



AIBR  
Revista de Antropología  
Iberoamericana  
[www.aibr.org](http://www.aibr.org)  
Volumen 9  
Número 3  
Septiembre - Diciembre 2014  
Pp. 273 - 296

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

## Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada. Una mirada desde la ciudad de Valencia.

**María Albert Rodrigo y Gil Manuel Hernández Martí**  
Universidad de Valencia

**Recepción:** 24.09.2013  
**Aceptación:** 30.09.2014

**DOI:** DOI: 10.11156/aibr.090304

**RESUMEN:**

Desde la confluencia de diversas tradiciones espirituales y conocimientos procedentes del ámbito de la ciencia y la filosofía occidental, presentamos una primera exploración sobre la emergencia de una nueva realidad psico-físico-espiritual, que hemos detectado en distintos tipos de centros en la ciudad de Valencia: Centros de Terapias Holísticas, Tiendas de Productos Alternativos, Centros de Espiritualidad Oriental, entre otros. A partir de una metodología basada en la combinación de entrevistas en profundidad y observaciones nos hemos acercado a este proceso de reencantamiento del mundo, entendido como la emergencia global de una nueva espiritualidad holística, transversal y personal, que está generando unas nuevas coordenadas de lo que puede entenderse por religioso. Debido a la amplitud del fenómeno señalado en este artículo, nos hemos centrado en uno de los aspectos que a nuestro parecer se revelan fundamentales: el impacto que dichos movimientos implica en términos personales y colectivos.

**PALABRAS CLAVE:**

Espiritualidad, movimientos psico-espirituales, sociología de la religión, cambio cultural, Valencia.

**THE PSYCHO-SPIRITUAL MOVEMENT IN THE GLOBALIZED MODERNITY.  
A VIEW FROM THE CITY OF VALENCIA.****ABSTRACT:**

From the confluence of different spiritual traditions and knowledge from the field of science and Western philosophy, we present an initial exploration of the emergence of a new psycho-physico-spiritual reality, we observed in different types of centers in the city of Valencia: Holistic Therapies Centers, Alternative Products Stores, Eastern Spirituality Centers, among others. From a methodology based on a combination of interviews and observations we have approached this process of re-enchantment of the world, understood as the global emergence of a new holistic spirituality, transversal and personal that is generating new coordinates which can understood the religious. Due to the magnitude of the phenomenon pointed out in this article we have focused on one aspect which we believe is of fundamental importance: the impact these movements involved in personal and collective terms.

**KEY WORDS:**

Spirituality, psycho-spiritual movements, sociology of religion, cultural change, Valencia.

## 1. Introducción: La anamnesis de lo sagrado

Lo que hemos denominado como anamnesis<sup>1</sup> de lo sagrado implica la recuperación, revitalización y reconfiguración de las viejas formas de conocimiento trascendente vinculado a las antiguas filosofías y religiones, para ser transformadas en las nuevas creatividades culturales (Albert y Hernández, 2014). Estas pretenden, como rasgo distintivo, superar los déficits de sentido modernos y posmodernos para construir una novedosa visión de lo sagrado, no nostálgica y conservadora, sino ligada a innovadoras formas transnacionales de ecología, espiritualidad, economía, política y relaciones sociales, que certifican el avance de una conectividad global multidimensional, lo cual es sinónimo de un «reencantamiento del mundo» (Maffesoli, 2009), inscrito en un contexto de progresiva desinstitucionalización de la religión que potencia la búsqueda personal en la esfera individual (Arroyo, 2010; Flere y Kiribis, 2009) y que genera el fenómeno de «creer sin pertenecer» (Davie, 1994). No obstante, debe aclararse que estos movimientos modernos de anamnesis de lo sagrado constituyen desarrollos recientes de otros movimientos anteriores, de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, como la Teosofía de Madame Blavatsky, la Antroposofía de Rudolf Steiner o el Nuevo Pensamiento de William James (Lachman, 2013; Ehrenreich, 2011).

Esta anamnesis se vincula con las transformaciones que acontecen en la esfera científica. En este contexto, caracterizado por la intensificación y expansión de los procesos de globalización, especialmente de la globalización cultural, que bien pueden definir nuestra época como marcada por la modernidad globalizada o «condición global» (Hernández, 2012), se está produciendo un creciente acercamiento de muchas personas y colectivos, desde su propia experiencia, a un sistema de creencias y conocimientos de carácter trascendental, contenido en las tradiciones filosóficas y religiosas, cuya rememoración, actualización y recomposición, en clave moderna, hemos denominado como *la anamnesis de lo sagrado*.

Bergua (2007) subraya que dicha anamnesis viene dada por el hecho de que a ningún orden social le basta con el contacto que se promueve desde las estructuras. Se necesita más sustancia sagrada, de modo que las sociedades generen dispositivos que permitan un mayor contacto. Es el

---

1. La noción de anamnesis se remonta a Platón, para quien los humanos, al nacer, olvidan una sabiduría acumulada en sus vidas pasadas y conectada a un saber primordial, habiéndose de conformar con la ignorancia y el olvido. La única manera de poner remedio a esta situación es la reflexión filosófica, que para Platón viene a ser como un proceso consistente en recordar –anamnesis– que permite contemplar y revivir aquel saber primordial y recuperar la luz original, la del *mundo de las ideas*, metáfora por excelencia de la sabiduría humana (Prat, 2012).

caso también de las sociedades de la modernidad globalizada, con mayor motivo cuando los procesos de secularización, racionalización y desencantamiento han hecho patente la necesidad de compensar la pérdida de sacralidad con formas sustitutorias, más o menos conscientes, o con reacciones que buscan un retorno a los orígenes de lo *numinoso*. Se trata, en este último caso, de una reconfiguración en clave moderna y global de conocimientos tradicionales ligados a la experiencia holística de lo trascendente.

En el terreno filosófico, esta anamnesis se expresa en la reivindicación de lo que no pocos autores han bautizado como la «filosofía perenne» (Huxley, 1992) o Cadena Áurea, vehiculada por la tradición alquímica occidental (Von Franz, 2007), una ininterrumpida y en no pocas ocasiones subterránea serie de autores que habrían mantenido vivo el «fuego secreto de los filósofos», consistente en preservar un contacto entre la realidad material ordinaria y el *Otro Mundo* de lo trascendente, imaginario y mítico, en suma, de lo sagrado (Harpur, 2010, 2013).

En el plano religioso la anamnesis de lo sagrado se concreta en un nuevo florecimiento de la religión sin «denominación», orientado a un espíritu religioso libre y puro, que vive la religión desvinculada de toda práctica cultural formal. En esta línea, Gellner (1993), y frente a la tesis de *la jaula de hierro* de Weber, afirmaba que lo que se ha producido tanto en Occidente como en los países llamados *en vías de desarrollo* no ha sido un progresivo desencantamiento del mundo sino, antes al contrario, un proceso de creciente reencantamiento compatible con el proceso de secularización, podría decirse que complementario del desencantamiento de la cosmogonía religiosa tradicional, con la emergencia proliferante de una gran variedad de nuevas formas reinstitucionalizadas e individualizadoras de religión y parareligión.

