor entre los israelíes Noah y Rahel fue también la celebración de (((amor))) entre ellos y sus *hermanos* y *hermanas* de otros países.

Con la *familia* reunida, Solomon empezó la ceremonia aproximadamente a las 7:00 PM. Hablaba en hebreo y sus palabras eran traducidas al inglés. La pareja se dirigió al altar en el balcón ante una vista hermosa, como fue deseado por el novio. Solomon hizo oraciones e invitó a cuatro amigos del novio para conducir el *chupah* (lee «jupá»). El *chupah* es una cobertura de tejido sostenida por cuatro pilares que simboliza la futura casa de los novios. Cada amigo lleva una barra representando los cuatro ángeles (Gabriel, Rafael, Oriel, Efael) que protegen a cada una de las cuatro direcciones bendiciendo la unión. Los pilares del *chupah* son una posición de distinción dentro del ritual judío, litúrgicamente ocupada por hombres judíos.

El cumplimiento de algunas de las llamadas *tradiciones* judías fue realizado con una gran dosis de creatividad y improvisación. Para la elaboración del *chupah*, recordada apenas al final, se han utilizado barras de carpa y un tejido blanco; las mujeres ayudaron a decorar los «pilares» con flores y, de pronto, había un *chupah*. La designación de los amigos encargados de los pilares y de la representación de los ángeles se dio mediante el ofrecimiento: Aharon (viajero israelí, «cupido» de la pareja), Saúl (viajero israelí, amigo leal de Noah), Basho (otro israelí, morador de Alto Paraíso) y Aliocha (ruso, de familia cristiana, morador de Alto Paraíso). El rito, sin embargo, fue flexibilizado en el contexto de la Nueva Era con la incorporación de un no judío entre los ángeles protectores.

Bajo la cubierta, Rahel caminó alrededor de Noah siete veces y, acto continuo, le puso la alianza al dedo. Las siete rondas representan los siete días de la «creación» y el enlace entre Dios y el pueblo de Israel. Solomon habló al micrófono: «Mazal tov!» (felicitaciones). Los israelíes repitieron. Entonces preguntó: «¿Como se dice en portugués?». Alguien gritó: «Parabéns» Y todos los presentes empezaron a gritar (con sus acentos): «¡Pajabéns, *parabéns*, *parrabéns!*».

Solomon leyó algunas oraciones adicionales y pasó la palabra a los invitados. Se pasó una sesión de felicitaciones a los novios, en muchas lenguas. Un hecho notable para nuestra discusión sobre cosmopolíticas fue realizado por una invitada especial. La iraní Shahana protagonizó un momento de gran emotividad al abrir su discurso reafirmando su condición de extranjera y la búsqueda por una fraternidad sin fronteras: «Mobârake (felicitaciones), como decimos en mi idioma. Hola hermano y hermana de Israel. Es un honor para mí estar aquí como persa y hermana en este lugar pacífico con ustedes».

En su charla, la iraní celebró la paz posible entre *hermanos* nacidos en grupos rivales. Eso es la utopía de la Nueva Era, la creación de *lugares pacíficos* donde uno puede convivir con la diferencia. Este lugar pacífico donde estuvieron reunidos judíos e iraníes como *hermanos* fue ofrecido por un teutónico que, además de amigo de los judíos, se ha enamorado de una eslava que creció como hija de inmigrantes en Alemania. La croata, por su turno, tiene una *hermana* que es argentina. Ellas no son fluyentes en ningún idioma común, pero son grandes colaboradoras. La amiga-*hermana* platina es enamorada de un ruso con quien también tiene dificultades de comunicación oral (ella no habla inglés ni ruso; él no habla portugués ni castellano). El ruso fue uno de los cuatro amigos del novio a conducir el *chupah* durante el ritual de matrimonio, el único sin ascendencia judía.

La unión matrimonial fue finalmente declarada con una *tradicional* ruptura del vidrio. Solomon explicó, en inglés, resumidamente, que el gesto ritual de romper un vaso de vidrio simboliza la destrucción del pasado y señala el comienzo de una nueva vida de pareja. Sin embargo, no se utilizó un vaso de vidrio en el matrimonio pues las personas llevaban los pies descalzos. Cuando la taza de papel se estrelló en el suelo, la música empezó. Primero Rahel, y después Noah, fueron erigidos en una silla ornamentada con flores. En seguida, se abrió un círculo y la novia bailó al centro. Mujeres y hombres danzaron.

Empezaron, entonces, las movilizaciones para la cena. Las personas se dirigieron a las mesas, distribuidas por la casa. La música del «Medio Oriente» fue sustituida por *lounge*. Después de las entradas y del plato principal (risotto vegetariano), fue servido el postre, que hizo suspirar a los invitados: una torta elaborada con ingredientes crudos (cacao, leche de nueces, frutas y cereales). Una invitada, que vive en São Paulo, hizo el siguiente comentario sobre el evento: «Esta es la mejor comida del Brasil. Increíble el grado de conciencia en la selección de los platos, todo fresco y preparado con talento. En verdad, no sólo la comida, sino todos aquí son muy especiales en lo que saben hacer, esta fiesta fue hecha con mucha improvisación y el resultado es profesional».

