

NEW AGE EN COLOMBIA

y la búsqueda de la espiritualidad indígena

JEAN-PAUL SARRAZIN

INVESTIGADOR GRUPO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, ICANH

PROFESOR DE ANTROPOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

jsarrazin@icanh.gov.co

Resumen

El objetivo general de este artículo es mostrar algunas de las características más importantes de lo que podemos llamar (no sin controversia) el fenómeno New Age en Colombia. Aunque la literatura sobre este fenómeno en el país brilla por su ausencia, no es así en otros países latinoamericanos, y no se puede pensar que Colombia sea la excepción a la difusión de un fenómeno globalizado como este. Obviamente, en cada lugar lo New Age tiene particularidades locales; en Colombia una de ellas es que sus discursos y prácticas han contribuido a imaginar a los indígenas colombianos como poseedores de una cierta espiritualidad. En esta ideología se mezclan universalismo y esencialismo, pluralismo e individualismo, tradicionalismo e innovación, combinaciones aparentemente contradictorias que son analizadas aquí.

PALABRAS CLAVE: New Age, espiritualidad, pluralismo, individualización.

NEW AGE IN COLOMBIA AND THE QUEST FOR INDIGENOUS SPIRITUALITY

Abstract

The purpose of this paper is to show some of the main features of what we can name (not without controversy) New Age in Colombia. Although the literature about this phenomenon in the country is remarkably absent, this is not the case in other Latin-American countries, and one cannot suppose that Colombia has remained untouched by a globalized phenomenon such as this one. Obviously, New Age presents particularities depending on the place where we are; one of those local characteristics in Colombia is precisely the fact that its discourses and practices have contributed to the imagining of local natives as the beholders of a certain spirituality. In the discourses that have been analyzed we can see both universalist and essentialist ideas, as well as pluralism and individualism, traditionalism and innovation: apparently contradictory combinations which are discussed here.

KEY WORDS: New Age, spirituality, pluralism, individualization.

INTRODUCCIÓN¹

¿Qué significa exactamente la afirmación de que hay reinterpretaciones de tipo New Age sobre lo indígena, especialmente en medios urbanos de clases medias? Es ya sabido, por ejemplo, que

1 La investigación empírica para la realización de este artículo surgió del trabajo de campo realizado para la tesis doctoral sobre las representaciones y la valoración de lo indígena entre las clases medias y altas de Bogotá. Agradezco a los evaluadores anónimos de la *Revista Colombiana de Antropología* sus sugerencias, que contribuyeron a mejorar este artículo.

2 El uso de la expresión *New Age* es, en efecto, frecuente para hablar de estas nuevas formas de chamanismo entre occidentales. Sobre varios casos alrededor del mundo, ver, por ejemplo, Hamayon (2003, 7-54); respecto a países latinoamericanos, ver Galinier y Malinié (2006, 233) y Wallis (2003, 199); y sobre el caso colombiano, Caicedo (2009, 26-30) y Uribe (2008, 122-125).

3 Entendemos el término *ideología* no en su acepción marxista ni en su sentido clásico de “ideología política”, sino que, basándonos en el concepto de *ideo-lógica* de Marc Augé (1994), lo definimos simplemente como un conjunto de ideas y creencias articuladas según una cierta lógica, aunque la totalidad del conjunto no forme necesariamente un sistema coherente.

4 Entendemos por *new ager* no una identidad social como tal ni una autodefinición de los individuos, sino una manera de referirnos a quienes en mayor o menor medida se interesan y comparten ideas y prácticas de tipo New Age.

5 Las descripciones presentadas aquí, basadas en expresiones de tipo *emic* (y puestas entre comillas), también se refieren a la categoría general y abstracta de “lo indígena” (o amerindio) presente en las representaciones colectivas. Así, se analizaron los usos de esta categoría en los discursos de la población estudiada, por lo que cuando hablamos de “cultura indígena”, lo hacemos retomando una idea de la población estudiada no-indígena.

el chamanismo ha sido trasladado a las ciudades, reinterpretado y reapropiado por personas que comparten creencias y prácticas de tipo New Age², y así se les ha otorgado un sentido de “espiritualidad” a símbolos y rituales de origen indígena. Sin embargo, hasta ahora no parece haber trabajos empíricos que muestren lo que sería el fenómeno New Age en Colombia, por lo que afirmaciones como la anterior (que señala la relación entre los nuevos chamanismos y lo New Age) se pueden quedar en repeticiones y generalidades. Por otro lado, acá no nos limitaremos al chamanismo (o neochamanismo), sino que analizaremos la manera como las creencias de tipo New Age —ideología³ globalizada y de origen principalmente anglosajón— se manifiestan entre ciertos círculos de personas en Bogotá que pueden ser consideradas como *new agers*⁴, y cómo estas personas piensan lo que ellas mismas llaman la “espiritualidad indígena”. Esto se complementa con un análisis de sus prácticas

y de los medios de comunicación que consultan, en procura de entender cómo se sustentan y reproducen dichas ideas.

En estos círculos —es importante mencionarlo de antemano— los individuos suelen referirse a “la cultura indígena”⁵ ignorando posibles diferencias entre los múltiples grupos indígenas que

viven en el territorio colombiano. Adicionalmente, es importante anticipar que no vamos a hablar *de* las comunidades indígenas reales ni de lo que sería *su* espiritualidad, por lo que no es relevante abordar la literatura existente sobre los chamanismos o las cosmovisiones indígenas. Así, en ningún momento pretendemos hacer una analogía o comparación entre la cosmovisión y los rituales *de* los indígenas, por un lado, y las prácticas y creencias de tipo New Age, por otro lado. El objetivo es mostrar algunas de las maneras concretas en que se manifiestan los discursos y prácticas de tipo New Age en Colombia, tratando de entender en particular la tendencia que existe en ciertos círculos de personas a asociar muchos de aquellos discursos y prácticas a la etiqueta de lo “étnico” y a poner en boca de sabios indígenas imaginarios palabras que nunca fueron dichas por los nativos. Todo esto ocurre en una ausencia casi total de contacto entre la población estudiada y las comunidades indígenas.

Este artículo tampoco busca ser una descripción antropológica exhaustiva sobre el fenómeno New Age, sino más bien una primera introducción a su estudio en Colombia desde una perspectiva principalmente sociológica. Este primer acercamiento al caso colombiano parece algo necesario en la medida en que hasta ahora no hay escritos sobre el tema.

En la primera parte del texto se presentarán algunas de las características distintivas del fenómeno New Age y se examinará una discusión teórica y metodológica central en los estudios sobre este campo, que muestra la relevancia de utilizar el término New Age para analizar un conjunto de creencias y prácticas locales. En una segunda parte se presentan algunos ejemplos de las representaciones de tipo New Age sobre lo indígena y de cómo se construye su idea de la espiritualidad indígena. Finalmente se analizarán algunas de las implicaciones de este tipo de representaciones, tratando de dar luces sobre las razones por las cuales dicha espiritualidad resulta una idea atractiva entre la población estudiada.