Este proceso forma parte de una tendencia más profunda hacia la reavivación de la fe en una sociedad en la que las zonas de influencia de las religiones se cruzan y penetran, y cuyas condiciones fundacionales son la incertidumbre fabricada de una modernización que transforma sus propias premisas (Beck, 2009: 38-39). La existencia de grupos como expresión de «nuevas» religiosidades se puede entender como un indicador de una nueva conciencia religiosa, como un fenómeno emergente a gran escala que se cuestiona el desarrollo cultural de nuestra sociedad, y que incluye movimientos culturales, creativos y de experimentación, caracterizados por una gran heterogeneidad.

A partir de este marco, nos hemos planteado el abordaje del desarrollo de los movimientos psico-espirituales. Tras una somera revisión de este fenómeno social y los estudios realizados al respecto, nos centrare-

mos en el caso de la ciudad de Valencia, si bien, debemos hacer constar que en este artículo nos limitamos al estudio de uno de sus aspectos en concreto.

## 2. El desarrollo de los movimientos psico-espirituales

En la Modernidad Avanzada, al menos en Occidente, la religión tradicional o histórica se ha retirado a la periferia de la significación social, contemplándose como una opción de carácter privado ante la emergencia de otras posibilidades a elegir que ofrecen una religiosidad experiencial, emocional, mística, fuertemente ecléctica, con una orientación salvadora pragmática, aquí y ahora, y un holismo o universalismo teñido de cientificidad, ecología y humanitarismo genérico (religión a modo de «espiritualidad de la humanidad», «religión cósmica», «espiritualidad planetaria», «religión ecológica»). Se trata de una religiosidad transversal, global, híbrida y compleja, estructurada muy flexiblemente, con conglomerados de seguidores que participan desde *stages*, revistas, cursos, etc., configurando una organización nada rígida y muy cambiante (Champion, 1995; Mardones, 1999; Davie, 2011). Estas tradiciones místicas parecen confluir debido a la intensificación de los procesos globalizadores. Hoy ya no son las religiones institucionalizadas las que imponen un conjunto de normas incuestionables a los creyentes, sino que son estos los que toman de las diversas tradiciones existentes los elementos que necesitan.

Según Lenoir (2012), es precisamente en la experiencia individual donde hallamos al sujeto religioso moderno que se define por su autonomía, su vinculación a la conciencia y a la libertad personal. Este tránsito de la religión a lo religioso así como a las religiosidades en plural, se inserta en el pluralismo cultural que permite la continua exploración de sentido y realización al individuo. El sujeto religioso moderno es, pues, un individuo que reivindica su autonomía pero sintiéndose o queriéndose integrado en una dimensión vertical y plural de la realidad, en la creencia en diferentes niveles de la realidad que definen lo religioso como vivencia espiritual de lo sagrado.

La *New Age* (Nueva Era) es la cara más visible de estos movimientos psico-espirituales o de esta nueva religiosidad que también ha sido identificada en el seno de los Nuevos Movimientos Religiosos (Siegler, 2008). En ella han tenido un gran impacto también disciplinas como la psicología analítica de Jung (2004) y Von Franz (2007), la psicología arquetipal de Hillman (1999) y Harpur (2010), o la psicología transpersonal de Grof (2009), Maslow (2007) o Wilber (2006), hasta el punto de que psicología profunda y espiritualidad mantienen hoy en día un fuerte

vínculo (Balaguer, 2010).

Los movimientos que se sitúan en la defensa de una concepción holística del mundo, capaz de integrar religión, ciencia y filosofía, suelen presuponer que la sociedad humana a escala planetaria se encamina hacia una transformación cualitativa de conciencia, a modo de nueva época axial, y que iría dirigida hacia una profundización de dicho conocimiento holístico. Por ello utilizamos la expresión «movimientos psico-espirituales», que implica el reconocimiento de la conexión y unidad entre la psique, el cuerpo y las experiencias tenidas por espirituales.

La *New Age* aparece como la explicitación contemporánea más típica de la religiosidad alternativa holística acorde con esa opción privada de lo religioso, pero no la agota. Más bien hay que enmarcarla en las tendencias posmodernas al bricolaje religioso, que diversos autores han caracterizado como religiones *pick'n mix*<sup>2</sup> (Hamilton, 2000), *patchword* (Wuthnow, 2003), religión a la carta (Possamai, 2003) o supermercado espiritual (Greenfield, 1979; Lyon, 2002). Merlo (2007) valora la *New Age* como una amplia confluencia de diversos movimientos donde aparece a un tiempo la huella de tradiciones orientales, movimientos sincrético-holistas, disciplinas psico-terapéuticas y nuevos paradigmas científicos. Lenoir (2005) aboga por designar la *New Age* no como el conjunto de cambios espirituales que operan desde la perspectiva del reencantamiento del mundo, sino como uno de sus momentos álgidos, una de sus cristalizaciones.

En esta extensión hacia cultos y prácticas sin iglesia han proliferado nuevos términos para dar cabida a las nuevas manifestaciones del fenómeno religioso, «religiones no teístas» (Díaz-Salazar, 1994) o «nebulosa místico-esotérica» (Champion, 1995). También se caracterizan estas fuerzas como corrientes psico-espirituales, movimientos del despertar de la conciencia o simplemente «nueva conciencia», entendida como un fenómeno socio-cultural emergente.

Estos movimientos forman parte de una nueva espiritualidad cosmopolita, que emerge a partir de la conciencia reflexiva derivada tanto de los intensos fenómenos de globalización social como de las conectividades física, biológica y psíquica, nacidas con la radicalización de la modernidad. Al tiempo, esa globalización espiritual, que recupera la propia conectividad mística tradicional, va emergiendo como el ambiente conectivo último, y necesariamente inmaterial, del propio proceso de globalización. A esto es a lo que denominamos «conexión trascendente», imprescindible, desde nuestro punto de vista, para entender la expansión

---

2. Cápsulas de espiritualidad que se pueden coger juntas o por separado, para desempeñar diversas funciones (Arroyo, 2010).

e intensificación de las nuevas espiritualidades contemporáneas, que defienden todo un cambio en nuestra visión del mundo (Hernández, 2011), y que distintos autores han llamado «el despertar» o el cambio de conciencia (Wilber, 2001; Grof, 2009; Laszlo, 2004).