Después de la cena, se retiraron las mesas y sillas utilizadas para comer. Los niños se fueron a la habitación a dormir. La música *lounge* fue sustituida por otras variantes más danzantes y psicodélicas de música electrónica. La luna llena era una ocasión celebrada mensualmente en Alto Paraíso con fiestas de música *trance*, una *tradicción* de los *alternativos* que se refiere a las fiestas que los *hippies* hacían en los años setenta en las playas de Goa, en India (D'Andrea, 2007; St John, 2004).

El escenario fue montado sobre el altar de la boda. El sistema de sonido fue instalado por la tarde, posicionado detrás del escenario/altar. Los músicos de la ciudad (algunos profesionales con carrera internacional) se rotaron entre sí. El espacio dedicado a la pista de baile, el balcón de la casa con vista a las montañas, estuvo lleno toda la noche, continuando hasta la mañana. Al amanecer, se sirvió el desayuno. Los niños se despertaron y se juntaron al baile. Los recién casados se fueron. La fiesta continuó. Los últimos invitados salieron de la casa por la tarde, hacia la cascada, pero después de ayudar a los residentes con la limpieza. La casa, que fue iglesia, comedor y salón de baile durante los últimos días, era una casa de nuevo.

La libertad y la mezcla de influencias caracterizaron la celebración. Noah y Rahel no niegan su ascendencia judía, pero no quieren estar atados a las regulaciones cristalizadas en el tiempo. El novio enfatizó el carácter híbrido de la celebración que había soñado: «Traje a mi hermano Salomón aquí justo porque hace este encuentro de los mundos». De hecho, en el primer día, Solomon había dirigido un ritual reuniendo influencias amerindias, cristianas y orientales. En el segundo día, durante la boda, los judíos presentes efectuaran las performances que recordaban caracterizar un matrimonio *tradicional* en su país, pero su «folclor nacional» fue flexibilizado.

Con creatividad, apertura e improvisación, la *familia* celebró su versión de «boda judía». Desde mi punto de vista, una oda a la hibridación. Cuando pienso en hibridación intercultural, pienso en un proceso conflictivo pero también cooperativo de adaptación y ajuste de comportamientos y conocimientos, donde el resultante es un intercambio de aprendizaje. Lo que el alemán no sabía o temía sobre el judío, cuando viven juntos y existen intereses mutuos, empieza a ser aprendido con el otro. Al final, ambos se modifican y las relaciones pueden ser diferentes de aquellas que ocurren en ambientes donde la falta de tolerancia y de respeto mutuo son imperantes. En el caso de la Nueva Era, no hay imposición de un conocimiento específico. La mezcla es deseable así como lo es el proceso de adaptación a las peculiaridades del otro.

Es importante tomarnos en serio el tipo de relaciones interculturales que se suceden en lugares como Alto Paraíso. Esto fue lo que dijo Noah cuando le hice reflexionar sobre los discursos de los invitados durante la ceremonia: «Lo que Shahana dijo fue realmente hermoso. Estoy seguro de que una princesa persa bendiciendo a una pareja en una boda judía no es un acontecimiento común». La fiesta fue considerada por la gente de la ciudad como una gran declaración de amor, no solamente entre un hombre y una mujer, pero también

una declaración de amor a un estilo de vida compartido por ellos y a la nueva fraternidad que se ha constituido.

Reflexionando sobre los enlaces fraternales que ha creado a lo largo de años viviendo en Europa, India y Brasil, la croata Marija, anfitriona de la fiesta, habla de la importancia de la construcción de vínculos de (((amor))) entre las personas: «Tengo muchos hermanos y hermanas, todos son hombres y mujeres hermosos, pero no estoy conectada a ellos por medio de relaciones sexuales, estamos realmente conectados a través del amor. Todo es comunicación: el (((amor))) es comunicación». Para los *alternativos*, lo más importante es la comunicación afectiva que produce *hermanos* y que hace posible una otra experiencia de globalización. Así concluyó la conversación: «¿Sabes qué? Brasil es hermoso en todas partes. Pero no estamos aquí por el lugar en sí, nos encanta vivir aquí debido a las personas que viven aquí».

La muchas globalizaciones y sus cosmopolíticas

Para el antropólogo estadounidense James Clifford (1997: 2), «los viajes y los contactos son sitios cruciales para una modernidad inconclusa. El tema general, si se puede identificar apenas uno, es muy amplio: una visión de la ubicación humana como constituida por el desplazamiento tanto como el éxtasis». Décadas antes, el británico William Rivers (1914) ya sugería que los contactos y viajes serían los grandes promotores de cambios sociales. Se puede afirmar que las personas, el conocimiento, los frutos, las prácticas, los gustos, están en movimiento hace muchas eras.

Entiendo globalización como un proceso histórico de larga duración iniciado con las grandes navegaciones y la expansión de la economía-política europea por los cinco continentes (Arrighi, 1996). Concomitantemente, se da un movimiento, capitaneado por los europeos, en dirección a formas de conocimiento abstractas y desvinculadas de los contextos locales (hora, temperatura, moneda, sistema métrico, etcétera). Según Thomas Eriksen (2014: 19), para la globalización integrar a las personas de todo el mundo en un sistema compartido de comunicación, producción y cambio, ha sido necesaria la construcción de algunos «denominadores comunes».

