

Neorruralidad y comunidades espirituales. Una experiencia de ecoaldea en las sierras de Córdoba, Argentina

Neorurality and spiritual communities. The ecovillage experience in the sierras of Córdoba, Argentina

Luciana Trimano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
lucianatrimano@gmail.com

Marianne von Lücken

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires, Argentina
mariannevon@gmail.com

Recibido: 10/07/2018

Aceptado: 10/10/2018

Formato de citación:

Trimano, L., Von Lücken, M. (2019). "Neorruralidad y comunidades espirituales. Una experiencia de ecoaldea en las sierras de Córdoba, Argentina". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 81, 104-118, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/trimano.pdf>

Resumen

Este trabajo se propone reflexionar acerca de las trayectorias y experiencias de personas que cambian su lugar de residencia, la ciudad, para generar un proyecto de vida comunitario en el medio rural. A través de un caso de base etnográfica en el valle de Traslasierra, Córdoba, Argentina, abordamos la "neorruralidad" desde una perspectiva que destaca el aspecto espiritual del proceso. Para ello, indagamos el modo en que estas elecciones residenciales se justifican a partir de un marco de creencias y prácticas que tienen en su base la vuelta a la naturaleza como fundamento de la auténtica existencia. El propósito es reconstruir algunas iniciativas y experiencias migratorias de actores que se organizan en "ecoaldeas" y dar cuenta de las características generales de esta vida comunal.

Palabras clave

Neorruralidad, vida comunal, ecoaldeas, espiritualidad, hippie.

Abstract

In this job it is proposed to think over about the paths and experiences of people that changes their regular residential places, the city, to generate a community live project in a rural environment. Through an ethnographic case based in the Traslasierra valley, Córdoba, Argentina. We board the “neorurality” issue from a perspective that looks to stand out the spiritual aspect of the process. That’s for we enquire the way in this residential elections are justified from a framework that has its base in the return to nature as the basis of the authentic existence. The purpose is to reconstruct the initiatives and migration experiences of people who organize themselves in “ecovillages” and account the general characteristics of this communal lifestyle.

Keywords

Neo-rurality, communal life, ecovillage, spirituality, hippie.

1. Introducción

Desde hace alrededor de quince años, las localidades serranas, particularmente en el valle de Traslasierra (Córdoba, Argentina), son escenario de la conformación de un movimiento que brega por la vida en comunidades o “ecoaldeas” (Gilman, 1995). Se trata de un abanico de proyectos relacionados con la vuelta al entorno rural como espacio de residencia y la recuperación de un estilo de vida no tan agresivo con el hábitat. Es una tendencia migratoria que puede ser definida dentro del heterogéneo concepto de neorruralismo, que aquí trataremos de circunscribir.

A modo de análisis de caso, presentamos una iniciativa comunal unifamiliar que comenzó a conformarse hace diez años en la comarca de Las Calles¹ y hoy se constituye en varios núcleos familiares con una organización propia del tiempo, el espacio y de la sociabilidad. Los sujetos neorrurales, devenidos en “hippies”², son atraídos por un ideal de naturaleza en un retorno a los valores pastorales arcádicos y abandonan la ciudad por discrepar con su esencia; con lo que “ella simboliza como exceso o como falta” (Rodríguez Eguizabal y Trabada Crende, 1991: 74).

El proceso de reencuentro con la comunidad, inaugurado por Ferdinand Tönnies (1979) y de retorno a la naturaleza, cuyo exponente es Henry Thoreau (1854), trae consigo nuevas valoraciones culturales centradas en la emancipación, la autoexpresión y la libertad del individuo.

La intención es explorar el aspecto espiritual del proceso neorrural y el modo en que las elecciones residenciales³ son justificadas por sus protagonistas en un marco de creencias sincrético. Para ello, reconstruimos las trayectorias y experiencias migratorias, al mismo tiempo que indagamos en las características de la vida comunal y las representaciones y prácticas que la sustentan. Trabajamos con los relatos identitarios de los actores, centrándonos en las maneras en que conciben su movimiento e instalación.

¹ Tiene 700 habitantes (Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010) y está ubicada en el Departamento San Alberto de la provincia de Córdoba, Argentina.

² Categorías nativas para tipificar a personas foráneas usadas como clave de lectura de proyectos residenciales (Trimano, 2014).

³ Desde un punto de vista sociológico, las elecciones residenciales no son libres, sino que dependen de factores que se imponen al individuo: los recursos y constreñimientos objetivos del campo de posibilidades y los mecanismos sociales, del ámbito de las expectativas, juicios, actitudes, hábitos. Es decir, las elecciones residenciales son objetiva y subjetivamente condicionadas (Grafmeyer, 2010: 35; Bonvalet y Lévy, 2010: 8). En este trabajo no se desconocen los aspectos objetivos de tales elecciones residenciales, sin embargo se hará foco en su aspecto subjetivo.

Estos relatos, nos hablan de una pertenencia, de una historia, de una elección de vida, de motivaciones, trayectorias, situaciones, representaciones, perfiles, expectativas, experiencias y valoraciones que concurren en una comunidad y sus fronteras.

En primer lugar, exponemos los conceptos centrales para dar soporte teórico al trabajo empírico. Luego explicitamos la estrategia analítica que enmarca la investigación. En un segundo momento, utilizamos como clave de lectura la expresión “espirituales”, que surge de los inmigrantes para separarse de la etiqueta “hippie” impuesta por la sociedad receptora, e intentamos develar su especificidad. Desde aquí, describimos la vida en comunidad y las representaciones y prácticas que la avalan. Por último, registramos dimensiones del trayecto etnográfico y ponderamos ejes de debate.

2. Algunas nociones para interpretar la vida en ecoaldeas

En el mundo contemporáneo, tanto en las representaciones como en las experiencias personales, la metrópoli viene instituyéndose como sinónimo de un modo de vida en el que se plasman los problemas de la sociedad moderna: la inseguridad, el estrés, la competencia, coerciones burocráticas, la atomización, la soledad (Morin, 1995).