Sobre una base de más de 100.000 encuestas, Ray y Anderson (2001) muestran la aparición de una nueva e importante subcultura, la Cultura Creativa, que se ha ido gestando en silencio, sin llamar la atención. Para Roy y Anderson (2001) los individuos que conforman los movimientos de *despertar espiritual* supondrían casi la mitad de los *creativos culturales*, tratándose de un grupo social más dirigido al trabajo interno y a los valores inmateriales que al trabajo activista externo o social, aunque su incidencia también estaría generando transformaciones sociales. De acuerdo con Pigem (2009, 2010 y 2013), se trata de valores creativos culturales, que pertenecerían a lo que Inglehart (1998) define como posmaterialistas, y que están orientados hacia el verdadero bienestar personal, social y ambiental, claramente desvinculado del «tener». En todo este proceso, que rescata extensas áreas de las viejas formas de conocimiento tradicional y las recombina con desarrollos modernos de la ciencia para configurar una nueva cultura creativa, se impondría la necesidad de la experiencia directa y la comprensión personal y colectiva de esta. Y ello no tanto a través de sistemas codificados de ideas o formulaciones dogmáticas, como a través de la propia vivencia que alumbró este cambio de visión del mundo que se pretende trascendente y revolucionario.

### 3. El estudio de los movimientos psico-espirituales

Respecto al estado de la cuestión del tema estudiado podemos apuntar tres corrientes principales de diversa procedencia geográfica: la francesa, la angloamericana, y finalmente la española. En el ámbito francés hemos de mencionar, en primer lugar, por su carácter pionero, la obra de Champion (1990 y 1994), que acuña el concepto de «nebulosa místico-esotérica» para designar el encuentro del movimiento de la Contracultura de los años sesenta y setenta, de la llegada de las religiones orientales a los EE.UU. y Occidente y, de la revitalización de las antiguas corrientes esotéricas europeas. También debe citarse la aportación de Hervieu-Leger (2005), que propone el concepto de *religieux flottant* y, sobre todo, Lenoir (2003 y 2012), con sus trabajos sobre las metamorfosis de la religión contemporánea.

En cuanto al ámbito anglófono nos encontramos con una serie de trabajos que se han convertido en clásicos sobre el tema psico-espiritual; algunos de exaltación específica de la *New Age*, como el de Ferguson

(1980) o Redfield (1993), otros de talante periodístico sobre el mismo tema (Greenfield, 1979), o los que se acercan a la cuestión con un enfoque más analítico (Bloom, 1997; Hanegraaff, 1996; Heelas, 1996). Con la excepción de Bloom, los otros autores citados se orientan hacia el abordaje de la *New Age*, la cual toman como el marco genérico que les permite explicar y analizar el conjunto de prácticas y creencias –terapias naturales y holísticas, meditación, vegetarianismo, espiritualidades diversas– que anuncian lo que los *newagers* más fervientes denominan como la «Era de Acuario».

Desde el ámbito español, no podemos dejar de destacar, desde la antropología, la primera gran investigación colectiva sobre el tema (Prat, 2013), que constata la existencia de una nueva realidad cultural y social, que denomina como «nuevos imaginarios culturales». En ellos distingue sistemas alternativos o complementarios (las espiritualidades orientales, las terapias naturales y los saberes esotéricos) a los sistemas hegemónicos representados por el cristianismo, la medicina alopática y el conocimiento científico, respectivamente, que se apoyan en dogmas como el principio de causalidad, el dualismo cartesiano y la razón como fuente de conocimiento, lo que les permite hablar de un cierto fundamentalismo cultural. Indudablemente hay un conjunto de autores que los han precedido en este campo y que no podemos dejar de mencionar. Así, por ejemplo, los trabajos de Pàniker (1982, 1987 y 2008), asociados al concepto de «retroprogresividad», o el de Moreno (1994), sobre los nuevos movimientos religiosos. También cabe mencionar las relevantes aportaciones de Mardones (1994) y Díaz de Velasco (2005) desde la Sociología, o las de Cornejo y Blázquez (2013) sobre la convergencia entre espiritualidad y salud, y Delgado (1994) sobre la temática del sectarismo y los nuevos discursos *New Age*, desde la antropología.

También se han producido diversos trabajos<sup>3</sup>, como el de Griera y Urgell (2001) sobre las nuevas formas de religiosidad entre la población juvenil catalana (caso de Sabadell). Y, desde la última década, podemos subrayar la completísima monografía de Merlo (2007) sobre la Nueva Era, así como los diversos trabajos de Pigem (2009, 2010 y 2013) sobre la relación entre espiritualidad, globalización y posmaterialismo. Otras de las contribuciones fundamentales desde la antropología, son las de Horta (2001) sobre el espiritismo catalán y la obra de Fedele (2008) sobre la nueva espiritualidad asociada a la figura de María Magdalena, así como la investigación filosófica de Campo Pérez (2010) sobre el esoteris-

3. Por otra parte, cabe señalar los estudios etnográficos realizados en el ámbito latinoamericano por antropólogos de formación española: Fericgla (1997 y 2000) y Graef (2001 y 2006), entre otros.



mo, ocultismo y pensamiento alternativo vinculado a la *New Age*.

#### **4. El caso de la ciudad de Valencia:**

El impacto de los movimientos psico-espirituales en la transformación personal y colectiva

En el País Valenciano son escasas las referencias realizadas a nuestro objeto de análisis. Si bien se puede mencionar el estudio de Buades Fuster (2011) sobre minorías religiosas en el caso valenciano, el de Ruiz et al. (2011) sobre turismo étnico y espiritual, o las reflexiones teóricas de Hernández (2009 y 2011) sobre la relación entre los procesos la emergencia de una nueva espiritualidad global. A continuación, se presenta una aproximación socio-antropológica sobre la elaboración y planificación de la emergencia de los movimientos psico-espirituales en el caso de la ciudad de Valencia. Debe señalarse que la ciudad de Valencia, que entraría dentro de la categoría de ciudades globales medianas, ha experimentado un intenso proceso de globalización en las dos últimas décadas, que ha estado especialmente influido por el ciclo especulativo urbanístico (1997-2007), unas políticas culturales que han querido hacer de la ciudad un referente cosmopolita y, paralelamente, unos procesos anexos de polarización social e intensa transformación de los paisajes urbanos (Cucó, 2013), lo que ayudaría a entender la incorporación de diversas tendencias globales como los movimientos psico-espirituales que hicieron una tímida aparición en Valencia durante los años setenta, empezaron a desarrollarse de manera más intensa durante los años noventa y han florecido de forma más variada y mucho más visible con el cambio de siglo. Debemos subrayar especialmente que lo que singulariza el desarrollo de este fenómeno en Valencia es su vinculación al vertiginoso proceso de *glocalización* cultural de la ciudad. Una realidad ya bien visible que se observa materializada en el funcionamiento de centros de terapias holísticas (medicina china, ayurvédica, homeopática, bioenergética, naturista, Flores de Bach, masaje, reiki, etc.), tiendas de productos alternativos (librerías especializadas, establecimientos con un claro énfasis en aspectos dietéticos, terapéuticos o esotéricos, tiendas de objetos, ropa, arte o decoración oriental), así como en centros de espiritualidad oriental (yoga en todas sus formas, meditación, zen, taoísmo, sufismo, así como gimnasios que combinan las artes marciales del tipo taekwondo, tai-chi, kung-fu, aikido, etc., profundamente asociadas a las religiones orientales<sup>4</sup>). Dicha

---

4. Debe señalarse que en Valencia existen grupos consolidados característicos de las religiones no teístas aplicados al desarrollo profesional y personal como sería el caso de la Iglesia de la Cienciología, a la cual no nos hemos acercado; así como el curso de milagros articulado en diversos centros estudiados de la ciudad.

prospección se ha realizado fundamentalmente a través de entrevistas en profundidad y se han realizado un total de siete responsables de los distintos centros mencionados: tres a Centros de Terapias Alternativas; dos a Centros de Productos Alternativos y dos a Centros de espiritualidad orientales<sup>5</sup>. De este modo, podemos esbozar las líneas básicas del mapa de estos movimientos globales en un plano local.