Con el avance de las tecnologías de comunicación y transporte durante el siglo XX (Harvey, 1989; Mattelart, 2002; Wernier, 2003) y, significativamente, después de la Segunda Guerra Mundial, con la formalización de instituciones políticas y financieras de carácter propiamente global (Sassen, 2010: 12), se

aceleró el proceso de interconexión de las relaciones políticas, económicas, sociales y culturales, pasando a permear con mayor contundencia las imaginadas soberanas fronteras de los Estados-nación. Bajo la dirección de bancos y empresas multinacionales (muchas nacionalidades) con intereses transnacionales (que cruzan las nacionalidades), la uniformización del mundo en un mercado planetario fue consagrada como pensamiento dominante (Schiller, 1976; Lins Ribeiro, 2006).

Todavía, como argumenta García Canclini (2003: 9), «las migraciones, las fronteras permeables y los viajes hablan, en sus alejamientos, de aquello que la globalización tiene de fractura y segregación». Los agentes de globalizaciones alternativas, o de «otras globalizaciones», como propone Gustavo Lins Ribeiro (2006), están ganando espacio en los intereses investigativos de la antropología, en estudios que privilegian los movimientos «desde abajo» o «*from below*» (Lins Ribeiro, 2006: 3). Las investigaciones sociales concentradas en los movimientos «desde arriba», suelen presentar los protagonismos de Estados y grandes emprendimientos, revelando tendencias de homogeneización a escala mundial. Por su turno, las investigaciones de los flujos no hegemónicos revela otra faceta de la economía política global: «aquella en el que las funciones normativas y represivas de los Estados-nación son ultrapasadas tanto en las esferas política como económica» (Lins Ribeiro, 2006: 3).

Es importante aclarar una cosa: cuando hablamos de flujos no hegemónicos, no estamos hablando exclusivamente de movimientos contestatarios («antiglobalización») que confrontan directamente las instituciones hegemónicas, pero también de aquellos flujos que ocurren de manera parasitaria a los grandes proyectos globales o que están en posición marginal. Estos pueden tornarse invisibles ante la aparente uniformidad. Como «otras globalizaciones» busco no solamente las conexiones con el proceso hegemónico histórico, sino también los procesos de hibridación y la historia de «gente sin historia», siguiendo las sugerencias de Eric Wolf (1982).

En el caso específico de mi investigación, los interlocutores dicen ocupar una condición marginal en relación al proceso hegemónico (el *sistema*). Ni desde arriba ni desde abajo, pero *fuera de carriles*. Esa es una opción deliberada por la marginalidad y por una condición *alternativa*. Es necesario atenderla para comprender los flujos globales de la contracultura y de la Nueva Era. Como una red de redes, la Nueva Era es un movimiento cuyos orígenes de la mayoría de sus integrantes son las clases urbanas «occidentales» o «occidentalizadas», acostumbradas a viajes internacionales, contacto con pueblos dis-

tintos, involucramiento en causas globales, comunicación multimedia, elevado nivel de educación formal, con frecuencia relacionadas a alguna élite económica, política o intelectual.

Desde los flujos de personas y conocimiento en una red transnacional que incluye Alto Paraíso de Goiás, fue posible observar la experiencia vivenciada de una «otra globalización» y una característica peculiar de los migrantes transnacionales protagonistas. La casi totalidad de mis interlocutores abandonaron vidas cómodas, en términos socioeconómicos, y pasaron a tener vidas más simples. Por eso, sugiero que los desplazamientos de los nuevaeristas se dan en la búsqueda por afectividad, hallada en el tejido social llamado de *familia*, presente en decenas de localidades distribuidas por los cinco continentes.

Veo similitudes entre los modos de asociación de esas personas y las experiencias de otras «familias transnacionales», que nutren relaciones de familiaridad a la distancia y a través de fronteras nacionales por medio de proveer cuidados afectivos y materiales. Las familias transnacionales existen como discurso, contacto afectuoso (mismo a la distancia), acciones de colaboración, cuidados y un imaginario compartido (Bryceson y Vuorella, 2002; Baldassar, 2008).

La *familia* de los *alternativos* es creada a partir de las palabras de amor, del afecto dispensado a los convivas, de la colaboración para sobrevivencia y de una percepción compartida de pertenencia a una fraternidad planetaria y híbrida, sin fronteras erigidas por las leyes de los hombres. En la visión *alternativa*, los dioses no hicieron ninguna frontera. Entiendo que la *familia* de la Nueva Era, posibilitada por una cosmopolítica *alternativa*, constituye una manifestación observable del movimiento llamado aquí de globalización del (((amor))).

Pasemos a la discusión filosófica. Según Immanuel Kant (1784), la política se convierte en cosmopolítica cuando se reconoce moralmente como una práctica que sobrepasa los límites de la *polis*. El hombre cosmopolita y cosmopolítico imaginado por Kant es habitante del planeta Tierra y, como ser social, debería hacer parte de una unidad política mundial, una confederación de Estados liberales, que abrigaría ciudadanos mundiales.