El debate acerca de la transición del enfoque cultural de la modernidad al de la posmodernidad (Harvey, 1998; Lash, 2002) permite pensar la transformación del espacio y el tiempo y su impacto en las formas de experimentar la vida comunal. En la modernidad, lo urbano como expresión, era el faro donde miraban aquellos interesados en progresar; sus atributos fueron la industrialización y la racionalidad productiva. Mientras la ciudad se instituía en espacio de la civilización, lo rural era lo atrasado y sus habitantes formaban parte de una sociedad subdesarrollada; un otro perezoso, indolente y sin iniciativas (Camarero, 1999). En la posmodernidad, al colapso de las ciudades y las grandes catástrofes naturales, se contraponen el medio rural como estrategia de supervivencia. Desde una mirada romántica-identitaria, el ser humano inmerso en un vacío existencial, propio de esta época, se interroga por el sentido y la verdad. He aquí que las intenciones de los sujetos neorrurales sean encontrar nuevas maneras de habitar este mundo. En el espacio rural observan, no el atraso a superar, sino la esencia que esta sociedad posindustrial abrumada por lo tecnológico inasible va extirpando. Lo local, las tradiciones, las relaciones de confianza y la naturaleza se retoman como vía para el reencuentro con lo esencial, con la contemplación, con el hacer y con el arraigo. La representación de lo rural se vincula con una experiencia comunitaria sanadora.

Una de las referencias fundamentales del concepto de comunidad es Tönnies (1979), quien abre la discusión proyectando una sociedad organizada, nacida en la era moderna, industrial y materialista, en contraposición a otra comunidad tradicional. No es la intención aquí repasar la extensa lista de antecedentes que atañen a dicha problemática, que bien sabemos fue seguida por otros grandes teóricos como Max Weber (1985) y Émile Durkheim (1985). No obstante, retomamos estas discusiones para pensar la configuración de lo comunitario en el fenómeno neorrural-comunal a partir de las propuestas de dos teóricos contemporáneos: Michel Maffesoli (2004) y su noción de “tribu” y la “celebración del gueto” de Richard Sennett (2011).

Maffesoli (2004) postula que en la posmodernidad lo lúdico (o estético) predomina sobre lo moral (o ético) y los pequeños grupos emocionales, gregarios y comunitarios prevalecen sobre el individuo que adopta una identidad polisémica a partir de la participación en distintas “comunidades afectivas”. El autor utiliza la metáfora de la “tribu” (2004) para mostrar una forma de la socialidad donde priman los sentimientos compartidos y la recreación de afectos arcaicos y dionisiacos como potencia transformadora; más que un proyecto en común, aglutina la pulsión del estar juntos.

La comunidad de Maffesoli carece de una base territorial común, por ello complementa el análisis la idea de “comunidad territorial” de Sennett (2011). Esta última nace de la búsqueda de relaciones “cara a cara” que los lazos impersonales urbanos no promueven. Es decir, las personas sienten nostalgia por la antigua comunidad perdida y buscan volver íntima y local su experiencia constituyéndose en comunidades pequeñas. Pero esta situación confluye en la “celebración del gueto” (Sennett, 2011) donde el territorio local se convierte en algo sagrado y el extraño en un ser amenazador. En el trabajo empírico esto se observa cuando la sociedad receptora etiqueta como “hippies” a los inmigrantes y éstos, dentro del juego identitario, adoptan una forma propia al autodenominarse “espirituales” (Trimano, 2014).

Un breve recorrido por las estrategias residenciales en el medio rural nos acerca al estudio de una categoría de neorrurales permanente (Moss, 1994, 2004; Glorioso y Moss, 2007). El fenómeno “neorrural” (Leger y Hervieu, 1977; Chevalier, 1981; Mormont, 1990; Camarero Rioja, 1993; Rivera Escribano, 2007; Domínguez de Nakayama y Marionni, 2007), según las aproximaciones teóricas, también puede ser denominado como “migración de amenidad” (Moss, 2006); “migración por estilo de vida” (Benson y O’Reilly, 2009); “migración residencial” (Gurran, 2011); “naturbanización” (Prados, 2011) o de “retorno a la naturaleza” (Nates Cruz y Raymond, 2007). La diversidad conceptual expone la naturaleza prematura del objeto, como así también su carácter multidimensional-situado.

En este trabajo la neorruralidad es considerada una “tendencia de movilidad espíritu-territorial” motivada por “dimensiones introspectivas” (Trimano, 2016), organizadas a partir de la oposición semántica naturaleza-sociedad y sus vinculaciones campo-ciudad; salud-enfermedad y libertad-servidumbre. Una vez instalados en las áreas rurales, los ciudadanos comienzan a formar parte de la cotidianeidad de las comunidades, generándose relaciones conflictivas con los “lugareños” o “nacidos y criados”⁴ que se sienten auténticos poseedores de un territorio que, según entienden, forjaron con sus manos. De este choque de trayectorias biográficas y experiencias se sucederán transformaciones relacionales e identitarias. El flujo migratorio es protagonizado por personas de entre 30 y 60 años de edad, de clase media y media alta, de perfil profesional, que rechazan a la sociedad urbana y de consumo y van conformando su proceso de construcción simbólica del lugar y sentido del arraigo a partir del cuidado de sí, la libertad de movimiento y la creación y el resguardo de una comunidad imaginada.

El neorruralismo presenta íntimas conexiones con el movimiento de ecoaldeas⁵, también designado “comunidades de convivencia” (Durrett, 1986); “comunidades intencionales” (Thomas Sluiter, 2007); y “comunidades utópicas” (León, 2012). La *Global Ecovillage Network* (1995)⁶, define a la ecoaldea como una comunidad intencional o tradicional que usa procesos participativos locales para integrar holísticamente las dimensiones ecológicas, económicas, sociales y culturales de la sostenibilidad e impulsar la regeneración de ambientes sociales y naturales. Puede describirse como un asentamiento, concebido a escala humana, que incluye aspectos importantes para la vida, integrándolos respetuosamente en el entorno natural (Gilman, 1991). Para otros autores, se trata de una respuesta a los problemas de la sociedad contemporánea, cuyo reto es la creación de asentamientos humanos sostenibles para la sobrevivencia del planeta tierra (Mayur, 1996; Jackson, 2003; Norberg-Hodge, 2008).