En nuestro trabajo nos hemos centrado en uno de los diversos aspectos constatados, como es el impacto que la experiencia de los movimientos psico-espirituales implica en términos personales y colectivos, si bien existen otros factores que en otras fases de la investigación habrá que desarrollar, a partir de observaciones etnográficas, como el cuestionamiento que estos movimientos plantean de las ortodoxias religiosas y científicas, la especial y profunda implicación de las mujeres en aquellos, el enfoque psico-espiritual para abordar las crisis individuales y sociales, o la lucha por generar una regulación y reconocimiento institucionales de los saberes y conocimientos que dichos movimientos comportan en un entorno altamente mercantilizado. De este modo, hemos intentado trazar las líneas básicas del mapa de estos movimientos globales en un plano local, centrándonos concretamente en el cambio personal y social que implica la pertenencia a los referidos movimientos psico-espirituales.

En este apartado vamos a dar voz a los protagonistas de este proceso, para ver así, desde su propia experiencia, cuál ha sido el camino de transformación que han experimentado en sí mismos y en su entorno. Su acercamiento se produce desde la curiosidad, pero sobre todo lo que buscan es sentirse mejor.

[...] Espiritual, están buscando pues digamos calma, tranquilidad...

La meditación puede proporcionar eso [...] (HCB2).

Sin embargo, parece ser que en la mayoría de ocasiones, tal acercamiento se produce a partir de una crisis personal o bien, después de una experiencia traumática o muy dolorosa (enfermedad, muerte de un ser querido, etc.) que impulsa a las personas a buscar «respuestas» o sentido en sistemas de creencias alternativos. Parece ser que existe una relación transformadora entre la experiencia cotidiana y la experiencia de otras dimensiones de las que habitualmente estamos separados. Tal como Grof (2009) señala, cuando uno se abre a estas dimensiones habitualmente ocultas, se ve transformado porque, a partir de entonces, no le queda

---

5. También se ha realizado una importante labor de observación en dichos centros así como en espacios de concentración en Valencia (Biocultura, Festiva) que se constituyen como núcleos de visibilización, actividades y relaciones entre los protagonistas de esta nueva realidad.

más remedio que tenerlas en cuenta. Nuestros protagonistas nos relatan el uso de distintas herramientas (meditación, yoga, reiki, lecturas, etc.) utilizadas en su propio proceso de transformación y se refieren a él como el camino espiritual, el conocerse a sí mismo, la búsqueda interior, ser tú mismo, buscar tu auténtico yo o el desarrollo espiritual como se observa en el siguiente fragmento:

[...] La filosofía, o sea, el, el origen de, de Brama Kumaris es, el autoconocimiento y el desarrollo espiritual del ser humano [silencio] eh, entonces eh, nace con ese propósito de que la persona se, se, conozca su, su naturaleza espiritual y, y se desarrolle espiritualmente, ¿no?, claro, eso está un poco en el origen eh, y entonces claro dentro de ese origen, eh lo que es el método es la meditación –yoga [...] (DBK5).

Precisamente en la experiencia individual de la práctica espiritual es donde hallamos al sujeto religioso moderno que se define por su autonomía, su vinculación a la conciencia y a la libertad personal. Este tránsito de la religión institucionalizada a la experiencia espiritual así como a las religiosidades en plural, se inserta en el pluralismo cultural que permite la continua exploración de sentido y realización al individuo. Uno de los grandes movimientos esenciales de la modernidad es el que se refiere a la deriva de las religiones institucionalizadas, en cuanto ya no logran imponer un conjunto de normas incuestionables a los creyentes, sino que son estos los que toman de las diversas tradiciones existentes los elementos que necesitan, a modo de «bricolaje» religioso. La conciencia individual de la religión, entendida como «hecho social» ha sido algo recurrente a lo largo de la historia, si bien se trata de un rasgo que parece llamado a convertirse en la forma eminente de la vida religiosa en la actualidad (Durkheim, 1982: 41; Hanegraaff, 1999: 146 y 2005: 43), desplazando cada vez más a las religiones institucionalizadas. Para entender este proceso cabe distinguir entre la religión, entendida como una creencia común, una validación comunitaria, carismática o institucional de la creencia (Hervieu-Léger, 2005), y lo que entendemos por religioso, como una dimensión fundamental del ser humano que puede expresarse de forma individual a través de una creencia que se autovalide (Lenoir, 2005).

[...] Yo creo que se está desvinculando la espiritualidad de la religión, o sea, la religión que aquí siempre, casi desde siempre la religión es... Ay cómo se llama, sinónimo de la Iglesia Católica, la religión es la Iglesia Católica, es la espiritualidad, ahora, yo creo que la espiritualidad cada vez más la gente está buscándola la gente que no desecha la espiritualidad con la religión, o sea, hay mucha gente seguramente

que, pues que lo tira todo a la basura pero la gente que no, que sigue pues buscando o teniendo inquietudes espirituales pues sí, igual pues vamos a buscar en otro sitio, yo diría eso una desvinculación entre religión y espiritualidad, entonces eso se refleja con las actitudes que llegan la gente aquí [...] (HCB2).

[...] el espíritu es, es más general que lo que son creencias particulares [...] (DBK5).

También se ha utilizado el término de «sagrado» para designar la experiencia personal e íntima de carácter universal, subjetiva, trascendente y afectiva del individuo consciente de estar unido a realidades suprasensibles o a fuerzas que le superan. Esta experiencia de lo sagrado, religiosa/o o espiritual, se concibe como el fundamento mismo de lo religioso y se refiere al sentimiento individual antes de inscribirse en un marco colectivo, es decir, en la religión.

[...] yo creo que la espiritualidad en el fondo no tiene que ver con una religión u otra religión, en el fondo es como una necesidad humana, o sea, es como, qué significa espiritualidad, para mí es como en el fondo una búsqueda, una búsqueda de un significado en la vida, ¿no?, buscar, nos damos cuenta pues de que tenemos capacidad, tenemos un potencial mucho más allá de lo que en la superficie se ve y creo que eso lo percibimos todos en algún momento de la vida, ¿no?, percibimos algo, en esta, hay algo donde conectamos con eso, contactamos [...] (HCB2).