Sahlins y Clifford sugieren, en crítica a la idea de un cosmopolitismo único, que diferentes conceptos del entendimiento de mundo o cosmos producen diferentes cosmopolitismos, disposiciones vinculadas a una determinada cosmología. Sahlins atenta a las «cosmologías del capitalismo», distintos modos de incorporación de la realidad capitalista por variados sistemas cosmológicos

(Lanna, 2001; Sahlins, 1988). A su vez, Clifford (1997) resalta la existencia de «cosmopolitismos discrepantes», o sea, diferentes formas de pertenencia a una sociedad planetaria.

El cosmos de Kant era el cosmos iluminista eurocéntrico. Cuando escribía contra el Estado absolutista en defensa de una confederación de Estados liberales, sus contemporáneos intensificaban la expansión de la economía política capitalista ligada a una cosmopolítica eurocéntrica. Pheng Cheah (1998: 298-99), de modo perspicaz, alerta que el pensamiento de Kant debe ser relativizado, una vez que la cosmopolítica liberal de su época fue posteriormente llamada de «imperialismo» por los críticos.

Después de un par de siglos, los flujos culturales, políticos y económicos capitalistas no llevaron la «humanidad» a la constitución de una confederación de Estados unidos bajo un propósito cosmopolita, como creía Kant, pero han posibilitado flexibilidad a las negociaciones de identidad y filiación nacional, como bien presentan los trabajos de Ong (1999), Lins Ribeiro (2000b), Clifford (2007) y otros. Actualmente, es posible observar la existencia de espiritualidades flexibles, como en el caso de la Nueva Era (Amaral, 1999; D'Andrea, 2007; Hellas, 1996).

Ampliando el concepto más allá de la actividad política *strictu sensu*, Bruce Robbins (1998) argumenta que existe una cosmopolítica cuando hay lealtad a propósitos e ideologías cosmopolitas y cuando esa lealtad posibilita la existencia de vínculos transnacionales durables entre personas involucradas en proyectos que movilizan agencias dispersas en escala global. La cosmopolítica puede ser entendida como un ordenamiento moral pretendido para una aldea global. Sea «desde arriba», «desde abajo» o voluntariamente *fuera de carriles*, propongo la idea de que las diferentes lecturas sobre el mundo producen diferentes cosmopolíticas, diferentes cosmopolíticas producen diferentes globalizaciones concurrentes. Concurrentes no en términos de enfrentamiento, pero en términos de una diversidad de caminos que ocurren simultáneamente.

La noción de cosmopolítica asociada a la de «otras globalizaciones» permite al investigador ampliar las posibilidades de comprender las expectativas y acciones de las personas en sus variadas percepciones de pertenencia a una sociedad potencialmente planetaria. Entiendo que los flujos globales (hegemónicos y no hegemónicos) llevan diferentes lecturas sobre lo que es el globo, quienes son sus habitantes y lo que es la globalización. Sugiero considerar metodológicamente que en cada fragmento de ese gran movimiento global, en cada «otra globalización» concurrente al flujo de los grandes negocios y de las

tratativas supragubernamentales, residen «otras» cosmopolíticas como orden moral y praxis, que pueden ser o no ser variaciones de las propias cosmopolíticas predominantes.

Volviendo a la cosmopolítica kantiana, la globalización puede ser percibida como la integración de las cadenas productivas y del comercio bajo el ordenamiento de una cultura liberal, el destino irrevocable de la «humanidad». Así piensan los defensores del libre mercado, cuando utilizan argumentos de una misión «civilizadora» para justificar la difusión del modelo capitalista como un vehículo promotor de la libertad.⁶

Mirando desde otra perspectiva, esa misma interconectividad de las cadenas productivas suele ser percibida no como el destino de la «humanidad», pero como resultado de la violencia colonial y de los intereses «imperialistas» de dominación mundial, como escribió Vladimir Lenin (1917) acerca de la «fase superior del capitalismo» en expansión. Los socialistas, por su turno, también disfrutaron de la interconectividad para reunir simpatizantes alrededor de una causa, en los términos de aquella época, internacional. Los congresos llamados de «Internacional Comunista» eran, de hecho, congregaciones transnacionales de partidarios de la causa socialista/comunista con aspiraciones planetarias. Una causa transnacional vinculada a una cosmopolítica de enfrentamiento a las instituciones capitalistas. Al estudiar la «otra globalización» promovida por los socialistas, debería, en primer lugar, atentar para su formulación filosófica propia, no aprisionándola a la pura razón kantiana. Para los intentos de mi investigación, el materialismo histórico no ha tenido serventía.