⁴ Clasificación nativa para autodenominarse auténtico habitante de Las Calles.

⁵ Así se designa a este fenómeno en un amplio cuerpo de bibliografía académica.

⁶ La GEN es una red mundial de comunidades sostenibles que surge en 1995. Esta entidad, acreditada por Naciones Unidas, confirma la existencia de más de un millón de personas viviendo en quince mil ecoaldeas por todo el mundo (<https://ecovillage.org/>).

En líneas generales, las ecoaldeas cristalizan un esfuerzo libre, consciente, intencionado, deliberado y organizado con el fin de crear una cultura comunitaria en una convivencia más satisfactoria (León, 2012). Estos tipos de organización, en muchos casos, se erigen como una crítica a los modelos de convivencia vigentes en las ciudades y desarrollan formas de colectividad que van desde apuestas más politizadas fundadas en ideales ecologistas y sustentables hasta aquellas que nacen con un marcado propósito religioso-espiritual basado en los preceptos de la espiritualidad del movimiento Nueva Era (Danforth, 1989; Lucas, 1992; Hess, 1993; Carozzi, 1995, 1997).

El caso de estudio no es estrictamente una iniciativa política o espiritual, sino una amalgama sincrética que afecta a todos los ámbitos de la vida en comunidad (Escorihuela, 2008). Aunque es posible ubicar la experiencia entre los contextos donde se difunden prácticas y creencias de la Nueva Era ya que los participantes “comparten técnicas, actividades productivas, ejercicios o rituales que se espera que contribuyan a su evolución y, en algunos casos, al mantenimiento de los recursos naturales” (Carozzi, 1997). La Nueva Era aparece como “una amplia gama de sistemas de creencias, causas sociales y prácticas de sanación” (Carozzi, 1995) del que el grupo investigado resulta sintomático. Dichas prácticas alternativas, que poseen una raíz común en la contracultura norteamericana de la década de 1960, vienen expandiéndose fundamentalmente entre sectores medios urbanos de occidente con una propuesta monista que articula una fuerte crítica a las jerarquías entre sagrado/secular y alma/cuerpo, un énfasis en la relación inmanente con lo sagrado, la cura, el confort, así como una ética de la igualdad y la flexibilidad (Viotti, 2011).

3. Metodología utilizada

Para el desarrollo de la investigación –aunque aquí demos cuenta de una parte– recurrimos a la perspectiva etnográfica de los estudios de casos, caracterizados por una mirada reflexiva de la ciencia, el desarrollo teórico-narrativo y un predominio de categorías nativas (Neiman y Quaranta, 2007).

A partir de las técnicas antropológicas de campo, arribamos al mundo social de los actores en sus propios términos (Guber, 2005). Asimismo, combinamos el punto de vista analítico de la comunicación, basado en la dimensión simbólica de la sociedad (producción de signos, símbolos, sentidos, prácticas) y el análisis sociológico de los testimonios de inmigrantes y nativos.

El análisis cualitativo de las representaciones y las prácticas de actores, permitió reconstruir las experiencias migratorias, al mismo tiempo que analizar su impacto en la sociedad receptora. Experiencias y trayectorias que, según hemos constatado en la etapa exploratoria se nutren de imaginarios disímiles, sobre todo, en cuanto a la percepción de quien es el otro, en un contexto en donde la diversidad de procedencias, pertenencias y tradiciones ponen en juego la configuración de la identidad local.

Para conformar una muestra intencional de residentes en la localidad serrana, utilizamos la técnica “bola de nieve” (Valles, 1999). Las entrevistas se concretaron *in situ* y el número a realizar se determinó a través del “muestreo teórico” (Glaser y Strauss, 1967). Los informantes fueron caracterizados bajo las tipificaciones de “lugareños”, “hippies” y “espirituales”⁷, extraídas del terreno.

4. Los hippies espirituales

En un pueblo del valle de Traslasierra, los “espirituales”, reunidos en lo alto de la montaña construyen una identidad diferenciada sobre la base de la voluntad comunal y

⁷ Categoría utilizada por los inmigrantes para evitar la de “hippie” impuesta por la sociedad receptora.

de una unión sincrética e híbrida entre lo espiritual y lo sustentable. Se trata de jóvenes y adultos de trayectorias urbanas radicados en una ecoaldeas desde hace estimativamente diez años. Sus motivaciones están vinculadas al mundo de la naturaleza, así como a la búsqueda de una forma de vida más autosuficiente y autónoma que la que podían desarrollar en sus lugares de origen. No son nómadas, llegan para “ser de ahí”, para permanecer en ese espacio.

Bajo el lema “Desarrollo de la conciencia y el espíritu en la madre tierra”, a 1500 metros de altura y rodeados de 500 hectáreas de monte autóctono, construyen su comunidad⁸. Así lo relatan:

“Somos catorce casas y cuarenta personas viviendo en la montaña y a raíz de muchas situaciones fuimos convirtiéndonos en una comunidad. Llegamos de diferentes partes del mundo con un foco de trabajo interno, de estar más conectados con nuestra verdad” (inmigrante, 35 años).

En las representaciones de los inmigrantes, el pueblo receptor es una comunidad idílica, en tanto “entorno ideal por su ubicación geofísica y su microclima”. La relación entre los individuos –en el seno de una personalidad colectiva– y los territorios brota inmanente. Esto es así por el énfasis atribuido a la idea de que para estar bien uno mismo debe asegurarse un ambiente adecuado en el cual el yo está incluido (Bosca, 1993). El habitar las montañas les devuelve la sensación de control sobre su trayectoria y devenir. Por ello, un entrevistado asegura:

“Cuando me instalé solté toda mi vida de empresario y empecé a vivir una libertad externa e interna”;

Y agrega:

“La vida en las sierras es el emblema de la energía interior que inspira a elevar la mente y el espíritu” (inmigrante, 38 años).