Sin embargo, este cambio que se vive de forma individual adquiere claramente una dimensión colectiva. En algunos casos, se refieren a él como un cambio en el nivel de conciencia o experiencia transformadora.

[...] te das cuenta que tú no eres nadie [ríe] para salvar a nadie y que no porque no puedes sino porque no es tu función, porque tu función es solo salvarte a ti, te das cuenta que cada uno está donde está y lleva su proceso y tiene que aprender lo que tiene que aprender, te relajas mucho porque pasas de estar enfadada con el mundo y pensando que tú eres la que tiene que, pensar que alguien tiene que salvar a alguien... Es cuando te das cuenta de que no [...] (DCTV1).

Así, la expresión «experiencia transformadora» se refiere a la experiencia en un cambio duradero de nuestra visión del mundo como algo opuesto a una experiencia extrema, extraordinaria, cumbre o espiritual, que no necesariamente se traduce en un cambio duradero en nuestro modo de ser (Mandala et al., 2010: 353). De manera que las pautas, actitudes,

conductas y formas de estar en el mundo que sean incongruentes con nuestro yo esencial, pueden desaparecer. Cuando el ser humano se halla centrado en un determinado estadio de la existencia, es decir, cuando el centro de gravedad del yo gira en torno a un determinado nivel de conciencia, todo su mundo psicológico asume también el aspecto propio de este estado (Wilber, 2001: 21). De esta forma, el cambio que se produce en cada uno adquiere una dimensión global, en cuanto «estás conectada» como se observa a continuación:

[...] cuando haces este cambio o al menos esto es lo que ha ocurrido en mí, te relajas mucho, te relajas mucho porque yo creo que no es que estás en una burbuja porque yo me siento muy conectada, me siento tan conectada, me siento tan conectada y consciente de lo que yo hago, de lo que yo cague le va a salpicar a otro en la otra parte del mundo y que no he conocido ni tengo el gusto de ni siquiera haber ido a su país [...] (DCTV1).

En este proceso de transformación que ocurre con uno mismo y que te «conecta» con el resto del mundo, podemos distinguir los pasos siguientes. En primer lugar, una toma de conciencia de la trascendencia de todas y cada una de nuestras acciones, de cómo nos afectan a nosotros mismos y cómo afectan al resto del planeta (Pigem, 2010), se observa en el siguiente fragmento:

[...] intento en mi día a día poner mucha conciencia de lo que hago, de lo que tiro, de dónde lo tiro, de dónde lo recojo, de no gastar, precisamente por eso, pero desde luego porque sé que conforme está ahora el mundo estamos todos conectados, inevitablemente conectados y que lo que yo pueda hacer aquí si puede ayudar a otro bien, sino, pues también bien, desde luego no perjudicar, cosas como puede ser el reciclaje o puede usar una laca o no o como puede ser cualquier cosa o simplemente saber que para que yo tenga gas aquí el otro lo tiene que prender de no sé dónde así que gasto el menos gas que pueda y la menos agua que pueda [...] (DCTV1).

La conciencia incluye la conciencia de uno mismo, las relaciones que mantenemos con el entorno, con las personas que forman parte de nuestra vida y de nuestra visión del mundo o modelo de la realidad. A ello, además, hemos de añadir un matiz de gran importancia a nuestro parecer, a partir del cual, se asume la responsabilidad no solo de aquello que te sucede, sino de la capacidad alquímica de actuar para cambiarse uno mismo y para cambiar el mundo (Von Franz, 2006). Estamos, pues, ante un claro proceso de empoderamiento, entendido este como un proceso

para cambiar la distribución del poder, tanto en las relaciones interpersonales como en las instituciones de la sociedad (Stromquist, 1997: 78). En un sentido obvio, el empoderamiento es para que la gente tome control sobre sus propias vidas: lograr la habilidad para hacer cosas, sentar sus propias agendas, cambiar eventos, de una forma que previamente no existía. Ello requiere un mejor entendimiento de los mecanismos existentes, así como de la capacidad para identificar las estrategias apropiadas para el cambio, las cuales pueden incluir la formación de alianzas. Las estrategias deben involucrar cambios tanto en la variedad de prácticas como en la manera en que pensamos.

[...] cuando yo cambio el mundo cambia, es uno de los eslóganes que aparece, lo verás en los folletos, cuando yo cambio el mundo cambia, pero si yo no cambio, no puedo hacer nada por el mundo, o sea, quejarse no sirve de nada María, porque si... La queja, la queja, estos son culpables... Una de las primeras cosas que se dicen en los cursos es, no le echas la culpa a nadie, ni nada, actúa, haz lo que tú veas que se tiene que hacer, pero no echas la culpa, la culpa es muy negativa, tanto si tú te culpas a ti misma, como si culpas a los demás, porque es lo que te bloquea para hacer algo positivo, siempre, te quita la creatividad [...] (DBK5).

Lo que a continuación se expresa por parte de nuestros protagonistas es que a partir de un incremento cuantitativo en el número relativo de una minoría dará lugar a una situación nueva y diferente en la cual la minoría será capaz de movilizar los recursos de las organizaciones o instituciones para acelerar el incremento de sus números –y mejorar su posición en general<sup>6</sup>.

---

6. En 1972, veinticuatro ciudades de los Estados Unidos con poblaciones de unas diez mil personas experimentaron cambios significativos en sus comunidades cuando cerca de un 1% de su población (unas 100 personas) participaron en grupos de oración o de meditación. Estos y otros estudios similares condujeron a un estudio trascendental, el *Peace International Project in the Middle East*, cuyos resultados se vieron publicados en 1988 en *The Journal of Conflict Resolution* 32, 4. Durante la guerra libanesa-israelí de comienzos de los años ochenta, los investigadores entrenaron a doscientas personas para sentir paz en sus cuerpos en lugar de pensar simplemente en la paz o de rezar para su logro. A determinadas horas que, por cierto, iban cambiando, de determinados días, personas que vivían en una región devastada por la guerra del Oriente Medio emprendían la práctica de la oración. Y durante el tiempo en que se sentían en paz, las actividades terroristas parecieron disminuir, los delitos contra las personas se redujeron, las visitas a las salas de urgencia de los hospitales también cayeron en picado y hubo menos accidentes de tráfico. No obstante, cuando la gente dejaba de sentir paz, las estadísticas se invirtieron. Esta investigación corroboró estudios anteriores según los cuales, cuando un pequeño porcentaje de la población se siente internamente en paz, esa paz se refleja en el mundo que les rodea (Braden, 2010: 156).

[...] Yo creo que cuando todos los seres humanos tengamos ese nivel de conciencia, por ejemplo «el círculo de mujeres» es para ayudar, para apoyar eso, el círculo de mujeres sostiene que cuando seamos un numero equis de la humanidad y tengamos este nivel de conciencia el resto de los seres humanos se engancharán a eso, despertarán de una manera de otra y la humanidad irá por otro camino o los que sean [...] (DCTV1).