Resumidamente, la cosmología de la Nueva Era puede ser caracterizada como una especie de «ecología espiritual» (Soares, 1994). No hay oposición entre hombre y *Naturaleza*; todos los seres pertenecen a un mismo ecosistema planetario y cósmico, una misma *familia*. No hay una naturaleza externa a la conciencia humana individual para ser racionalmente aprendida y dominada. Se asume la interdependencia fundamental entre los seres, materializaciones individualizadas del entrelazamiento de los flujos de energía cósmica/espiritual, lo que llamo de (((amor))). Viviendo en un tejido cósmico de relacionamientos idealmente armoniosos, que dicen respecto no solamente a los seres humanos, sino también a los demás animales, los vegetales, el agua, el viento,

6. Por ejemplo, vea los informes del Fraser Institute (<http://www.freetheworld.com>), los del Mises Institute (<http://mises.org/>) o los del World Economic Forum (<http://www.weforum.org>).



Imagen 2. Pegatina en la ventana de la casa donde residía.

el calor del sol, etcétera, el *alternativo* reaprende a interactuar con el mundo no más por medio de la razón, pero por medio de su sensibilidad (intuición, afecciones, magia), lo que cambia, potencialmente, su *modus operandi* (Maluf, 2005). Dicen ser el despertar de una nueva consciencia. La Nueva Era es necesariamente cosmopolita y cosmopolítica, una vez que su utopía es entendida como una causa planetaria.

Bajo esa percepción *alternativa*, la vida no es otra cosa sino una condición compartida de existencia. Dado que todos los seres vivientes (y también aquellos místicos) están inmersos en un mismo océano espiritual, están esencialmente ligados por parentesco a la madre *Naturaleza*. Para los nuevaeristas, entre otras cosas, la globalización es la posibilidad de intercambiar afecto con personas nacidas en cualquier lugar del planeta que se reconocen como *hermano*, independientemente del país de origen o de la educación religiosa. Hacer el amor, y no la guerra. Así enarbolan las banderas cosmopolíticas de los *hippies* y afines desde los años sesenta en defensa de «otra globalización».

Consideraciones sobre el cosmopolitismo de los alternativos

El mapa que sigue a la introducción del artículo (imagen 1) representa la diversidad de países que envían *alternativos* hacia la pequeña ciudad de Alto Paraíso de Goiás. El mapa de la imagen 3, a su vez, presenta la distribución de la *familia* nuevaerista por todos los continentes. Haciendo una generalización, los *alternativos* se agrupan en localidades donde sea posible vivenciar su estilo de vida *alternativo*. Teóricamente, eso puede suceder en cualquier espacio urbano o rural del planeta, pero investigaciones apuntan a que se trata, más bien, de un fenómeno observado en localidades lejanas a los grandes centros urba-

nos, comúnmente con diversos atractivos naturales y/o esotéricos y distantes del control estatal (Carvalho, 2009; D'Andrea, 2007).

Los mapas sugieren, por un lado, que la circulación de personas en las redes de la Nueva Era es un evento internacional y, por otro, que esa circulación no se restringe a pocas fronteras nacionales. Se trata de un fenómeno global, dotado de una visión de mundo y de moralidad peculiares. Por lo tanto, es pertinente reflexionar sobre algunas características del cosmopolitismo que animan esa «otra globalización» *fuera de carriles*, ni desde abajo, ni desde arriba.

Desde una narrativa eurocéntrica, las contraculturas constituyen un proceso histórico de larga duración que abarcan el proyecto de una *nueva civilización* concurrente a la historia oficial de la «civilización occidental». Fórmulas y propuestas sobre la *transición* pueden ser encontradas en los manuscritos del alquimista Christian Rosenkreutz (1378-1484); en los tratados de los trascendentalistas Waldo Emerson (1803-1882) y Henry Thoreau (1817-1862); en los textos del místico y teosófico Rudolf Steiner (1861-1925); en los versos del vocero de la contracultura de los años sesenta, Allan Watts (1915-1973); en las declaraciones del psicólogo y defensor del LSD, Timothy Leary (1920-1996), y otros cuantos.

Desde Christian Rosenkreutz hasta Allan Watts, hacia los días actuales, existen propuestas alternativas para los flujos económicos, políticos, culturales y sociales intercontinentales que estuvieron, desde sus tiempos mercantilistas, dominados por una cosmopolítica utilitarista e imperialista. Rosenkreutz defendía la tolerancia con judíos y musulmanes entre los cristianos de la «Edad Media» (Blumenthal, 2006); Thoreau (1854), en el siglo XIX, fue un gran crítico de la autoridad estatal y del sistema de producción capitalista en ascensión en los Estados Unidos; los *hippies*, en los años sesenta y setenta, criticaron con todas sus fuerzas el *American way of life* y la guerra emprendida por el gobierno estadounidense en Asia (Watts, 2002; Leary, 1968).

La globalización del (((amor))) es el proceso de afirmación de un cosmopolitismo abierto a la hibridación intercultural, desviado, *fuera de carriles* en relación al cosmopolitismo racional-capitalista. Existen numerosas tendencias autovinculadas a la propuesta de una nueva era, desde aquellas más propensas al aislamiento y radicalmente anticapitalistas, hasta otras que han entrado, con éxito, en el mundo corporativo, dando conferencias de motivación y terapias de grupo (Hellas, 1996; Maluf, 2007). En general, la globalización de la Nueva Era no parece apuntar a una disminución en el proceso de interconexiones permitido por el crecimiento de los intercambios internacionales y

transnacionales, sino convertir su impulso dominante y jerárquico. Lo que anhelan los *alternativos* parece ser una nueva forma de llevar a cabo el curso de este proceso de globalización, estableciendo, para ellos y sus invitados, nuevos principios rectores de otra agenda global.