METODOLOGÍA

El trabajo de campo —realizado entre 2005 y 2011 en Bogotá— del que surgen los datos para esta investigación no comenzó con una observación prolongada y centrada específicamente

sobre lo New Age. En efecto, en principio el objetivo fue el de entender las representaciones y la valoración de lo indígena en Colombia. Sin embargo, solo unos meses después de haber comenzado el trabajo empírico se hizo evidente que muchas de las personas estudiadas presentaban discursos, prácticas y gustos de tipo New Age. Esto llevó a que la investigación se concentrara cada vez más en entender esta ideología, puesto que ella constituye efectivamente una matriz interpretativa de lo indígena que construye en particular un imaginario sobre la “espiritualidad indígena”. Durante dicha investigación se realizaron entrevistas abiertas y en profundidad con 44 personas (entre los 18 y los 65 años de edad), se observaron varias decenas de eventos de tipo New Age a los que estas asistían (de los cuales mencionaremos algunos) y se analizaron ciertos discursos e imágenes manifiestos en los medios de comunicación⁶ que hacían parte de los consumos culturales de estas personas.

La muestra de personas estudiadas fue creciendo por un efecto de bola de nieve, en la medida en que unos individuos nos pusieron en contacto con otros, de manera que muchos de ellos

⁶ Entre estos medios se analizaron principalmente periódicos, revistas, libros, televisión e Internet.

⁷ Una de las formas más comunes de este tipo de rituales en Bogotá son las llamadas *tomas de yajé*. Aquellas que se llevan a cabo con la presencia de urbanitas de clases medias y altas (Sarrazin 2008, 329-338) son las que están más relacionadas con el tema de este artículo. El yajé, escrito a veces yagé, conocido en otros países como ayahuasca, y cuyo nombre científico es *Banisteriopsis caapi*, constituye el ingrediente principal de una bebida alucinógena consumida en rituales de pueblos indígenas de la Amazonia.

no necesariamente se conocían entre sí. Como ya se explicó, en principio se contactaron personas interesadas en manifestaciones “culturales” de lo indígena, como terapias de medicina ancestral, conferencias sobre esta “sabiduría”, exposiciones de arte indígena, rituales chamánicos⁷, etc. Un poco después, y de manera paralela, se buscaron específicamente

personas que tenían alguna relación con prácticas de tipo New Age, como talleres sobre los extraterrestres y la evolución espiritual de la humanidad, cristaloterapia, centros de yoga y meditación y retiros espirituales con danzas circulares. Aparte de las entrevistas, se realizó etnografía en el medio de vida de estas personas, asistiendo no solo a sus encuentros de tipo religioso-espiritual, sino acompañándolas en sus actividades cotidianas, conociendo su medio de trabajo, sus casas, sus pasatiempos, sus intereses por fuera del ámbito de la espiritualidad. Todo esto aportó elementos para comenzar a entender el fenómeno desde

el punto de vista de los actores, y no como un movimiento u organización, ni como una práctica en particular.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA POBLACIÓN ESTUDIADA

El conjunto de individuos estudiados permitió ver que las ideas y prácticas de tipo New Age se encuentran principalmente en una población perteneciente a los estratos socioeconómicos medio y alto; más específicamente, entre personas con altos niveles de formación académica, profesionales, intelectuales y artistas, un sector de lo que podríamos llamar el *faculty club* (retomando una expresión de Peter Berger 2002, 4-5), en su versión local. Se trata de una minoría en el país, con un acceso privilegiado a recursos de diferente índole, en particular con un capital cultural (en el sentido en que Bourdieu entiende el término) muy superior al promedio de la población nacional. En una sociedad de grandes desigualdades socioeconómicas y culturales, lo anterior implica, entre otras cosas, que las creencias, valores y gustos de la población estudiada difieren considerablemente de los de las clases populares. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que en Bogotá —una ciudad con una fuerte segregación socioespacial— los almacenes, galerías o establecimientos que adoptan prácticas, discursos y una estética de tipo New Age no se encuentran en los barrios de clases populares. Estas características sociológicas deben ser tenidas en cuenta con el fin de relacionar lo observado en el medio (religioso-espiritual) con otras variables socioculturales.

Aunque los miembros de este sector de la población suelen provenir de familias tradicionalmente católicas, ellos se consideran no practicantes, no devotos, y de hecho la mayoría critica fuertemente a la Iglesia católica. Eso no significa, por supuesto, que no estén influenciados por muchos de los valores del catolicismo o del cristianismo en general; de hecho, muchos dicen creer en “las enseñanzas de Jesús”, o afirman que el Dios cristiano es el mismo Dios de todas las religiones.

Cabe anotar que entre las personas interesadas en la espiritualidad indígena ninguna se ha presentado como perteneciente a algo así como una religión chamánica, ni a una organización, centro

espiritual, grupo de oración o secta en particular; ciertamente estamos lejos de lo que Durkheim (1968, 65) llamara *Iglesia*. Por demás, estas personas tampoco usan el término New Age para referirse a sí mismas. Justamente el hecho de que no quieran ser clasificados como pertenecientes a un grupo o movimiento, ni siquiera a una religión o tendencia, es una característica típica de la ideología New Age y de las nuevas formas de creer en Occidente⁸.

8 De ahí la expresión de Davie (1990, 455): *creer sin pertenecer* (*believing without belonging*).

9 Esta noción es mencionada por muchos investigadores de las nuevas corrientes religiosas, tanto en el continente europeo como en el americano. Por solo citar algunos trabajos relativos a nuestro tema: Couture (2000, 1377), Hervieu-Léger (1999), Parker (2002, 177-180).

10 Tal búsqueda, también característica del *new age*, se manifiesta en otros países latinoamericanos. Es así que autores como De la Torre y Gutiérrez (2005, 63) y Gutiérrez (2008, 366) utilizan la categoría de *buscadores* para referirse al caso mexicano.

11 Para eso, el lector podrá consultar una amplia literatura, de la cual Wood (2007, 1-39) hace una importante revisión crítica.

De manera sintética, estas personas dicen ser librepensadoras, antidogmáticas, poseedoras de una espiritualidad determinada según sus propios valores y según lo que les parece tener sentido o los hace “sentir bien”. Es dentro de esta espiritualidad “a la carta”⁹, y más específicamente como parte de un proceso personal de búsqueda¹⁰ de respuestas existenciales y de una “espiritualidad alternativa”, que muchos dicen interesarse por la llamada

“espiritualidad indígena”. Estas características también se corresponden con las descripciones de diferentes autores sobre el fenómeno New Age que mencionaremos a continuación.