El sistema económico de la comunidad tiene como pilar la solidaridad, el apoyo mutuo y la economía del intercambio. Para regular la satisfacción de las necesidades alimentarias realizan producciones orgánicas de consumo personal (agricultura sustentable o biodinámica) y artesanías que comercializan en ferias. También levantan sus casas con insumos biodegradables y aprovechan la energía solar como combustible. En salud, trabajan el alivio de los malestares a través de la medicina natural, a la vez que difunden actividades que propician el bienestar general y la prevención de enfermedades. En relación a la indumentaria, buscan extender los conocimientos de la confección, la artesanía de los tejidos y soluciones a los problemas de costos de insumos.

Las manifestaciones de la vida cotidiana, sumadas a diversas expresiones simbólicas en las que los actores asientan su ser y estar –los tatuajes, el género musical *reggae* o *new age*, la perforación del cuerpo, la danza experimental, la música sincopada– los convierte en portadores de un estilo y una estética determinada y por ello son identificados por la sociedad receptora como “hippies”. Algo así como “un islote de significados desviacionistas en el mar de su propia sociedad” (Hall, 1970: 11). Para los nativos, esta expresión inquieta y plástica, en su acepción más reconocida, involucra un epíteto despectivo para referirse a jóvenes inmigrantes o “venidos de afuera con distintos hábitos de vida” a los propios. El hippie es un *outsider* (Becker, 2012), un marginal y “la desviación es el producto de una transacción que se produce entre

⁸ En Argentina aparecen otras experiencias en Buenos Aires; El Bolsón, Patagonia; Calamuchita, Córdoba; y San Martín de los Andes.

determinado grupo social y alguien que es percibido como un rompe-normas” (Becker, 2012: 29).

Las expresiones que surgen en terreno no son vagas, operan como tipificaciones homogeneizantes y constituyen representaciones de alteridad. “Hippie” es un término acuñado por los lugareños y lleva una carga valorativa que imprime a la “gente de afuera”, a quienes no son nacidos y criados en la comarca, el título de extranjeros “invasores”. Esta clasificación manifiesta heterogeneidades articuladas de modos específicos.

5. El círculo sacro

La ecoaldea serrana surge de la inquietud de sus protagonistas por construir un “mundo nuevo donde cada uno pueda manifestar lo que realmente vino a hacer y se encuentre con su verdad” (inmigrante, 42 años). Las representaciones y prácticas de los integrantes de este enclave arcádico, “¡ensalvajamiento de la vida!”, dirá Maffesoli (2004), se reflejan en una forma de vida cimentada en “cosas muy simples y esenciales: querernos, amarnos y cuidarnos” (inmigrante, 36 años).

La colectividad de estudio plantea un discurso que va desde la prédica de la paz y el amor (convivencia fraterna entre los seres humanos), el trascendentalismo (búsqueda de la interioridad), el misticismo, el regreso a la naturaleza, el hedonismo, el ocultismo (antroposofía-Rudolf Steiner y la influencia de lo psíquico sobre lo físico y la consideración del ser humano como una unidad), el indigenismo (conexión con lo natural y lo primitivo a través de técnicas chamánicas psicoterapéuticas; así como formas de vida comunitarias, solidaridad y simpleza), el orientalismo, el budismo *zen* (meditación silenciosa y poder de la concentración; y una economía de subsistencia), el ecologismo (sacralidad de la naturaleza, animismo), hasta formas del gnosticismo (enseñanzas que procuran una salvación a través del conocimiento de uno mismo y la expansión de la conciencia), el psicologismo (psicoterapias fundadas en la fusión de la psicología y la religión; y el hombre como la suma de cuerpo, mente, emociones y conciencia) y el cristianismo (creencia en Dios).

La conexión con el indigenismo representa un emblema de lo simple en contraposición a la opulencia y la complejidad tecnológica. En tanto, la atracción por el orientalismo, básicamente el hinduismo, explica el interés por filosofías más místicas. Estas inclinaciones representan una vuelta a la contemplación y la experiencia mística (Hall, 1970).

La elaboración del marco interpretativo sincrético⁹ es la base en la que inscriben su repertorio de prácticas comunales; y aquello que los convierte en portadores de una sensibilidad de estilo propio. Esta mixtura de componentes mítico-religiosos es definida como “la espiritualidad del encuentro con Dios pero dentro de cada uno” (inmigrante, 27 años). En otras palabras, el precursor de la ecoaldea agrega que “la función de la comunidad es acompañar y ayudar a los seres humanos a que se encuentren consigo mismo” (inmigrante, 38 años). Este anhelo, siempre presente en el discurso, se completa con otro testimonio de las mismas características: “El sueño es iluminar a la humanidad, ser felices y simples” (inmigrante, 45 años).

Como “bárbaros” (Maffesoli, 2004) que rompen la monotonía y el encierro de los valores establecidos y desgastados de la sociedad contemporánea, adoptan un estilo de vida que proclama la satisfacción interior a través de la aplicación de diversas técnicas y terapias, donde todas privilegian una maximización del bienestar del cuerpo y el alma:

⁹ Solo repasamos el marco de creencias, ya que su análisis amerita otro trabajo.

“Trabajamos con el estudio y la aplicación práctica de disciplinas provenientes de diversas culturas y abarcamos todas las dimensiones del ser humano. Tenemos una propuesta amplia que va desde limpiezas energéticas, meditación con rosas, constelación familiar, *reiki*, curación con cristales, reflexología, cromoterapia, hasta la enseñanza de la permacultura y un laboratorio para la producción de cosméticos orgánicos. Estamos en un momento del mundo en el que muchas personas eligen otros caminos de trascendencia; otros caminos distintos a los establecidos” (inmigrante, 43 años).