Gilberto Velho, reflexionando sobre los movimientos contraculturales de las décadas de 1960-1970, sugirió que el «modelo alternativo [...] em oposição à tônica individualista do modelo dominante de suas famílias, valoriza a vida grupal, comunitária. Seria a procura de *communitas* e a rejeição ideológica da *estrutura*, nos termos de Victor Turner» (Velho, 2013: 60). La búsqueda de la *communitas* (la relación con similar) posiciona el alternativo en constante estado de liminalidad y negociación entre las diferentes visiones del mundo.

La noción de «moralidad de semejanza» (Amaral, 1999) nos permite pensar el proceso de formación de los lazos sociales de reconocimiento mutuo entre participantes en una misma *communitas* planetaria. El reconocimiento de la «semejanza» entre los seres humanos, pese a su variedad, permite la existencia de una red transnacional de afinidades y lealtades en torno a esta causa mundial. La *nueva civilización* es habitada por una fraternidad potencialmente global que construye lugares pacíficos donde se puede vivir y encontrar la «semejanza» en el otro. Inmersos en esta realidad alternativa, los nuevaeristas comprenden que el (((amor))) va más allá de los límites establecidos por las autoridades externas al individuo (estados, iglesias, familias biológicas, etcétera). En este sentido, la percepción compartida del (((amor))) es capaz de reunir las diferencias bajo un mismo techo acogedor.

La demostración de afecto de Shahana hacia la pareja Rahel y Noah alienta a la reflexión. El discurso de la persa en la boda judía no fue planeado, pero sus palabras tienen un fuerte significado. Los adultos presentes en la ceremonia estaban al tanto de la rivalidad que amenaza destruir a Israel e Irán. Animosidad entre las personas y entre los líderes políticos de esas naciones se transmiten de forma persistente en los medios de comunicación internacionales. Las relaciones violentas, sin embargo, no se replican en Alto Paraíso. Los novaeristas tratan de distanciarse de los recuerdos más nacionalistas cuando éstos se refieren a la violencia oficial.

Las guerras y la intolerancia político-religiosa fabrican multitudes de migrantes forzados. Aquí, estoy tratando con un fenómeno distinto. Una red migratoria multiétnica voluntaria reunida bajo una mirada a la convivencia pacífica y afectiva entre personas de diferentes nacionalidades y religiones. Las personas *fuera de carriles* de sus respectivos «sistemas culturales» crean su

propia realidad alternativa, donde son reinventadas algunas relaciones que no les gustan en sus contextos originarios.

En el caso de los viajeros israelíes, persiste una gran carga entre los jóvenes nacidos/crecidos en Israel: el servicio militar obligatorio. A Noah, Rahel y sus compatriotas no les gusta hablar de ello, algunos incluso son desertores. Los israelíes *alternativos* están huyendo de su estado policial en constante movilización de guerra. En su búsqueda por la paz, se reúnen con otras personas que también se encuentran *fuera de carriles* de sus respectivos sistemas, como la iraní Shahana, el alemán Lukas, y muchos otros. En esta reunión, hay una cierta historia común: la influencia de la contracultura de los sesenta, los gurús de la India, y la sabiduría de las brujas y magos que anhelan una nueva era de paz y amor. Las rivalidades entre las naciones o entre las etnias pierden fuerza en este contexto nuevaerista. La pertenencia a uno u otro grupo se reclama no para atacar a los extranjeros, sino como una afirmación de la libertad para hacer nuevos amigos y hermanos sin importar con dónde nacieron o la forma en que fueron educados.

El cosmopolitismo practicado por los novaeristas, aunque derivado del propósito cosmopolita kantiano eurocéntrico, se diferencia debido al reconocimiento de una « semejanza » que, idealmente, conecta las partes a un todo llamado Naturaleza, donde el individuo es parte de una *communitas*, más allá de los límites legales (estructuras). En su horizonte están los lugares pacíficos creados en cualquier punto de la Tierra, donde no existen estados ni federaciones. Lo que existe, como dicen, es el (((amor))).

A modo de conclusión

A lo largo de este artículo se presenta una « otra globalización », ni desde arriba, ni desde abajo, caracterizada por una mirada *alternativa* o contracultural hacia valores y modelos cosmopolíticos que sostienen los flujos globales predominantes. Presentamos la hibridación promovida por la religiosidad de la Nueva Era (ayahuasca + judaísmo) y algunas consecuencias cosmopolíticas de esa apertura a la diversidad, como la amistad fraternal entre judíos e iraníes. Es posible decir que la globalización del (((amor))) se sostiene en un cosmopolitismo que busca encontrarse (encontrar la semejanza) en el otro, produciendo una *communitas* (Velho, 2013) o una *familia* potencialmente planetaria.