DISCUSIONES ACERCA DE LA NEW AGE. LA CONTROVERSI A FUNDAMENTAL

Sin entrar en otra descripción más de la New Age en general en el mundo occidental¹¹, hay que aclarar que la mayor parte de los estudios corroboran la inmensa complejidad y variedad de creencias y prácticas de diversos orígenes que han podido ser identificadas con esta categoría. Su organización en redes (York 1999, 174), la ausencia de una autoridad centralizadora, así como la importancia de las experiencias personales y la aparente autonomía del *new age* para definir sus creencias son algunas de las razones que dificultan su análisis y aprehensión como fenómeno social. Estamos frente al reconocido “desafío de redefinir

la especificidad de la religión en el mundo contemporáneo” (De la Torre y Gutiérrez 2005, 54). A pesar de las dificultades, parece necesario arriesgarse a una primera caracterización en el ámbito colombiano, de manera que sea posible dejar en claro a qué nos referimos con el término, y entender un poco mejor algunas de las representaciones que vinculadas con él se construyen.

Hay que añadir también que la utilización del término *New Age* no está libre de inconvenientes, causados en parte por: a) su amplia difusión en muy variados contextos y países; b) las diferentes significaciones que se le han atribuido a lo largo de los años y en los diferentes contextos mencionados; c) el hecho de que el término (o su traducción, Nueva Era) cayó en desuso entre la población misma, además de ser incluso asociado a “supercherías”, a cosas “poco serias” o a “charlatanes” que solo buscaban enriquecerse aprovechando la creciente demanda de ese tipo de bienes y servicios; d) la renuencia de algunos autores a utilizar el término, pues prefieren valerse de categorías más amplias, como *neopaganismo* (Pike 2001, xiii), o de otros términos más específicos, como el de *espiritualidad*, en diferentes combinaciones: *subjective-life spiritualities* (Heelas y Woodhead 2005), *self-spirituality* (Heelas, citado por Wood 2007, 18) o *espiritualidades alternativas* (por ejemplo, Possamai 2003, 31-33).

A pesar de las controversias, muchos otros investigadores, como se verá, siguen utilizando el término. No se puede negar que parte de la literatura sobre el fenómeno ha entablado interesantes debates que se están recuperando y que son de gran importancia para el estudio de lo religioso actualmente. Este artículo se inscribe en (y espera hacer avanzar) dichos debates y reflexiones, los cuales nos sirven además para entender algunos aspectos de nuestra sociedad moderna.

Como lo señala Wood (2007, 9), no vemos el objeto de reemplazar *New Age* por otro término (espiritualidad, experimentación religiosa...), ya que cualquiera de ellos requeriría una definición siempre problemática, que seguramente no contemplaría todos los aspectos de una realidad compleja y cambiante; utilizar otro término simplemente trasladaría el problema sin resolverlo. Ello no quiere decir que conceptos relacionados, como *espiritualidad alternativa*, no sean en efecto muy válidos, ya que efectivamente el concepto de *espiritualidad* es un tema central en los discursos locales, y el adjetivo *alternativa* es apropiado en la medida en que

las personas se consideran en busca de alternativas diferentes al *main-stream*, a la cultura de masas o a lo establecido dogmáticamente, como las religiones convencionales e institucionalizadas en el país.

Así las cosas, usamos el término *New Age* para entendernos entre investigadores, es decir, como una categoría para el análisis¹². Es cierto que se trata de una categoría difícil de definir y que se ha asociado a una especie de *nebulosa*¹³ informe, pero eso no significa que haya que desecharla definitivamente. De hecho, quienes nos

12 Incluso algunos autores que argumentan fuertemente en contra de su uso (como Possamai, 2003, 31-33), repetidamente lo usan en sus textos para categorizar objetos, prácticas, centros, festivales, etc.

13 Fue Champion (1989, 156) quien difundió el concepto de *nebulosa*, pero más tarde muchos otros han usado indiscriminadamente el término para referirse a fenómenos relacionados.

hemos interesado por este tipo de fenómenos podemos constatar que las personas (incluidos los investigadores), aun sin marcos teóricos explícitos sobre el tema, identificamos con un grado sorprendente de consenso qué tipo de prácticas, imágenes, discursos,

etc. pueden ser clasificados como *New Age*. (Evidentemente hay casos liminales, pero eso es normal en cualquier forma de clasificación.) Ello significa que lo *New Age* es en efecto una categoría mental utilizable para comunicarnos y entender de qué tipo de objetos, prácticas o representaciones estamos hablando.

Algunos investigadores (y no es nuestro caso) pueden pensar que lo *New Age* es “una colección aparentemente incoherente de ideas y prácticas” (expresión citada por Aupers y Houtman 2009, 201), una heterogeneidad indescifrable, una hibridación en la que se mezcla cualquier cosa. Otros piensan que se trata de una religiosidad privada e individualizada, al punto de impedir que se desarrolle una fe socialmente compartida (Bruce 2002, 105). Lo que nos muestra el estudio empírico, sin embargo, contradice la tesis de la religiosidad atomizada y construida individualmente. La importancia que se le ha dado al sujeto como individuo autónomo viene probablemente del error metodológico de retomar una idea de los propios sujetos estudiados, ya que estos en efecto dicen ser libres y con un pensamiento autónomo que no estaría determinado por la sociedad, guiados únicamente por criterios personales. Este punto nos lleva a un debate muy importante en los estudios sobre el fenómeno *New Age*, señalado por Wood (2007, 15-38): para muchos, incluso para Paul Heelas (probablemente el autor más importante en el área), lo que caracteriza al *new ager* y lo distingue de otros sujetos religiosos es su supuesta

libertad individual para escoger como le plazca (de manera ecléctica, sincrética, etc.) sus creencias y prácticas, y para construir así su propio credo (o *self-religion*, según Heelas 1991, 167-169) o su religión personalizada (Pike 2001, xx). Esto significaría que el individuo no sigue una autoridad externa a él, sino que es él mismo su propia autoridad (*self-authority*, según Wood 2007, 29), a diferencia del adepto a una religión institucionalizada, quien sigue las normas de una organización eclesiástica, o la autoridad de unos maestros o de un texto canónico.

Las observaciones de campo nos permiten afirmar que en el medio New Age también existen ciertos tipos de autoridades. Algunas de las personas que se interesan por el chamanismo, por ejemplo, pueden considerar al chamán como una autoridad espiritual, y en algunos casos pueden tomar sus palabras como una gran sabiduría y seguir sus indicaciones al pie de la letra. Así, el *new ager* puede someterse a una autoridad específica, pero la particularidad es que este sometimiento es extremadamente *efímero*, y pronto puede ser relativizado, disminuido, reemplazado o combinado con el de otra autoridad. Es así como los individuos pasan de una fuente, escuela o tradición a otra, y/o recurren a varias a la vez. No existe pues un monopolio, y una autoridad particular no influirá de una manera absoluta y definitiva en sus creencias religiosas-espirituales.