Desde una “ecoposada y refugio de montaña”¹⁰, se ofrecen talleres y encuentros a los que puede concurrir todo interesado en eclécticas terapias alternativas o de “sanación ritual” (Mc Guire, 1988 en Carozzi, 1997). Las “herramientas de vida”¹¹ se ofrecen como prácticas holísticas que remiten a una lógica sensorial. Así, despliegan una búsqueda de la verdad a través de una sobrevaloración de la afectividad donde prima lo sensible por sobre la razón. El sentimiento y la percepción se convierten en guías para facilitar nuevos estados de conciencia en tanto realidad y verdad. Estos parecen ser los signos de un tiempo de fantasías que se aparta de la racionalidad tanto como desecha el cuerpo y con él, toda materialidad que condicione la existencia (Papalini, 2006). Los espirituales sueñan con “iluminar a la humanidad” y apartándose de toda forma de pensamiento racional, (se) ofrecen una “coartada evasiva” (Papalini, 2006).

En la misma línea, aseguran que para “desprogramarse y reconectarse con su propia esencia” deben volver su mirada hacia los niños como fuente de sabiduría:

“Los niños son el corazón de la comunidad. Abrimos un espacio de escucha hacia ellos y eso nos fue dando las pautas para crear este sueño que estamos viviendo; el sueño de crear un nuevo mundo para que puedan habitarlo. Ellos traen la información y van guiando esta creación” (inmigrante, 45 años).

El regreso a la infancia y el conocimiento profundo del ser, es aquello que determina la vitalidad del “‘niño eterno’, un poco lúdico, un tanto anómico” (Maffesoli, 2004: 30). Además, en el pujante redescubrir las virtudes de una naturaleza-madre, también hay reversibilidad, un volver a un estado anterior junto a la rúbrica del declive de cierto tipo de sociedad.

En el espacio de los niños o en los talleres que llevan adelante con adultos, el maestro deviene en guía o facilitador. Todo signo de influencia, poder y autoridad es excluido. Esta decisión afirma “la sacralización de una absoluta autonomía individual” (Carozzi, 1999: 29). Lo explica un entrevistado:

“Las acciones del facilitador o el guía tienen como propósito no direccionar las actividades porque el ser cuando necesita algo para su evolución lo atrae. La actividad del guía es acompañar las manifestaciones de las personas y observar en silencio. Con los niños, el ideal es que logren su autonomía y no dependan de los padres” (inmigrante, 28 años).

¹⁰ Construida con adobe y piedras del lugar; cubierta con un techo vivo de tierra y pasto. En la parte exterior reposa una pileta con agua proveniente de vertientes de la sierra. La electricidad es a base de paneles de energía solar y un molino eólico; el agua llega de una acequia proveniente del arroyo y se calienta mediante calefones a leña.

¹¹ Expresión utilizada por los “espirituales” para referirse a los conocimientos y prácticas impartidas al exterior. Aquí el aspecto económico sigue siendo el eje de sus transacciones pero a modo de eufemismo se utiliza la noción de “intercambio”. Esta es una de las contradicciones más salientes que encontramos en el discurso de los actores de estudio.

El sujeto autónomo no se concibe separado sino unido a un todo abstracto, asocial, que lo comprende como parte (Carozzi, 1999: 31). Una especie de unión enérgica con la naturaleza como territorio y como cosmos. De este modo, experimentan un sentido de pertenencia con el paisaje serrano –y no con el pueblo y su gente– que remite a la “celebración del gueto” (Sennett, 2011). Ellos dicen “poco a poco el paraje se está llamando Sol¹² y el lugar va tomando fuerza” (inmigrante, 42 años). Es así que guiados por un “*ethos* del habitar respetuoso” (Noguera, 2004: 31) la madre tierra trabajan para vivir sincronizados con lo natural. Como dice un ecoaldeano:

“La comunión plena con la naturaleza nos permite manifestarnos en libertad y aprovechar todos los potenciales con los que vinimos a este mundo sin restricción, sin juicio ni interferencia” (inmigrante, 49 años).

6. Relaciones entre “espirituales” y “lugareños”

Las Calles es un espacio de encuentro y conflicto donde las identidades de establecidos y *outsiders* se construyen en relatos que establecen los límites entre un “nos/otros” (Grimson, Merenson y Noel, 2011). Esta es una situación de interculturalidad en la que dos grupos que producen identificaciones diferentes se relacionan y comunican produciéndose conflictos, negociaciones, acuerdos e innumerables malos entendidos (Grimson, 2011). Es la manifestación a través de la cual el espacio se reconfigura como un nuevo ámbito de confrontación entre nuevos y viejos habitantes. Aparecen experiencias urbano-espirituales que establecen relaciones en un espacio del “entre nos” (Svampa, 2008), reforzado por la alta tasa de homogeneidad emocional; y otras “lugareñas” que se definen a sí mismas por influencias externas y cobran forma defensivamente (como su autodenominación lo indica) frente a nuevas presencias en “su” territorio.

Como hemos mencionado, el pueblo adquiere un fuerte significado como espacio para el despliegue del espíritu comunitario, pero los significados y la solidaridad se dan entre quienes comparten las mismas inquietudes. La identidad y la alteridad se articulan en la construcción del lugar propio, donde tiene un papel destacado no sólo el sentido del lugar, sino también el derecho sobre el mismo.

La construcción de la imagen de un “nosotros” requiere, por necesidad, la de un “otro” con cierto grado de proximidad. De esto ya habló George Simmel (1986) al sostener que para conducirse, el hombre se capta a él mismo y a los otros, en función de “tipos”. La mirada del otro completa y nos convierte en algo que no somos, en ciertos tipos sociales. Las fronteras simbólicas, materializadas en “cajas de herramientas identitarias” (Grimson, 2010), producen una manera de relación y una construcción. Hacer cuerpo al “otro” mediante una tipificación es ingresar en una dinámica de exclusión/inclusión pero específicamente de incorporación del “otro” a nuestras vidas.