Desde las ciencias sociales la *teoría de la masa crítica* trata de explicar el comportamiento de las sociedades y la necesidad de cambios sociales (Roy y Anderson, 2001). Aunque dicha teoría surgió dentro del estudio de la física cuántica en referencia a la cantidad de material necesario para generar una fisión nuclear, en el campo social indica un valor límite, el de la cantidad de personas necesarias para activar un fenómeno.

En segundo lugar, esta toma de conciencia comporta no solo un cambio en el modo y en el estilo de vida, sino que requiere de un compromiso para con uno mismo y para con los demás. Así nos lo relatan nuestros entrevistados:

[...] entonces el compromiso es primordial, secundario es tu estilo de vida, entonces... Como se manifiesta tu compromiso depende de cada uno, por ejemplo, miembros de la orden pueden ser padres, pueden seguir, yo tengo amigos, bastantes, que son madres o padres, tienen hijos [...] con su familia, hay otros que si viven en la comunidad espiritual, puede ser monas..., o sea monástica, una vida monástica o semimonástica, hay artistas que tienen otro estilo de vida, hay gente que vive solo, gente que yo qué sé, que *mmm*, tiene pareja pero no tiene familia, ¿sabes? [...] (HCB2).

Este compromiso que casi de forma automática se prolonga hacia los demás, requiere de una comunicación, de mostrar y «enseñar» a los demás las posibles herramientas que puede ofrecerte la práctica espiritual, así como sus maravillosos resultados haciéndolo extensivo a toda la humanidad. De esta manera, se trata de ofrecer, de compartir y ampliar su «sabiduría» a todos aquellos que quieran conocerla desde una vocación de servicio a la humanidad.

[...] pues queremos llegar a más, a más gente, queremos como ser una fuente de ayuda, de apoyo, para la gente que quiere crecer, la gente quiere cultivar amor, y paz y... Sentido a la vida o sea conectar con el significado de lo que realmente es vivir, o sea como comprando más y más y más cosas y obsesionándose con este tipo de cosas, o con la familia o con el trabajo no te da felicidad no te da un sentido profundo

de la vida. Sin embargo una práctica espiritual, de meditación, puede facilitarte este tipo de cosa [...] (HCB2).

En tercer lugar, el paso al que se refieren nuestros protagonistas, es que estamos ante un claro movimiento social del tipo de cultura creativa (Roy y Anderson, 2001). Entre ellos se encuentran los individuos que conforman los movimientos de despertar espiritual y supondrían casi la mitad de los *creativos culturales*, tratándose de un grupo social más dirigido al trabajo interno que al trabajo activista externo o social, si bien su incidencia también estaría generando transformaciones sociales. Así, mientras los movimientos socio-políticos se orientarían más al polo material, los psico-espirituales lo harían más hacia el polo inmaterial y de valores posmaterialistas, aunque ello tendría consecuencias en prácticas de vida diferentes a las convencionales o propias del sistema de valores más materialista.

[...] que este movimiento que hay, no es solamente de que un grupito de personas que ahora nos ponemos a preguntarnos cosas, sino creo, no sé de quién es la frase, no sé de quién es la frase «el siglo veintiuno será espiritual o no será» [...] (DCTV1).

Otro de los aspectos que podemos observar es un profundo desasosiego existencial que incluye sentimientos de angustia y malestar.

[...] Acude más gente a las clases [se ríe] porque la gente está, está quemada, la gente pues, como la burbuja ha explotado, y hay gente que no, que ya está muy desilusionada con el sistema, bueno y lo del 15M el movimiento de protesta, la corrupción, todo se juntó, la corrupción, los partidos más o menos se han visto lo que son, hay mucha corrupción, entonces si el PSOE no funciona el PP peor, entonces hay como un poco de decepción, desilusión, desesperación, entonces pues la gente busca en otros sitios, ¿no? Eso por un lado, a un lado más personal pues la crisis crea unas tensiones tremendas en la familia, y en las relaciones y en la pareja, si estás sin trabajo, si estás como muy apretado a nivel económico, pues también la sufre la pareja, ¿no?, también si hay problemas ahí pues igual la gente busca soluciones o una vía de escape que puede ser también a través de meditación [...] (HCB2).

Efectivamente, la realidad que se impone, y lo hace de forma acuciante, es la de una crisis palpable en todas y cada una de las distintas dimensiones de la vida social (existencial, política, económica, científica) tanto desde una perspectiva local como global, especialmente desde 2008



(Hernández, 2013). Así, la crisis económica que estalló en 2008 no hace más que reforzar a través de sus impactos un claro ambiente social de riesgo, insatisfacción, incertidumbre y una tremenda falta de horizontes. Se tiene la impresión de que un sistema histórico se está desintegrando sin que podamos ver con claridad los contornos del sistema que se está configurando (Morin, 2011). Nos interesa destacar cómo nuestros protagonistas perciben el actual contexto de crisis como oportunidad. Nuestra crisis global es, por tanto, una oportunidad de sanar un sistema obsoleto, cuyas patologías hasta ahora habían quedado enmascaradas por la bonanza económica y los espejismos del consumo (Pigem, 2009: 17). Para nuestros protagonistas, el colapso de las estructuras materiales e ideológicas con las que habíamos intentado dominar el mundo abrirá espacios para la aparición de nuevas formas de plenitud, y así lo expresan:

[...] pueden ser crisis económicas, lo que sea, pueden ser problemas personales, lo que sea, y salir fortalecidos [silencio] entonces, *mmm* en el fondo... Estamos hablando de lo mismo, porque es ganar fortaleza espiritual [...] una crisis, tiene un lado bueno, y es que es una oportunidad, para que lo nuevo aflore, sino lo viejo se estancaría [silencio], siempre estaría igual, pero hay cambio, y cuando hay cambio hay oportunidad, y a ver la oportunidad que yo tengo, dónde me sitúo, cada uno de nosotros... Porque yo creo en la responsabilidad individual, hay una responsabilidad social pero yo dónde estoy, qué estoy haciendo con mi tiempo por ejemplo, con mi dinero, qué hago con mi dinero, qué hago con mi tiempo [...] (DBK5).

En el discurso de nuestros entrevistados, resulta recurrente la crítica a un consumismo desaforado que no hace más que minar los valores más humanistas.

[...] Bueno, una respuesta tópica sería pues la vida se hace cada vez más, los valores entran cada vez más en el idealismo del consumismo y ahí pues puedes comprar muchas cosas pero nunca vas a comprar la felicidad o nunca vas realmente a conseguir a través de estas cosas la felicidad verdadera, duradera, ¿no?, e igual en algún momento la gente se da cuenta de eso, somos mucho más que nuestra ropa, nuestro aspecto físico, nuestro coche, nuestra pertenencia, esas posesiones que podemos adquirir, yo diría que eso es como una compensación de como una debilidad en extremo, ¿no?, o sea, igual el rechazo a la Iglesia, al cristianismo o a las formas, digamos, las formas del cristianismo, del catolicismo, pues nos ha llevado a una a otra historia, pero no lo vamos a desechar todo, la espiritualidad y [...] (HCB2).