Por otro lado, el debate no debe ser planteado en términos de una dicotomía entre la autoridad propia y la autoridad externa (tal como lo han hecho muchos autores). La realidad no está compuesta por individuos totalmente autónomos o totalmente sometidos a una autoridad externa. El hecho de que un individuo no se someta a autoridades convencionales de tipo eclesiástico no significa que sea real y totalmente autónomo. Como dice Pike (2001, 223), asumir que la “religión personalizada” necesariamente significa que cada persona está en su propio universo moral ignora la importancia de los factores relacionales en la vida de los individuos modernos. En el *new ager*, la influencia “externa”, es decir social, no se da a través de autoridades formalmente reconocidas como tales que obligan al individuo a creer o a hacer algo mediante reglas o leyes explícitas (que es lo que pasa en las iglesias institucionalizadas, como la católica o las pentecostales). La influencia externa se entiende en la medida en que los valores, gustos, inclinaciones o criterios de verdad *personales* están socialmente contruidos y determinados por factores múltiples

y más o menos sutiles (entre los que se incluyen, por supuesto, los medios de comunicación), los cuales proporcionan además matrices interpretativas para un sinnúmero de situaciones y objetos de la percepción. Es cierto que el *new ager* colombiano (sin duda en parte por su formación académica), es finalmente quien decide qué cree y qué debe hacer, y somete a juicio las imposiciones dogmáticas. También es cierto que cada itinerario personal es diferente en los detalles de los productos y servicios consumidos y en el orden de las etapas (por ejemplo, un individuo puede estar en la fase de conocimiento del chamanismo, mientras que otro puede estar conociendo la meditación trascendental, y luego al contrario). Sin embargo, es evidente que los itinerarios de estos individuos “autónomos” se entrecruzan constantemente y que podemos hablar de *circuitos de consumo* alternativos de tipo New Age (Gutiérrez 2008, 364). Así, más allá de sus discursos de autonomía, libertad y contracultura, los *new agers* siguen tendencias claramente colectivas, incluso transnacionales.

Aquí es útil el concepto del *new ager* como un *consumidor*¹⁴

14 Analizar las formas de religiosidad contemporánea considerando a los individuos como *consumidores* dentro de un *mercado de símbolos* (Berger y Luckmann 1967, 120-125) es una perspectiva que nos sigue pareciendo perfectamente válida para entender el fenómeno que nos concierne aquí. (Valga la pena aclarar que los términos *consumidor* o *consumismo* no deben entenderse en ningún caso de manera despectiva).

que decide qué toma (o, por ejemplo, qué cree o qué practica) en función de la oferta disponible y de su poder adquisitivo. Sin embargo, es evidente que el consumidor es libre solamente en un sentido muy restringido (e ingenuo) del término, ya que el criterio que utiliza para tomar sus decisiones (en el campo

de lo religioso o no) es determinado en cierta forma por su medio sociocultural, donde hay en efecto diferentes tipos de autoridad. (La publicidad es solo un ejemplo de la manera de intervenir en las decisiones “libres” del individuo). Así, miles de *new agers*, en un momento dado, deciden “libremente” interesarse por los mismos tipos de productos, servicios y discursos asociados a una “espiritualidad alternativa”.

MANIFESTACIONES NEW AGE. DE CALIFORNIA HASTA EL AMAZONAS

A propósito de la motivación para “mezclar” elementos de “otras culturas”, un especialista en psicología comunitaria¹⁵ dijo: “Ahora la gente busca el sentido por unas rutas diferentes, por ejemplo mirando hacia adentro”. Por eso, explica luego, “vamos a lo indígena, a lo campesino, a lo oriental, a las comunidades negras... Es todo la búsqueda del sentido que no se encuentra en el mundo de la ciencia, de lo racional. El mundo indígena está mucho más cerca del sentido porque tiene [esa] visión holística del mundo, [...] [y] está más cercano a lo espiritual”.

“La búsqueda del sentido [en] el mundo indígena”: ¿qué tan local es esa idea?, ¿qué tan autóctono es el objeto de esa afirmación? Como veremos más adelante, se trata de una idea típicamente New Age, y que hace parte de las formas de representar la “cultura oriental”.

La búsqueda también es de bienestar y de superación personal. “Uno va hacia lo indígena buscando salud; salud del cuerpo, salud del alma”, explica un frecuente tomador de yajé y furibundo defensor del “saber ancestral” amerindio¹⁶. En otro momento, otra persona¹⁷, a propósito de un documental transmitido por una cadena de televisión nacional en 2007 sobre los rituales de yajé, explica: “El objetivo [de participar en uno de ellos, sin haberlo hecho hasta ahora] sería *cambiar*, *definirme*, o sea, tener más claro lo que hay en la vida y cambiar el pesimismo que tengo frente a ella. Eso me haría *sentir bien*”. Esto recuerda que otra de las ideas recurrentes entre los *new agers* bogotanos es la relación que existe entre la espiritualidad, el “ser feliz” y el “bienestar personal”. Además de interesarse por otros temas más ampliamente difundidos en la sociedad sobre la salud, como comer bien, hacer ejercicio, etc., el *new ager* es alguien que cree en la relación de lo espiritual con el cuerpo y la mente, por lo que cree también que su evolución espiritual repercutirá en su salud física y mental, y viceversa. A esta integración del cuerpo, la

15 Entrevista realizada en la residencia de la persona. Este psicólogo de 50 años realiza un doctorado en Educación en una reconocida universidad pública y trabaja en un centro de rehabilitación para drogadictos, actividad en la cual utiliza el yajé como “desintoxicante”.

16 Diseñador gráfico, de 32 años de edad, con quien se realizaron conversaciones de varias horas alrededor del tema.

17 Una estudiante de lenguas modernas, de 20 años de edad.

18 Sobre la importancia de este concepto de *holismo* en las nuevas espiritualidades, ver por ejemplo Heelas y Woodhead (2005, 149).

19 Indígenas de la sierra Nevada de Santa Marta, al norte de Colombia.

mente, el espíritu y las energías se la considera una visión “holista” del bienestar que es típica en el medio New Age¹⁸. Por eso, no sorprende que en una tienda

naturista de este tipo encontremos en exhibición, unos al lado de otros, productos homeopáticos, libros sobre espiritualidad y el tai-chi y publicidad para una toma de yajé.

Igualmente consideremos el caso de un médico que, en su consultorio ubicado junto al de otros terapeutas alternativos, que utiliza técnicas como “danza del vientre y meditación” o “cursos sobre deidades celtas”, ofrece un seminario llamado “salud sagrada”, en el que se combinan, según él, las técnicas más avanzadas de integración entre la mente y el cuerpo enseñadas en la Universidad de Harvard con el conocimiento ancestral de los koguis¹⁹.