Es desde una comunicación centrada en lo kinésico y en el plano de lo visual que los “hippies” son prejuizados frente al despliegue de un lenguaje corporal, un argot, un modo de vida particular que los distingue del resto de habitantes. Ilustramos como los lugareños conciben a los “hippies”:

“Ellos creen y buscan esa energía positiva, esa buena onda que a lo mejor la encontraron aquí, por eso se vinieron. Una vez hablé con uno y le pregunté porque vivía en este pueblo ¿y sabés lo que me dijo? ‘Porque acá las piedras son poderosas’ [su voz imita al supuesto hippie]; casi me caigo de espaldas. Son de creer en las piedras y hacen todo con barro. ¡Imaginate que algunas

¹² Nombre ficticio de la comunidad.

mujeres no van al médico para tener un bebé! No toman un remedio; eso es normal en ellos. Para mí quieren imitar a los aborígenes que éramos antes” (lugareña, 31 años).

“No sé a los hippies como los identifico, porque vagos hubo siempre, nada más que ahora tienen distinta denominación. No sé cómo puede vivir tanta gente que viene de afuera sin trabajar. Muchos vienen para quedarse a vivir, yo no los veo más que ir alguna feria, otra motivación no tienen y es gente joven la mayoría” (lugareño, 61 años).

Las prácticas de los nuevos residentes resultan extravagantes y anómicas a la moral establecida del lugareño. Los “hippies” “llegan hasta la expresividad y la intensidad del ahora existencial acentuando los aspectos placer/juego de la vida diaria” (Hall, 1970: 37); tratan de desafiliarse de la forma de vida rutinaria, de los límites establecidos en el código moral de lo que una sociedad toma por natural.

Como portadores de un don, dicen sentirse “unos bichos raros en el pueblo” y esta impresión los ubica al margen del resto de las personas (Becker, 2012). Para confirmarlo, añaden: “somos diferentes del resto del mundo” (inmigrante, 46 años) y así cierran filas en el “círculo sacro” (Maffesoli, 2009). El marginal no podrá adquirir esta gracia divina, no podrá hacer cuerpo lo “divino social” (Maffesoli, 2009). Como lo indica el siguiente comentario en donde el informante (38 años) a través de lo idéntico se diferencia: “Soy una persona normal, estoy tomando un helado, pero también estamos generando una forma nueva de vida en comunidad”.

Los espirituales se proclaman portadores de un don especial que los diferencia de quienes no están conectados con “la dimensión místico poética de la existencia” (Noguera, 2004: 15). Este sentimiento los libera de quienes los desvalorizan mediante “silencios y miradas truculentas” (Maffesoli, 2004). Al aducir “somos unos bichos raros para el lugareño que es un poco tradicional y estructurado” (inmigrante, 43 años), generan una frontera y ubican a los “otros” por fuera de la comprensión de ese *ethos* estético. “Nadie sabe lo que hacemos acá arriba a pesar de que estamos vinculados con el pueblo; por ese motivo nos encasillan en la línea de los hippies”, argumenta un inmigrante (48 años).

La vida de los espirituales transcurre en lo alto de la montaña. La “buena relación” con los lugareños se comprime en una invitación a subir, a “ir para arriba” por cuestiones laborales: “los chicos de acá trabajaron mucho construyendo y armando alambrados”. Esta barrera física es acompañada de manifestaciones simbólicas, particularmente el uso de un sub-lenguaje complejo obtenido del estudio de distintas disciplinas: autorrealización, descubrimiento de sí, expansión de la conciencia, caminos de trascendencia, desprogramación personal, resonar en la conciencia, limpieza energética, etc. Si bien es cierto que para algunas situaciones el lenguaje corriente no tiene terminología adecuada (Becker, 2012), no es menos real que dichos ejemplos son una dramatización de la brecha entre su propio mundo y el mundo de los otros (Hall, 1970).

Los espirituales se refugian en una identidad marginal; son percibidos y se manifiestan como “un grupo de marginales que se consideran a sí mismos y son considerados por los demás como ‘diferentes’” (Becker, 2012).

7. Reflexiones finales

El presente trabajo arrimo la variable espiritual en la comprensión del fenómeno de neorruralidad a partir del análisis de las experiencias de ciudadanos que eligieron como base residencial el medio rural y como forma de organización una vida en ecoaldeas.

Describimos un proyecto comunitario, ubicado en el valle de Traslasierra, concentrándonos en las creencias y prácticas que sus miembros desarrollan para propiciar una identidad potente. Constatamos que se trata de una red de personas cuyo horizonte vital es la vuelta a la naturaleza y a cierta originalidad comunal como el principio de la auténtica existencia. Es decir, la característica que mejor los distingue son los motivos y las circunstancias de su instalación. Nos referimos, en particular, a la actitud filosófica y política orientada, en convivencia con otros, a la búsqueda de nuevas verdades y a la necesidad de exaltación de la naturaleza para sostener y experimentar la práctica de vivir.

Las personas se juntan para realizar una transformación material, subjetiva e intersubjetiva de sus formas de vida. Por ello, destacamos este caso de estudio como síntoma de la formación de una nueva, creciente y multiforme contratendencia: la tendencia al recurso neonaturista y neoarcaico (Morin, 1995). El término “recurso” es importante porque marca la forma en la que se piensa y se experimenta el cambio de residencia, cuyo fin es la urgencia de satisfacer una necesidad vital. ¿Qué necesidad? La de retroceder hacia la pregunta esencial del habitar que se planteaba Martin Heidegger (1951); la de llevar adelante una práctica que vaya más allá del hecho de vivir en un lugar, si no de sentirlo, de apropiárselo, de reinventarlo. Esto implica, entre otras cosas, proteger, conservar, cuidar, velar por el crecimiento de ese lugar donde se vive y del mundo. Esta concepción del habitar aparece con fuerza cuando se refieren, por ejemplo, al cuidado del ecosistema natural y con ello al rechazo de los alimentos transgénicos, a una educación basada en la agricultura biodinámica y la agroecología y la producción de artesanías; al mismo tiempo que se pulsa por un modelo de convivencia asentado en la solidaridad y el apoyo mutuo.