Ciertamente, esta crítica no está desconectada de aquella que realizan diversos autores desde una perspectiva más analítica y compleja. Es el caso de aquellos que señalan que el capitalismo muestra síntomas de claro agotamiento y de su incapacidad para regenerarse (Harvey, 2012), o los que señalan los gravísimos problemas ecológicos asociados al incesante crecimiento material de las sociedades avanzadas (Latouche, 2008). No obstante, también existen trabajos que muestran la capacidad del capitalismo para perpetuarse bajo nuevos valores éticos, caso de la propuesta del capitalismo consciente (Mackey y Sisodia, 2013), aquellos que subrayan la emergencia de nuevas técnicas para humanizar los excesos capitalistas, como es el caso de las técnicas de autoayuda (Viñas, 2012), el pensamiento positivo (Ehrenreich, 2011) y el PNL y los *coach* (Laval y Dardot, 2013).

La liberación de la idolatría del consumo y del crecimiento por el crecimiento requiere, entre las voces críticas con las contradicciones del sistema, transformar el imaginario personal y colectivo, transformar nuestra manera de entender el mundo y de entendernos a nosotros mismos. Nuestros protagonistas abogan por la transformación personal, se refieren a ella como el cambio interior que realizan a partir de nuevas formas de conocimiento que elimina fronteras y les abre nuevas dimensiones. Descubren nuevas fuentes de conocimiento que les acerca a sí mismos, así como nuevas posibilidades de bienestar y de sentirse mejor.

[...] cuando conocí el reiki pues ya entró en mi vida como, como, ya ahí sí que hubo un antes y un después, aunque lo primero fue el yoga, al conocer esta técnica, una técnica pero la visión que tenemos en occidente del reiki es de una técnica, pues vamos a dejarlo así, pues ya vi, digamos ya se pusieron en marcha en mí... *mmm...* toda una serie de preguntas, de cuestionamientos, de, de, de muchas cosas, no sé explicarlas muy bien con palabras, pero yo me reconocí haciendo esta técnica que la aprendí de una manera y luego la perfeccioné [...] (DCTV1).

Son diversos los autores que nos hablan del cambio hacia valores que destacan que el verdadero bienestar no depende de la continua acumulación de posesiones materiales, sino de desarrollar una vida llena de sentido capaz de mantener la integridad de las personas.

[...] creo que el cambio, o sea la consciencia es la misma pero creo que el cambio condiciona mucho lo que tú haces en tu día a día, entonces entiendo yo que no es que esté en una burbuja o que estemos... Sino que todo lo contrario, creo que uno se sabe consciente y desde

la realidad de mi realidad, desde mi día a día, lo que yo puedo hacer y lo que es mi obligación moral como habitante de este planeta [...] (DCTV1).

En esta línea, autores como Pigem (2009 y 2010), abogan por adoptar valores que orienten a los individuos hacia el verdadero bienestar personal, social y ambiental desvinculándolo del mundo-tener: es decir, deslizando nuestra identidad y nuestro sentido del yo de los bienes materiales, de los cuales nunca llegamos a estar saciados. Lo cual implicaría basar la autoestima no en el tener sino en el ser, como ya en su momento formulara Fromm (2007), desarrollando una identidad más participativa, más fluida y más consciente de nuestra interdependencia con el resto del mundo.

## 5. Conclusiones

En el marco de la investigación en curso sobre los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada, en este artículo nos hemos centrado en el impacto de dichos movimientos sobre la transformación personal y colectiva y los rasgos característicos que presenta, como son: la apuesta por un proceso de transformación personal demandado por una crisis individual; la experiencia individualizadora de los religioso que resulta inseparable de los procesos de desinstitucionalización de la religión; la consideración de «la salvación» como un trabajo eminentemente personal que implica un cambio de consciencia; la percepción de conectividad global de los individuos a partir de la experiencia trascendente; la constatación de que el cambio personal puede redundar en el cambio colectivo a partir de la consecución de una cierta masa crítica; la consideración de que los movimientos psico-espirituales son a su vez movimientos sociales, en la medida en que los sujetos se implican en el proceso de cambio personal y colectivo, especialmente en un momento crítico del mundo, considerado por nuestros protagonistas como capital; finalmente, se percibe la crisis como una oportunidad tanto para la crítica del modelo consumista imperante, como por la defensa de un profundo cambio de valores.

Otros aspectos que si bien hemos constatado no hemos expuesto aquí por limitaciones de espacio, pero que sí queremos apuntar: el cuestionamiento que estos movimientos plantean de las ortodoxias religiosas y científicas; la especial y profunda implicación de las mujeres; el enfoque psico-espiritual para abordar las crisis individuales y sociales; o la lucha por generar una regulación y reconocimiento institucionales de los saberes y conocimientos que dichos movimientos comportan en un entorno

altamente mercantilizado; así como el gran impacto de dichos movimientos en el ámbito de la salud psico-física y el bienestar. Por otra parte, nos interesa plantear especialmente un trabajo comparativo con otras ciudades españolas, que nos permitan explorar las convergencias y divergencias de la ciudad de Valencia en el cual también estamos trabajando.

## 6. Bibliografía

- Albert, M. y Hernández, G. M. (2014). Lo sagrado y la memoria: hacia una teoría sociológica de la religión. *Revista Observaciones Filosóficas*, 17. En <http://www.observacionesfilosoficas.net/losagradoylamemoria.htm>.
- Arroyo, L. (2010). Del desencanto vaticano a la espiritualidad budista en España. *València, I Congrés Valencià de Sociologia*.
- Balaguer, E. (2010). *La vulgaritat i altres tribulacions dels nostres dies (6 aproximacions al present)*. València: Tres i Quatre.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Braden, G. (2010). El poder y la promesa de una ciencia basada en la espiritualidad. En *La espiritualidad a debate. El estudio científico de lo trascendente*. VV.AA. Barcelona: Kairós.
- Bergua, J. Á. (2007). *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica*. Zaragoza: Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.
- Bloom, H. (1997). *Presagios del milenio*. Barcelona: Anagrama.
- Buades Fuster, J. (2011). *Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*. Valencia: CeiMigra-GV.
- Campo Pérez, R. (2010). *La New Age: Esoterismo, ocultismo y pensamiento alternativo*. Tesis doctoral, Universidad de La Laguna, Tenerife.
- Champion, F. (1995). Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. En *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. J. Delumeau, Dir. Madrid: Alianza.
- Cornejo, M. y Blázquez, M. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Revista de Antropología Experimental*, 13: 11-30.
- Cucó, J. (2013). *La ciudad pervertida*. Barcelona: Anthropos.
- Davie, G. (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- Delgado, M. (1994). Els nous moviments religiosos. *L'avenç*, 185: 58-63.
- Díaz de Velasco, F. (2005). *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Madrid: Akal.
- Díaz-Salazar, R. (1994). La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente. En *Formas modernas de religión*. R. Díaz-Salazar; S. Giner y F. Velasco, Eds. Madrid: Alianza Editorial.
- Fericgla, J.M. (1997). *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y*