Ejemplo de una institución que utiliza un nombre indígena, pretendiendo retomar lo mejor de diferentes tradiciones con el fin pragmático y “verificable” de aumentar el bienestar individual, es una organización dirigida por un “chamán-coach”, de gira en diferentes países de América Latina. Una de las entrevistadas dijo haber oído hablar de ella en un programa de televisión que presenta casos de medicina alternativa, espiritualidad, corrientes esotéricas, en una palabra, contenidos de tipo New Age. La organización tiene en efecto una sede temporal en Bogotá, donde uno se puede inscribir (a precios que no pueden pagar las clases populares) en sus talleres y conferencias. Los discursos que publica la organización para atraer a sus clientes dicen, por ejemplo: “Somos una organización internacional de desarrollo humano y superación personal, fundada por el filósofo, escritor, *personal coach* y chamán [nombre del personaje]”. En el mismo panfleto se lee después: “Logre una profunda transformación en su vida. Libérese de trabas y de pensamientos limitantes en la búsqueda de su estado de excelencia”. El objetivo anunciado es “reunir prácticas y filosofías ancestrales con las mejores técnicas de vanguardia del mundo moderno para el desarrollo integral del ser humano”. Se trata pues, una vez más, de conocer muchas culturas para extraer de ellas esos conocimientos “antiguos y ocultos” (supuestamente esotéricos), para nuestra salud, nuestro equilibrio mental, para darle más sentido a nuestra existencia y para realizarnos siendo a la vez más productivos.

Pero veamos qué dice una de las referencias fundamentales de la New Age escrita en Gran Bretaña: *The Aquarian Guide to the New Age*, de Eileen Campbell y James Herbert Brennan (1990), un libro que también es conocido entre la población estudiada. Destacando algunas de las características relevantes para nuestro trabajo empírico, vemos claramente en este manifiesto New Age la herencia del movimiento de “contracultura”, por ejemplo en la frecuente crítica de la supuesta cultura dominante en Occidente, representada comúnmente por la ciencia, la tecnología, la industria, los Estados, la Iglesia; esta cultura nos alejaría de la espiritualidad y del bienestar interior. De acuerdo con esta lógica que establece una dicotomía entre “Occidente” y “lo étnico”, es normal que muchas personas, como el psicólogo citado anteriormente, piensen que “el mundo indígena está más cerca de lo espiritual”. El libro en cuestión presenta al New Age como un movimiento alternativo (7), que preconizaría una nueva cultura, una nueva manera de ver el mundo (“a new world-view”) y una nueva manera de ser (“a new way of being”). La noción de cambio es pues central en esta ideología, pero es un cambio que debe comenzar por el individuo. La esperanza en una transformación que conduzca a la espiritualidad se expresa por ejemplo en el título en español del reciente libro de Eckhart Tolle, uno de los autores New Age conocidos en Colombia y recomendado por una de las entrevistadas²⁰: *Una nueva Tierra*.

20 Odontóloga de 55 años, quien fue contactada en un centro de meditación trascendental. La entrevista fue realizada en su casa de campo, en las afueras de Bogotá.

Por otro lado, Campbell y Drennan (1990) dejan ver que la filosofía New Age era ya claramente concebida como una forma de *self-help* que implica el interés por tradiciones espirituales y esotéricas y por el bienestar interior, y así evocan repetidamente la importancia de tener una visión holista del mundo que nos rodea. El ser humano es un todo y la salud depende del restablecimiento de la armonía global. Todo esto tiene también una sorprendente similitud con ideas presentes actualmente en los discursos de los colombianos cuando sustentan su valoración de las culturas indígenas, como veremos más adelante.

Según Campbell y Drennan, una nueva visión del mundo estaría ya gestándose (en Occidente) desde la década de 1960, una “expansión de la conciencia” inspirada en parte por filosofías y técnicas venidas de “otras culturas”, principalmente de

21 Esto se puede leer en el periódico *El Tiempo* (20 de julio de 2011, sección “Debes saber”, p. 5), en un artículo que cita las palabras de la líder de un grupo étnico.

Oriente. Las tradiciones esotéricas y espirituales, hasta ahora marginalizadas por los grandes poderes, comenzarían a conocerse. A propósito, esta misma idea es utilizada en Colombia actualmente para imaginar y valorar la espiritualidad étnica o indígena, la cual, marginalizada hasta ahora, supuestamente comienza al fin a “salir del closet”²¹ para beneficio de la humanidad entera. El *new ager* colombiano considera que estamos viviendo un momento importante de la historia, marcado por la llegada de un pensamiento alternativo, diferente de la “cultura occidental” dominante hasta ahora, materialista, intolerante, guerrera, destructora de la naturaleza, etc. De nuevo, en la medida en que los indígenas son considerados más espirituales que nosotros (así como también cuidadores de la naturaleza), se valoran esas “otras culturas”.

El ingreso de la etiqueta de lo étnico en los nuevos discursos sobre la espiritualidad es en efecto una de las características de la New Age (Kubler 2004). Aun en los movimientos que precedieron al New Age, las “otras culturas” han sido de cierta forma valoradas. Luego de un completo análisis histórico que parte desde el siglo XIX, Hammer (2004, 116) muestra que en la tradición esotérica euroamericana siempre ha existido una geografía de lo sagrado que se compone de unos *otros* significativos, como el Tíbet, Egipto, la India, China, la Atlántida y, por supuesto, los nativos americanos.

Para el caso colombiano, hay que recordar que lo indígena es solo un ejemplo local; la filosofía oriental, el yoga o la meditación son en realidad referencias más frecuentes en el medio. La importancia de este tipo de orientalismo en Colombia no debe ser ignorada, ya que nos permite afirmar que muchas de las representaciones de lo oriental (como una “cultura espiritual” principalmente) que han existido en el medio New Age contribuyeron a que más tarde se concibieran de una manera espiritual y positiva formas culturales indígenas reinterpretadas. De hecho, en las historias de vida de las personas estudiadas se ve que el interés por la espiritualidad oriental normalmente ha precedido el interés por la espiritualidad indígena.

En Bogotá la etiqueta *indígena* se presenta también a través de objetos, lugares y prácticas colectivas. Por ejemplo, en una

boutique llamada La Nueva Era, ubicada en un barrio de estrato socioeconómico alto de la capital, no sorprende a nadie encontrar elementos asociados a lo indígena, como el (transnacionalmente) famoso “atrapa-sueños”, libros sobre el chamanismo²² o un CD de *Authentic Native American Music*, con una portada en la que aparece un nativo norteamericano en actitud de orarles a los cielos: la música “auténtica” de los nativos es, se dice, ritual y sagrada.

Igualmente, en los “retiros espirituales” a los que asisten muchos colombianos de estratos altos se mezcla por ejemplo la meditación oriental con los *temazcales*, conocidos por ser de origen amerindio. A propósito, una organización llamada Varsana, nombre que evidentemente hace referencia a la tradición hindú, propone a sus clientes ciudadanos, en sus “jardines ecológicos” cerca de Bogotá, talleres en los que se invita a conocer la “filosofía de los mándalas”, y luego a “vivir la experiencia de los temazcales”. Estos últimos son promocionados con una frase típicamente New Age: “Limpia tu cuerpo, purifica tu mente, sé trascendental”.