Además, la experiencia descrita autoriza vivencias personales que encuentran legitimidad en un conjunto de creencias acerca de eclécticas disciplinas terapéuticas que denominan “herramientas de vida”. Las prácticas holísticas, utilizadas para el autoconocimiento y la expansión de la conciencia y el cuerpo físico, remiten a una lógica sensorial y afectiva por sobre la racional.

Hemos dado cuenta de que en el pueblo se produce la confluencia de experiencias urbanas y rurales que al enlazarse configuran la emergencia de un nuevo espacio (percibido, imaginado y practicado). Lo emergente deviene no solo en encuentros sino en tensiones entre nativos e inmigrantes, entre nuevos y viejos habitantes, entre “lugareños” y “espirituales”¹³.

De esta manera, la identidad de la localidad serrana se va delimitando a partir de los límites que establece la articulación de un “nos/otros”. Es decir, deviene del entrecruzamiento de una diversidad de grupos con características socioculturales diferentes (“hippies”, “gringos”, “lugareños”) que organizados en círculos despliegan una socialidad del “entre nos”. Esta situación queda habilitada por un proceso comunicativo que va configurando no solo la identidad local, sino una memoria colectiva fundada en la diversidad de procedencias, pertenencias, tradiciones y valores.

Para indagaciones futuras, consideramos que la neorruralidad implica una dimensión espacial, en el sentido de un traslado por parte de un grupo urbano hacia el campo, y una relación conflictiva entre la población foránea y la residente, que es necesario tener en cuenta en términos territoriales. En tal sentido, se nos abren nuevos interrogantes acerca de cómo es transformado el espacio a partir de la irrupción de los nuevos habitantes, más allá de la autosegregación que imprime fronteras físicas y simbólicas entre unos y otros.

¹³ Un análisis extendido de las relaciones y tensiones entre “lugareños” e inmigrantes urbanos puede encontrarse en Trimano (2016).

La problemática presentada nos anima a explorar nuevas sugerencias y búsquedas sobre el estudio del habitar y de las formas de ver, practicar y sentir las aglomeraciones de menor escala por actores situados social, temporal y espacialmente. Son actores que promueven una ética para vivir y hacer mundo de una manera diferente a la estipulada en el régimen semiótico del capitalismo.

La reconfiguración de poblaciones rurales, atravesadas por lo urbano, corporiza la emergencia de “otras” configuraciones heterogéneas y conflictivas; aquellas que surgen de la “unión en el intersticio” (Trimano, 2014) de trayectorias disímiles. Este acontecer marca el ritmo del cambio, ya que hemos constatado, de manera empírica, que algunos conceptos se desvanecen, pierden sus componentes o adquieren otros en ambientes diferentes. Por tanto, las nociones de neorruralidad y de ecoaldeas, han sido utilizadas como categorías de la experiencia para pensar espacios de lo posible desde un proceso reflexivo-activo elaborado por los protagonistas. El reto es comenzar a crear nuevas nociones para pensar los mundos que habitamos.

8. Bibliografía

- Authier, J.; Bonvalet, C. y Lévy, J-P. (2010). “Introduction”. En Authier, J.; Bonvalet, C. y Lévy, J-P. (Dir.), *Élire Domicile. La construction sociales des chox résidentiels*. Lyon: Preses universitaires de Lyon. pp. 7-15.
- Becker, H. (2012) [1951-1953-1955]. *Outsiders, hacia una sociología de la desviación*, Argentina, Siglo XXI.
- Benson, M. y O’reilly K. (2009). *Lifestyl emigration: expectations, aspirations and experiences*. England: Ashgate.
- Bosca, R. (1993). *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*. Buenos Aires: Atlántida.
- Camarero Rioja, L. (1993). *Del éxodo rural y del éxodo urbano. Ocaso y renacimiento de los asentamientos rurales en España*. Madrid: Serie Estudios.
- Camarero Rioja, L. (1999). “La construcción postmoderna de la ruralidad: Tendencias y cambios sociales”, *I Encuentro sobre Desarrollo Rural: Perspectivas de Futuro*. Disponible en línea en: http://www2.uned.es/dpto-sociologia-I/departamento sociologia/luis camarero/07_00.pdf
- Cardoso, M. (2013). “Contraurbanización en el sistema urbano argentino. El rol de los pueblos grandes en el Área Metropolitana de Santa Fe”, *Programa Nacional. Olimpiada de Geografía de la República Argentina*, 121-128. Santa Fe: Universidad Nacional Del Litoral.
- Carozzi, M. (1995). "Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales". *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* 5(2): 19-24.
- Carozzi, M. (1997). Yoga, Flores de Bach y cuentos Zen: Construcción de universos simbólicos personales en la New Age porteña. *V Congreso de Antropología Social*, en: <http://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/laplata/LP4/28.htm>
- Carozzi, M. (1999). “La autonomía como religión: la nueva era”, *Alteridades*, 9 (18): 19-38, México: Universidad Autónoma Metropolitana, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74791803>
- Chevalier, M. (1981). “Les phénomènes néo-ruraux”. In *L’Espace Géographique*, (1): 33-49.
- Danforth, L. (1989). *Firewalking and Religious Healing*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Domínguez Nakayama, L. y Marioni, S. (2007). “Migración por opción: El fenómeno migratorio en destinos turísticos de montaña”. En *Libro de Resúmenes de la IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población*, Córdoba.
- Durkheim, É. (1985). *La división del trabajo social*. Barcelona: Planeta.