Hablamos de otras globalizaciones y cosmopolíticas buscando ampliar el debate sobre los diferentes valores y prácticas que ocurren simultáneamente

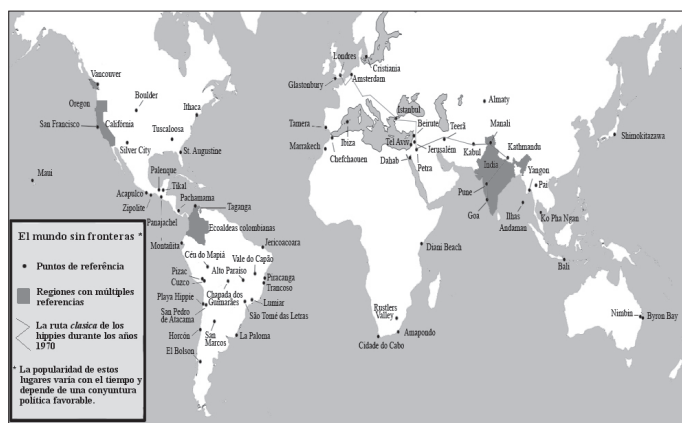


Imagen 3. Algunos locales que concentran o han concentrado poblaciones de alternativos.

en escala planetaria o global. El concepto de «otras globalizaciones» planteado por Gustavo Lins Ribeiro (2006), ha traído nuevos aires a los estudios de la globalización al proponer que los investigadores vuelvan su atención a la simultaneidad de distintas experiencias de globalización, invisibilizadas por la predominancia de los grandes proyectos intergubernamentales o empresas multinacionales. La Historia siempre deja alguien sin historia (Wolf, 1982). Comprender los discrepantes cosmopolitismos y las concurrentes globalizaciones que existen es la motivación detrás de las investigaciones sobre «otras globalizaciones».

Llevando la proposición de «otras globalizaciones» hacia límites aún no testeados, la investigación con *hippies* y afines en Alto Paraíso de Goiás ha desvelado una realidad más, autorreconocida como contracultural o *alternativa*. Una realidad que nos permite tratar cuestiones relevantes para la comprensión de nuestras sociedades complejas, como la cuestión de los afectos y la convivencia con la diferencia o otras no problematizadas aquí, como los intercambios no monetarios, la conservación ambiental y la dicotomía urbano-rural.

La cosmopolítica nuevaerista también puede ser pensada como una modalidad de resistencia cotidiana, como plantea Scott (1985). Aunque la gente no se despegue por completo del mundo urbano/industrial, la crítica a los poderes establecidos y las prácticas de una religiosidad abierta a las hibridaciones permiten que esas personas vivencien una experiencia de *communitas* apartada, resistente a las estructuras tradicionales, como las Iglesias, el Estado, las corporaciones y las familias patriarcales.

Por fin, es válido decir que la creación de *lugares pacíficos* como la boda judía en Alto Paraíso es una demostración empírica de la aplicación de principios cosmopolitas y cosmopolíticos *alternativos* no utilitaristas, orientados a la promoción de una Nueva Era de amistades entre personas que idealmente comparten un planeta Tierra sin fronteras nacionales o barreras religiosas. En sus trayectorias y viajes por el globo, los *alternativos* construyen una *comunidad*, o una *familia*, de afectos y lealtades que les permite seguir viviendo su utopía contracultural, mezclando conocimientos y viviendo su propia globalización.

Referencias

- Amaral, Leila (1999). Sincretismo em movimento – O estilo Nova Era de lidar com o sagrado. En Maria Julia Carozzi (org.), *A Nova Era no Mercosul* (pp. 47-79). Petrópolis: Vozes.
- Arrighi, Giovanni. (1996). *O Longo Século XX*. São Paulo: Editora Unesp.
- Baldassar, Loretta (2008). Missing Kin and Longing to be Together: Emotions and the Construction of Co-presence in Transnational Relationships. *Journal of Intercultural Studies*, 29 (3): 247-266. DOI: 10.1080/07256860802169196
- Balzer, Carsten (2002). Santo Daime na Alemanha: Uma fruta proibida do Brasil no ‘mercado de religiões’. En Bia Labate y Wladimir Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras e São Paulo: Fapesp.
- Blumenthal, Maurice (org.) (2006). *Antigos textos maçônicos e rosacruzes*. São Paulo: Isis.
- Bryceson, Deborah y Ulla Vuorella (2002). *The transnational family: new european frontiers and global networkings*. New York: Berg.
- García Canclini, Néstor (1989) *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp.
- García Canclini, Néstor (2003). *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras.
- Carozzi, Maria Julia (1999). Nova Era: a autonomia como religião. En Carozzi, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul* (pp. 149-187). Petrópolis: Vozes.
- Carvalho, Cesar Augusto de (2008). *Viagem ao mundo alternativo: contracultura nos anos 80*. São Paulo: Unesp.