Otro ejemplo es el de los *eco-yoga festivals*: una serie de eventos realizados en el Jardín Botánico de Bogotá, desde hace unos meses. Allí, junto con comida vegetariana, prácticas de yoga al aire libre, música celta o documentales ecologistas, se anuncian charlas sobre espiritualidad indígena en una de las dos malokas (o casas ceremoniales indígenas) que hay en el Jardín Botánico. Descubrimos allí también que existen el *yoga tayrona* y el *yoga muisca*²³, que no son ni pretenden ser formas de yoga practicadas por las comunidades indígenas, sino nuevas formas de yoga inventadas y practicadas por el *faculty club* colombiano, en las que se integran los supuestos conocimientos terapéuticos milenarios de los indígenas.

La presencia de lo indígena en el medio New Age también se manifiesta en reuniones como una cuyo objetivo era escuchar una charla sobre “Los iluminados del planeta y el mensaje crístico”, realizada en la casa de uno de los interesados (en una zona de

22 Ninguno de estos libros, sin embargo, fue escrito por un indígena colombiano. Esta ausencia de producción literaria hecha *por* indígenas contrasta con la gran cantidad de representaciones existentes en este medio *sobre* lo indígena hechas por occidentales. El ejemplo más prominente es la producción de o alrededor de Carlos Castaneda, autor que analizaremos más adelante.

23 Muisca y tayrona son dos nombres de grupos indígenas colombianos. Sobre los primeros, actualmente, algunas personas prefieren hablar de neomuisca; los segundos, en cambio, solo existieron en tiempo prehispánicos.

estrato alto de la capital). Allí se habló, entre otras cosas, sobre los “*chakras* del planeta” y se dijo que los indígenas entendían de qué se trataba esto (el tema normalmente se asocia a una sabiduría oriental), puesto que “los que para ellos son los puntos sagrados de la tierra, como lagos y montañas, es lo mismo que los *chakras* del planeta”. Luego de que hablara el hombre con lenguaje y apariencia típicos de un bogotano de clase media-alta, tomó la palabra un mamo (o autoridad espiritual de los indígenas arhuacos de la sierra Nevada de Santa Marta), quien estaba en la sala atiborrada de personas, para recordar que los indígenas saben mejor que nadie de la importancia de cuidar el agua y los bosques. Y a propósito del agua, un acompañante no indígena del mamo recordó que el agua reacciona a las vibraciones o a la energía de las personas, por lo que es importante que nos unamos a los indígenas en sus plegarias por el respeto de la madre naturaleza.

Una obra de difusión internacional que ha contribuido a la instalación en América Latina de la idea de una espiritualidad indígena es la de Carlos Castaneda (1996), en particular el libro *Las enseñanzas de don Juan*, mencionado espontáneamente por muchos de los entrevistados, y conocido por la gran mayoría de ellos. Haciendo énfasis en que el contacto con la cultura indígena permite tener acceso a una realidad aparte que valdría la pena explorar y que puede cambiar nuestra percepción del mundo, allí se presenta la religión o espiritualidad nativa como un reservorio de enseñanzas para el individuo occidental desorientado; los chamanes son maestros en un camino de evolución personal; el acceso a esta sabiduría mística puede transformarnos radicalmente; y todo ello es medido en términos de eficacia por los *resultados* que se logren. En el prólogo del mismo libro (12), el célebre literato Octavio Paz refuerza para los lectores algunas de las ideas que venimos evocando: “[Los] libros [de Castaneda] son la crónica de una conversión, el relato de un

despertar espiritual y, al mismo tiempo, son el redescubrimiento y la defensa de un saber despreciado por Occidente y la ciencia contemporánea”²⁴. Estos términos los podemos encontrar de manera casi idéntica en la obra de autores New Age como Campbell y Drennan.

24 Evidentemente no tomamos acá a Carlos Castaneda como una referencia científica, pues reconocemos las múltiples críticas que se han hecho de su trabajo (para una revisión bibliográfica de dichas críticas, véase Wallis 2003, 39-44). Las palabras de Castaneda, así como las de Octavio Paz, son tomadas como uno de los muchos ejemplos de producciones literarias que han influido en los discursos de la población local acerca de la espiritualidad indígena.

No es un hecho anodino que la obra de Castaneda sea en realidad una producción cultural del Noratlántico, en particular de California, en los Estados Unidos. Otro ejemplo de un autor estadounidense que también se puede considerar un difusor importante de una supuesta sabiduría indígena a *la New Age* es José Argüelles, artista y autor de varios libros, de los cuales quizás el más conocido en Colombia es *El factor maya*. De hecho, el de los mayas es el nombre más conocido de un grupo indígena entre los *new agers* bogotanos, y la obra de Argüelles sin duda contribuyó a esto. En el medio se habla en particular del Calendario Maya, pieza arqueológica que contendría un conocimiento necesario para “conectarnos” con la “energía de sabiduría en el camino hacia el 2012”, según publica una de mis entrevistadas en su sitio Facebook.

Es sorprendente el interés que hay en Colombia por la “sabiduría maya”, como lo manifiestan una gran cantidad de libros, cursos, talleres, documentales de televisión, etc. disponibles para los consumidores *New Age*, y no solo últimamente, debido a las profecías relativas al 2012, sino desde hace más o menos una década. Uno de esos documentales (transmitido por el canal de televisión prepagada Infinito) explica que el famoso calendario sería producto de un avanzado conocimiento “de los *antiguos mayas*” sobre la “geometría sagrada”, y que muestra el equilibrio y la perfección matemática de todo el universo. El profesor Talhuk²⁵, quien organiza viajes y realiza conferencias y talleres sobre espiritualidad y evolución de la conciencia en distintos países de América Latina, ha retomado un buen número de todas estas representaciones. Una de las ideas de sus conferencias es el vínculo que existiría entre aquella armonía supuestamente conocida por los nativos centroamericanos en tiempos inmemoriales y un plan divino del universo. La conciencia de este plan nos ayudaría a ser más felices, aceptando las cosas tal como son y amando a nuestro prójimo. Una persona que asistió a estas conferencias me dijo emocionada que esta geometría, con su sabiduría, estaba presente “en todas las culturas [...], en China, en Egipto, e incluso Leonardo da Vinci la conocía”. La supuesta omnipresencia del tema constituiría la prueba de su verdad universal.

25 Se trata de un colombiano de unos 55 años, que hace alarde de sus múltiples diplomas, y conocido por varios de los entrevistados. Su nombre ha sido modificado para proteger su identidad.

La referencia a múltiples tradiciones y orígenes culturales reinterpretados y universalizados también es una característica general de los discursos de tipo *New Age* en otros países:

Beside a very vague claim that all spiritual traditions are in some sense the same, the literature of the New Age abounds in ethnographic idiosyncrasies. Modern doctrines and practices are, sometimes for little if any discernible reason, variously ascribed to Atlantis, Tibet or Egypt, to Celts or Polynesians, Altai tribesmen or indigenous

peoples of north-eastern Peru. (Hammer 2004, 139)²⁶

26 Traducción: "Aparte de afirmar de una manera vaga que todas las tradiciones espirituales son en cierto sentido iguales, la literatura New Age está llena de idiosincrasias etnográficas. A veces con poco o ningún fundamento, las doctrinas y prácticas modernas son asociadas de maneras diversas a la Atlántida, el Tibet o Egipto, a los celtas o a los polinesios, tribus altai o pueblos indígenas del noreste peruano".