- Escorihuela, J. (2008). *Se hace camino al andar. Del individuo moderno a la comunidad sostenible*. Córdoba: Nous.
- Erbiti, C. (2008). “Un sistema urbano en transformación. Metapolización, metropolización y ciudades intermedias; dinámicas”. En Roccatagliata, J. (Coord.). *Una visión actual y prospectiva desde la dimensión territorial*. Buenos Aires: Emecé.
- Gilman, R. (1991). *Ecovillages and Sustainable Communities*. Gaia: Trust.
- Gilman, R. (1995). “¿Por qué ecoaldeas?” *Ecoaldeas y comunidades sostenibles* (modelos para el siglo XXI). Escocia: Findhorn.
- Glaser B. y Strauss A. (1967). *The Discover of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Glorioso, R. y Moss, L. (2007). “Amenity Migration to Mountain Regions: Current Knowledge and Strategic Construct for Sustainable Management”. En *Social Change*, (37).
- Grafmeyer, Y. (2010). “Approches sociologiques des choix résidentiels”. En Authier, J-Y.; Bonvalet, C. y Lévy, J-P. (Dir.), *Élire Domicile. La construction sociales des chox résidentiels*. Lyon: Preses universitaires de Lyon. pp. 35- 55.
- Gras, C. y Hernández, V. (coord.). (2009). *La Argentina rural. De la agricultura familiar a los agronegocios*. Buenos Aires: Biblos.
- Grimson, A. (2010). “Culture and Identity: two different notions”. *Social Identities*, 16 (1): 63-79.
- Grimson, A. (2011). *Los Límites de la Cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grimson, A.; Merenson, S. y Noel G. (comp.). (2011). *Antropología ahora*. Argentina: Siglo XXI.
- Guber, R. (1991). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hall, S. (1969). [1970]. *Los hippies: una contra-cultura*. Barcelona: Anagrama.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1951). “Construir, habitar, pensar”. En Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Hess, D. (1993). *Science in the New Age*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Jackson, R. (2003). “Introducción. El movimiento global de ecoaldeas”. En *La Tierra es Nuestro Hábitat*. Folleto difundido por La Carrucha Cultural (Artosilla, Huesca).
- Lash, S. (2002). *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Leger, D. y Hervieu, B. (1977). *La retour a la nature*. París: Seuil.
- Lucas, P. (1992). “The New Age Movement and the Pentecostal. Carismatic revival: distinct yet parallel phases of a fourth great aweking”. In Lewis, J. y Melton, J. (comp.) *Perspective son the New Age*. Albany: Suny.
- Maffesoli, M. (2004) [1988]. *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.
- Maffesoli, M. (2009). *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*, disponible en: <http://cmap.javeriana.edu.co/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1KGPC70J2-5940W8-3G2>
- Mayur, R. (1996). “Ecohábitat. Cumpliendo el sueño de un niño”. En *La Tierra es nuestro hábitat*. Dinamarca: Selba.
- Morin, E. (1995) [1984]. *Sociología*. Madrid: Tecnos.

- Mormont, M. (1990). "Whois rural? or, How to be rural?: Towards a Sociology of the Rural", in T. Marsden y P. Lowe (eds.), *Rural Restructuring: global processes and their responses*. London: Fulton.
- Moss, L. (1994). "Beyond tourism: the amenity migrants". In M. Mannermaa, S. Ayatullah and R. Slaughter (eds.), *Coherence and Chaos in Our Uncommon Futures, Visions, Means, Actions*. Turku, Finland, 121-128.
- Nates Cruz, B. y Raymond, S. (2007). *Buscando la naturaleza. Migración y dinámicas rurales contemporáneas*. Barcelona: Anthropos.
- Neiman, G. y Quaranta, G. (2007). "Los estudios de caso en la investigación sociológica", en I. Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de Investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 213-237.
- Noguera de Echeverri, P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. México-Colombia: Universidad Nacional de Colombia, PNUMA.
- Norberg-Hodge, H. (2008). "Modelos para el Nuevo Milenio". En *La Tierra es Nuestro Hábitat*, Folleto difundido por La Carrucha Cultural (Artosilla, Huesca).
- Papalini, V. (2006). "La subjetividad disciplinada: de la contracultura a la autoayuda". En V. Papalini (ed.), *La comunicación como riesgo: cuerpo y subjetividad*. La Plata: Al margen, 21-44.
- Prados, M. (2011). *Naturbanización. Ejemplos en áreas de montaña y periurbanas*. Sociedad Catalana de Geografía, 179-200.
- Ratier, H. (2002). "Rural, ruralidad, nueva ruralidad y contraurbanización. Un estado de la cuestión", *Revista de Ciências Humanas*, (31). Florianópolis: EDUFSC.
- Rivera Escribano, M. (2007). *La ciudad no era mi lugar. Los significados residenciales de la vuelta al campo en Navarra*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Rodríguez, C. y Fischnaller, C. (2014). "Política habitacional, gentrificación y disputa por la centralidad en el área sur de la Ciudad de Buenos Aires", *Revista Ciudades* (103): 20- 35.
- Rodríguez Eguizabal, Á. y Trabada Crende, X. (1991). "De la ciudad al campo: el fenómeno neorruralista en España". *Política y Sociedad*, (9).
- Salinardi, J. (2006). *Córdoba y Traslasierra. Integración y disgregación. Reseña histórica de la ocupación del territorio de Córdoba. Una especial referencia al Valle de Traslasierra*, Córdoba: Lerner.
- Sennett, R. (2001). *Vida urbana e identidad personal*. Madrid: Península.
- Sennett, R. (2011) [1977]. *El Declive del Hombre Público*. Barcelona: Península.
- Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Svampa, M. (2008) [2001]. *Los que ganaron: la vida en los countries y barrios privados*, Buenos Aires: Biblos.
- Thoreau, H. (2013) [1854]. *Walden. La vida en los bosques*. Buenos Aires: Andrómeda.
- Trimano, L. (2014). *De la ciudad al campo. Tensiones entre culturas emergentes y preexistentes. El caso de Las Calles, Traslasierra, Córdoba*, (Tesis doctoral inédita), Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
- Trimano, L. (2016). "Habitar, percibir y narrar el territorio. La construcción subjetiva de una tensión rural/urbana". *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo* 9(18): 212-231.
- Tönnies, F. (1979). *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Península.
- Viotti, N. (2011). "La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina". *Revista Cultura y Religión*, V (1): 4-17.
- Weber, M. (1985). *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta.

* * *

Luciana Trimano es Doctora en Comunicación Social. Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS), Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.

Marianne von Lücken es Magíster en Investigación en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires/Instituto de Investigaciones Gino Germani-Fsoc-UBA.