- Cheah, Pheng (1998). *Given Culture: Rethinking cosmopolitical freedom in transnationalism*. En Phen Cheah y Bruce Robbins (eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- Clifford, James (1997). *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- D'Andrea, Anthony (2000). *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Edições Loyola.
- D'Andrea, Anthony. (2007). *Global Nomads: Techno and New Age as transnational countercultures in Ibiza and Goa*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Eriksen, Thomas Hylland (2014). *Globalization: the key concepts*. Second Edition. London: Bloomsbury.
- Harvey, David (1989) *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola.
- Hellas, Paul. (1996). *The New Age movement*. Oxford: Blackwell.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss (1904) 2003. *Esboço de uma teoria geral da magia*. En Marcel Mauss, *Antropologia e Sociologia* (pp. 47-181). São Paulo: Cosac Naify.
- Kant, Immanuel. (1784) 1995. *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. En Immanuel Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- Labate, Beatriz Cauby (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras e São Paulo: FAPESP.
- Lanna, Marcos (2001). *Sobre Marshall Sahlins e as 'cosmologias do capitalismo'*. *Mana*, 7 (1): 117-131. DOI: 10.1590/93132001000100006.
- Leary, Timothy (1968) 1990. *The politics of ecstasy*. Berkeley, California: Ronin Publishing.
- Lenin, Vladimir (1917) 1987. *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. São Paulo: Global.
- MacRae, Edward. (2002). *Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhagens ayahuasqueiras*. En Bia Labate y Wladimir Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras e São Paulo: Fapesp.
- Magnani, José Guilherme C. (1999). *Xamanismo urbano e religiosidades contemporâneas*. *Religião e Sociedade*, 20 (2): 113-140. Disponível em <http://www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/magnani20_2_1999.pdf>.
- Magnani, José Guilherme C. (2000). *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Maluf, Sônia (2003). Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, 5: 153-171. Disponible en <<http://seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2258/963>>.
- Maluf, Sônia. (2005). Criação de si e reinvenção do mundo: Pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, 81: 4-34. Disponible en <<http://www.antropologia.ufsc.br/81.%20soniacriacao.pdf>>.
- Maluf, Sônia. (2007). Peregrinos da Nova Era: Itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90. *Antropologia em Primeira Mão*, 100: 05-29. Disponible en <<http://www.antropologia.ufsc.br/100.pdf>>.
- Mattelart, Armand. (2002). *A globalização da comunicação*. Bauru: EDUSP.
- Ong, Aihwa. (1999). *Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*. Durham & London: Duke University Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins. (2000a). A condição da transnacionalidade. En Gustavo Lins Ribeiro, *Cultura e Política no mundo contemporâneo* (pp.93-129). Brasília: Editora UnB.
- . (2000b). Os bichos-de-obra: fragmentação e reconstrução de identidades no sistema mundial. En Gustavo Lins Ribeiro, *Cultura e Política no mundo contemporâneo* (pp. 35-55). Brasília: Editora UnB
- . (2005). Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em Antropologia. En *Série Antropologia*, n. 379. Brasília: DAN/UnB.
- . (2006). Other Globalizations: alter-native transnational processes and agents. En *Série Antropologia*, n. 389, Brasília: DAN/Unb.
- Rivers, William H. R. (1914) *The History of Melanesian Society*. Volume II, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Bruce (1998). Actually existing cosmopolitanism. En Pheng Cheah y Bruce Robbins (eds.), *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- Sahlins, Marshall (1988) 2007. Capítulo 13 - Cosmologias do Capitalismo: O Setor Trans-Pacífico do Sistema Mundial. En Marshall Sahlins, *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Sassen, Saskia. (2010). *Sociologia da globalização*. Porto Alegre: Artmed.
- Schiller, Herbert. (1976). *Communication and cultural domination*. New York: M.E. Sharpe.
- Scott, James C. (1985). *Weapons of the weak: forms of everyday peasant resistance*. Yale University Press: New Haven y Londres.

- Soares, Luis Eduardo (1994). Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. En L. E. Soares, O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa (pp. 189-212). Rio de Janeiro: ISER/Relume Dumará.
- St John, Graham (ed.) (2004). Rave Culture and Religion. London y Nueva York: Routledge.
- Steiner, Rudolf. (1908) 1994. Matéria, forma e essência: o caminho da filosofia à antroposofia. São Paulo: Antroposófica.
- Thoreau, Henry David (1854) 2010. Walden ou a vida nos bosques. Porto Alegre: L&PM.
- Turner, Victor (1982). Celebration: studies in festivity and ritual. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Velho, Gilberto (2013). Acusações: projeto familiar e comportamento desviante. En Gilberto Velho, Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana (pp. 52-61). Rio de Janeiro: Zahar.
- Watts, Allan (2002). A cultura da contracultura. Rio de Janeiro: Editora Fissus.
- Wernier, Jean-Pierre (2003). A mundialização da cultura. Bauru: EDUSC.
- Wolf, Eric R. (1982). Europe and the people without history. Berkeley: University of California Press.

Sobre el autor

SANDRO MARTINS DE ALMEIDA SANTOS es doctorado en Antropología Social por la Universidad de Brasilia. Fue investigador del Observatorio de las Migraciones Internacionales en Brasil. Está dedicado a los flujos de personas, conocimientos y afectos a escala global. Su correo electrónico es <sandro.almeida@gmail.com>.