El mismo recurso a una pluralidad de fuentes es encontrado en ciertas publicaciones de dudoso rigor científico sobre el chamanismo. James (2004, 16),

por ejemplo, dice que el principio del chamanismo se encuentra también de forma similar en "el mensaje de los grandes maestros de esta humanidad: Viracocha, Rama, Mitra, Hermes Trimegisto, Zaratustra, Mahavira, Lao Tsé, Buda, Jesús, Sankara". Más adelante en la misma página, el autor asegura que "se trata de ideas que también pueden rastrearse en la literatura (Kafka, Blake, Huxley, Mann, Borges, etc.), en la música (Orfeo, Wagner), en la pintura, en la filosofía (Platón, Spinoza, Nietzsche, Bataille, Deleuze, Guattari)".

Crear que se puede entender en unos pocos días lo que los mayas querían decir en sus calendarios arqueológicos, que el trance chamánico es como la meditación budista, o que en el fondo todas las religiones hablan del mismo Dios o tienen un mismo mensaje espiritual implica creer que en esas culturas *otras* hay respuestas universalmente comprensibles a problemas o preguntas universales. Esta supuesta universalidad es posible gracias a que los *new agers* comparten valores, intereses, etc., y una matriz interpretativa, difundida a escala global, presente principalmente entre los miembros del *faculty club* de diferentes países, la cual es utilizada para entender de manera similar y "espiritual" símbolos, imágenes y prácticas de varios orígenes.

REFLEXIONES FINALES

La difusión de la ideología New Age conlleva la promoción de identidades étnicas como fuentes auténticas y ancestrales de espiritualidad. Así, las culturas indígenas son imaginadas

siempre como tradicionales y milenarias, es decir, de una manera ahistórica y esencializada. Esta ficción de culturas estáticas desde tiempos inmemoriales, que niega no solo los procesos transformativos inherentes a cualquier sociedad sino también los procesos de reinterpretación y de traducción que inciden en la fabricación de las creencias, permite legitimar las creencias de tipo New Age remitiendo a un supuesto origen tradicional; dicho origen es útil ya que, por estar perdido en “tiempos inmemoriales”, nunca es verificable ni, por lo tanto, cuestionable. Un ejemplo de esto es el uso indiscriminado de las etiquetas *indígena*, *étnica*, *tradicional-ancestral*, para volver más atractivos una serie de productos y servicios ofrecidos en el medio.

Adicionalmente, nuestro análisis nos lleva a considerar ciertas características de la modernidad tardía de la cual hacen parte —aunque sea de manera parcial o periférica— las clases medias y altas latinoamericanas. Primero, hay que mencionar que el uso de la denominación *indígena* en el contexto New Age es un ejemplo más en el que “el salvaje ha sido un argumento para una clase particular de utopía” (Trouillot 2003, 17). Este otro indígena, basado en parte en una serie de representaciones de lo oriental, es usado por los individuos como depositario de una serie de valores de las poblaciones que lo alaban²⁷. En segundo término, las supuestas espiritualidades

27 Para un análisis detallado sobre este punto, ver Sarrazin (2011, 349-373).

de otras culturas se vuelven atractivas en la medida en que el creer, en la modernidad, considera a las religiones en general como “reservorios de signos y de valores que ya no se inscriben en pertenencias precisas ni en comportamientos regulados por instituciones. Así, las religiones tienden a presentarse como materiales simbólicos eminentemente maleables” (Hervieu-Léger 1999, 59).

En tercer lugar, lo anterior se da en el marco generalizado y globalizado de una “apertura de fronteras” (que tiene obviamente su correlato en las políticas económicas neoliberales), apertura que “enriquece” a las personas porque permite y promueve la multiplicación de la oferta y una supuesta libertad del consumidor para escoger. Desde que Luckmann (1967) hablara de la liberalización del campo religioso el proceso no ha hecho más que intensificarse: se ha reducido el control de organizaciones centralizadoras (como la Iglesia católica o el Estado) y han resultado favorecidos el cruce de fronteras y los intercambios. Las

espiritualidades indígenas u orientales son parte de este mercado “libre” y global, de una oferta “universal” de diversas filosofías, técnicas, terapias, etc.

Cuarto, la búsqueda de espiritualidades alternativas se da en el marco de la pérdida de referencias estables y definitivas, así como de la multiplicación y el debilitamiento de ciertas fuentes de autoridad, cuya legitimidad es ambigua, efímera e intercambiable; parafraseando a Bauman (2004, 11-12), este es un contexto sociocultural de disolución de las certezas. La ideología New Age (con todas sus fuentes tradicionales, ultramodernas, esotéricas, indígenas...) constituye una *metanarrativa* (Lyon, citado por Wood 2007, 35) en la que el individuo moderno puede o espera encontrar guías en medio de la incertidumbre que afecta particularmente la esfera de lo privado. Esta búsqueda se ve motivada aún más por cuanto “el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo” (Bauman 2004, 13). Lyon (citado por Wood 2007) piensa que la metanarrativa New Age es en parte contradictoria (*at odds*) con el pluralismo posmoderno. Tal contradicción no parece cierta por lo que se observa en Colombia, ya que los esfuerzos por encontrar certezas son justamente reacciones frecuentes a la incertidumbre actual. Hay un permanente ir y venir entre la confusión general y la búsqueda de guías. Además, las metanarrativas se nutren, como hemos visto, del pluralismo, el cual es en realidad la valoración de un conjunto limitado de fuentes culturales, generalmente asociadas a lo étnico. Una de las diferencias entre el *new ager* y el adepto a otras formas de religiosidad (pentecostales o católicas) consiste en que el primero, en buena parte por su formación crítica, no quiere seguir las tendencias de las masas ni las corrientes conservadoras, y se siente incómodo siguiendo a una sola autoridad dentro de una estructura jerárquica; desea “salirse de lo común” (aunque en realidad no haga más que seguir la tendencia común dentro de su medio social “alternativo”) y “experimentar” con muchas tradiciones, buscar más y más conocimientos espirituales, nutrirse lo más posible de diferentes fuentes, para maximizar sus posibilidades de encontrar bienestar y nuevas fórmulas que le aporten un sentido trascendental al mundo.