- conciencias alternativa*. Barcelona: La liebre de marzo.
- Fericgla, J.M. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet*. Barcelona: Kairós.
- Fedele, A. (2008). *El camino de María Magdalena. Un recorrido antropológico por la ruta de peregrinaje de la nueva espiritualidad*. Barcelona: Integral RVA.
- Flere, S. y Kiribis, A (2009). New Age, Religiosity and Traditionalism: A Cross-Cultural Comparison. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(1): 2161-184.
- Gellner, E. (1993). *La jaula de goma: desencanto con el desencanto*. En *Cultura. Identidad y Política: Los nacionalismos y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Graef, C. (2001). *La Nueva Era en un grupo de clase media de la ciudad de México*. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México D.F.
- Graef, C. (2006). La New Age: Propuesta de una espiritualidad global. *Revista quaderns-e*, 7/a. En <http://www.antropologia.cat/antiga/quaderns-e/07/graef.htm>
- Greenfield, R. (1979). *El supermercado espiritual*. Barcelona: Anagrama.
- Grof, S. (2009). *La mente holotrópica. Los niveles de la conciencia humana*. Barcelona: Kairós.
- Halmilton, M. (2000). An analysis of the Festival for Mind-Body Spirit. En *Beyond New Age: Exploring alternative Spirituality*. S. Sutcliffe y M. Bowman, Eds. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Harpur, P. (2010). *El fuego sagrado de los filósofos*. Vilaiür: Atalanta.
- Harpur, P. (2013). *La tradición oculta del alma*. Vilaiür: Atalanta.
- Harvey, D. (2012). *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Heelas, P. (1996). *The new age movement*. Oxford: Blackwell.
- Hernández, G. M. (2009). El error transcendente. La cultura en el laberinto existencial del ser humano. *Pasajes*, 28: 101-110.
- Hernández, G. M. (2011). Hacia una nueva transcendencia global. *Pasajes*, 36: 101-112.
- Hernández, G. M. (2012). *La condición global. Hacia una sociología de la globalización*. Valencia: Obrapropia.
- Hernández, G. M. (2013). *Sociologia de la globalització. Anàlisi social d'un món en crisi*. València: Tirant lo Blanch.
- Lyon, D. (2002). *Jesus in Disneyland: Religion in postmodern times*. Oxford: Polity Press.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hillman, J. (1999). *Reimaginar la psicología*. Madrid: Siruela.
- Huxley, A. (1992). *La filosofía perenne*. Madrid: Edhasa.
- Inglehart, R. (1998). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid: CIS. [1ª edición en inglés, 1997]
- Lachman, G. (2013) *Una historia secreta de la consciencia*. Vilaiür: Atalanta.
- Laszlo, E. (2004). *Tú puedes cambiar el mundo*. Madrid: Editorial Nowtilus.
- Latouche, S. (2008). *La apuesta por el decrecimiento*. Barcelona: Icària.

- Laval, C. y Dardot, P. (2013) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lenoir, F. (2005). *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lenoir, F. (2012). *Dios*. Barcelona: Kairós.
- Mackey J. y Sisoría, R. (2013). *Conscious capitalism. Liberating the heroic spirit of business*. Cambridge: Harvard Business Review Press.
- Maffesoli, M. (2009). *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Dédalus Editores.
- Mandala Schlitz, M.; Vieten, C. y Amorok, T. (2010). Vivir profundamente. El arte y la ciencia de la transformación en la vida cotidiana. En *La espiritualidad a debate. El estudio científico de lo trascendente*. VV.AA. Barcelona: Kairós.
- Mardones, J. L. (1999). Nueva Espiritualidad. Sociedad Moderna y cristianismo. *Cuadernos de Fe y Cultura*, 11. Universidad Iberoamericana.
- Maslow, A. (2007). *El hombre autorealizado. Hacia una psicología del Ser*. Barcelona: Kairós.
- Merlo, V. (2007). *La llamada de la Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Kairós: Barcelona.
- Moreno, J. (1994). Exilis i absències. Assaigs d'aproximació a l'estudi dels moviments religiosos moderns: L'àmbit difús del misteri. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 4: 110-131.
- Morin, E. (2011). *La vía. Para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Paniker, S. (1982). *Aproximación al origen*. Barcelona: Kairós.
- Paniker, S. (1987). *Ensayos retroprogresivos*. Barcelona: Kairós.
- Pigem, J. (2009). *Bona crisi: Cap a un món postmaterialista*. Badalona: Ara Llibres
- Pigem, J. (2010). *GPS (Global personal social). Valores para un mundo en transformación*. Barcelona: Kairós.
- Pigem, J. (2013). *La nueva realidad. Del economicismo a la conciencia cuántica*. Barcelona: Kairós.
- Possamai, A (2001). A Revisionist Perspective on Secularisation: Alternative Spiritualities Globalised Consumer Culture, and Public Spheres. En *The End of Religions? Religion in an Age of Globalization*. C. Cusack y P. Oldmeadow, Eds. Sydney: University of Sidney.
- Prat, J. (Coord.) (2012). *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- Ray, P. H. y Anderson, S. R. (2001) *L'émergence des Créatifs Culturels. Enquête sur les acteurs d'un changement de société*. Barret-le-Bas: Editions Yves Michel [1ª edición inglesa en 2000].
- Ruiz, M. et al (2011). Consumidores alternativos: turismo étnico y espiritual 'new age' en los procesos de reinención del imaginario urbano en San Cristóbal de las Casas. México. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 5: 289-305.

- Siegler, E. (2008). *Nuevos movimientos religiosos*. Madrid: Akal.
- Siqueira, D. (2004). La laberíntica recerca religiosa en l'actualidad: creences i pràctiques místiques i esotèriques a la capital del Brasil. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 24: 100-129.
- Stromquist, N. (1997). La búsqueda del empoderamiento: en qué puede contribuir el campo de la educación. En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. M. de León, Comp. Bogotá: MT Editores.
- Viñas, D. (2012) *Erótica de la autoayuda. Estrategias narrativas para promesas terapéuticas*. Barcelona: Ariel.
- Von Franz, M. L. (2007). *Alquimia. Introducción al simbolismo*. Barcelona: Luciérnaga.
- Wilber, K (2006). *La pura conciencia del ser*. Kairós: Barcelona.
- Wuthnow, R. (2003). *All in sync: How Music and Art are revitalizing American religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