Por último, también hay que decir que la búsqueda del *new ager* no es ajena a una tendencia generalizada del individuo

moderno a buscar la novedad y el cambio²⁸. Sin embargo, heredero de la contracultura, el *new ager* quiere cambios diferentes a

los que la cultura de masas ofrece, y piensa que la “cultura occidental” no puede ya aportar un verdadero cambio. Se imagina entonces una diferencia y una alteridad encarnadas en otras culturas, máxime si estas son imaginadas como exóticas, lejanas y tradicionales. Por lo demás, estas “tradiciones milenarias” son vistas por muchos como formas de pensar estables y sin contradicciones, lejos de los defectos de “nuestra cultura occidental”. El indígena es valorado como diferencia o alternativa en la medida en que se conserve como en el pasado y no se “contamine” con la modernidad, como muchos de los entrevistados dijeron. Friedman (2003) propone preguntarnos por qué la tendencia a preferir versiones esencialistas de la cultura, sobre todo de las “otras culturas”. El fenómeno New Age permite ver que la preservación de unos *otros* étnicos esencializados asegura que estos sigan siendo algo distinto, que sigan siendo fuentes de sabiduría, es decir, que sigan siendo útiles para “enriquecernos” (retomando una palabra frecuente en los discursos analizados), que sirvan para aumentar nuestro bienestar individual, y para encontrar (o imaginar) un cambio, algo diferente...

Así, aunque parezca paradójico, el pluralismo y su exaltación de lo étnico están relacionados con la individualización de la religiosidad moderna. Y es en tanto que individuo “libre y autónomo” (y también profundamente desorientado), que el sujeto accede a doctrinas que, a pesar de ser modernas y urbanas, son asociadas a culturas indígenas y a épocas pasadas. Los complejos mecanismos mediante los cuales la diversidad cultural está siendo imaginada a través de categorías (muy occidentales) como la de *espiritualidad* e incluso la de lo *étnico* son objeto de una investigación en curso que aún tiene mucho por develar.

28 Sobre esta característica central de la modernidad, ver por ejemplo, Wallerstein (1990), Lipovetsky y Serroy (2008), y Baudrillard y la *estética del cambio por el cambio* (2002).

REFERENCIAS

- AUGÉ, MARC. 1994. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. París: Fayard.
- AUPERS, STEF Y DICK HOUTMAN. 2006. "Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality". *Journal of Contemporary Religion* 21 (2): 201-222.
- BAUDRILLARD, JEAN. 2002. "Modernité". En *Encyclopædia universalis*, t. XII, 317-319. París: Encyclopædia Universalis.
- BAUMAN, ZYGMUNT. 2004. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, PETER. 2002. "Introduction. The Cultural Dynamics of Globalization". En *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, editado por Peter Berger y Samuel Huntington, 1-16. Nueva York: Oxford University Press.
- BERGER, PETER Y THOMAS LUCKMANN. 1967. "Aspects sociologiques du pluralisme". *Archives de Sociologie des Religions* 23: 117-127.
- BRUCE, STEVE. 2002. *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Blackwell.
- CAICEDO, ALHENA. 2009. "Nuevos chamanismos Nueva Era". *Universitas Humanística* 68 (julio-diciembre): 15-32.
- CAMPBELL, EILEEN Y J. H. DRENNAN. 1990. *The Aquarian Guide to the New Age*. Willingborough: The Aquarian Press.
- CASTANEDA, CARLOS. 1996. *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CHAMPION, FRANÇOISE. 1989. "Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique". *Archives de Sciences Sociales des Religions* 67 (1): 55-169.
- COUTURE, ANDRÉ. 2000. "La tradition et la rencontre de l'Autre". En *Encyclopédie des religions*, vol. II, editado por Frédéric Lenoir e Ysé Tardan-Masquelier, 1373-1400. París: Vallart.
- DAVIE, GRACE. 1990. "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Great Britain". *Social Compass* 37 (4): 455-470.
- DE LA TORRE, RENÉE Y CRISTINA GUTIÉRREZ. 2005. "Lógica del mercado y lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas". *Desacatos* 18 (mayo-agosto): 53-70.
- DURKHEIM, ÉMILE. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: PUF.

- FRIEDMAN, JONATHAN. 2003. "Globalizing Languages: Ideologies and Realities of the Contemporary Global System". *American Anthropologist* 105 (4): 744-752.
- GALINIER, JACQUES Y ANTOINETTE MOLINIÉ. 2006. *Les néo-Indiens: une religion du IIIe millénaire*. París: O. Jacob.
- GUTIÉRREZ, CRISTINA. 2008. "La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica New Age". En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, editado por Alejandra Aguilar et ál., 363-392. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, IRD, Cemca, Ciesas e Iteso.
- HAMAYON, ROBERTE. 2003. "Introduction". En *Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales*, editado por Roberte Hamayon, 7-54. París: PUF.
- HAMMER, OLAV. 2004. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- HEELAS, PAUL. 1991. "Western Europe: Self-Religions". En *The World's Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religion*, editado por Peter Clarke y Stewart Sutherland, 167-173. Londres: Routledge.
- HEELAS, PAUL Y LINDA WOODHEAD. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELLE. 1999. *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. París: Flammarion.
- JAMES, ARIEL JOSÉ. 2004. "El chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo". En *El chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre magia y la filosofía amerindia*, editado por Andrés David Jiménez y Ariel José James, 11-38. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- KUBLER, THIERRY. 2004. "New Age". En *Encyclopædia universalis*. Recuperado el 14 de octubre de 2004, www.universalis-edu.com/encyclopedie/new-age/#
- LIPOVETSKY, GILLES Y JEAN SERROY. 2008. *La culture-monde: réponse à une société désorientée*. París: Odile Jacob.
- LUCKMANN, THOMAS. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: MacMillan.
- PARKER, CRISTIÁN. 2002. "Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi à l'interprétation sociologique". *Social Compass* 49 (2): 167-186.
- PAZ, OCTAVIO. 1996. "Prólogo". En Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, 2-18. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- PIKE, SARAH M. 2001. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Ewing, Nueva Jersey: University of California Press.
- POSSAMAI, ADAM. 2003. "Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism". *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 4 (1): 31-45.
- SARRAZIN, JEAN-PAUL. 2008. "El chamanismo es un camino. Las culturas indígenas como fuentes de sabiduría espiritual en Bogotá". En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos trans-locales*, editado por Alejandra Aguilar et ál., 329-362. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, IRD, Cemca, Ciesas, Iteso.
- SARRAZIN, JEAN-PAUL. 2011. *'Du marxisme au chamanisme'. Naissance d'un indigénisme local à l'heure globale*. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes.
- TROUILLOT, MICHEL-ROLPH. 2003. *Global transformations. Anthropology and the Modern World*. Nueva York: Macmillan.
- URIBE, CARLOS ALBERTO. 2008. "El yajé, el purgatorio y la farándula". *Antípoda* 6: 113-131.
- WALLIS, ROBERT J. 2003. *Shamans/neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. Londres y Nueva York: Routledge.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL. 1990. "Culture as the Ideological Battleground". En *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, editado por Mike Featherstone, 31-55. Londres: Sage.
- WOOD, MATTHEW. 2007. *Possession, Power, and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot, Reino Unido: Ashgate.
- YORK, MICHAEL. 1999. "Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Âge au sein du réseau mondial". *Social Compass* 46 (2): 173-179.