

ARTIGOS DO FLUXO CONTÍNUO

NUEVAS ESPIRITUALIDADES, NEOLIBERALISMO Y SUBJETIVIDAD

René Gallardo Vergara

Instituto de Psicología, Universidad Austral de Chile
Puerto Montt, Chile
Orcid: 0000-0002-7386-0920

Rodrigo Navarrete Saavedra

Instituto de Psicología, Universidad Austral de Chile
Puerto Montt, Chile
Orcid: 0000-0002-3525-9595

Introducción

En el presente artículo discutimos una serie de rasgos que se han asociado en la literatura y en la investigación social a las tendencias de la nueva espiritualidad y la *New Age*, relativos a los modos de subjetivación que promueve y a la remodelación de la comunidad espiritual. En general se destaca la íntima conexión entre las dimensiones psicosociales y los perfiles de sujeto que dichas tendencias espirituales estarían promoviendo con demandas e imperativos que, desde la literatura crítica, han sido asociados al neoliberalismo, tales como: la privatización, la mercantilización de las relaciones sociales, la gestión exitosa del *self*, la auto-responsabilización, el autocentramiento, la competencia, las actitudes emprendedoras, productividad y rendimiento, entre otras (Gog 2020; Scharff 2016; Chandler & Reid 2016; Adams, Estrada-Villalta, Sullivan y Markus 2019; Carrete 2000; Russo-Netzer & Mayselless 2014). Usando términos foucaultianos, se trataría de un espacio atravesado por la gubernamentalidad neoliberal (Foucault 2012).

Sostener esta actitud crítica y de sospecha respecto de las nuevas espiritualidades no implica de ningún modo apelar a un esencialismo o a la defensa de una supuesta espiritualidad auténtica y una comunidad religiosa tradicional que estarían siendo traicionadas, pues se trata siempre de productos sociohistóricos. Tampoco se trata de concebir la *New Age* y las nuevas espiritualidades de forma homogénea, monolítica y con efectos unidireccionales, pues son fenómenos complejos, internamente heterogéneos cuyos efectos no están predeterminados y pueden fluir en trayectorias diferentes. No obstante, es necesario interrogar el particular y contemporáneo modo en que los campos de la espiritualidad y la religiosidad están siendo reconfigurados – como muchos otros – por la racionalidad y las tecnologías neoliberales. Intentamos, por lo tanto, situarnos desde una aproximación interdisciplinaria y crítica al estudio psicosocial y subjetivo de los fenómenos de la nueva espiritualidad¹.

Como podrá apreciarse, compartimos el postulado de que el estudio de la subjetividad y el espacio de las relaciones psicosociales y/o comunitarias son niveles legítimos de indagación sobre las relaciones de poder. Junto con el análisis del poder a nivel macrosocial, molar, estructural e institucional, las relaciones de poder también pueden rastrearse a nivel molecular, en la interacción social, en la relación del sujeto consigo mismo y con su entorno inmediato. De este modo, la preocupación por la reconfiguración de las relaciones entre religión, espiritualidad y poder en un escenario de globalización neoliberal, conlleva fenómenos a nivel de la subjetividad y del espacio psicosocial que requieren ser problematizados.

Como ha mostrado Jeremy Carrette (2000), es necesario inscribir las figuras de la espiritualidad en la tierra de la política. Recurriendo a Foucault, el autor sostiene que a partir de las relaciones de poder se crean formas de subjetivación específicas, y que la espiritualidad, desde la analítica de la gubernamentalidad del filósofo francés, formaría parte de esta política de la subjetividad. Los procesos de subjetivación y las dinámicas psicosociales a nivel molecular son, entonces, espacios privilegiados para indagar en las reconfiguraciones de lo ético, lo político y lo espiritual.

En la misma línea, el neoliberalismo no puede ser entendido exclusivamente como un modelo económico o una fase del capitalismo. Es además (y tal vez principalmente) un modo de subjetivación. En palabras de Laval y Dardot (2012:13) “el neoliberalismo es también productor de cierto tipo de relaciones sociales, de ciertas maneras de vivir, de ciertas subjetividades”. De este modo, los fenómenos asociados al neoliberalismo, la nueva espiritualidad y la subjetividad, son posibles de convertir en legítimos objetos de indagación para las ciencias sociales.

En los primeros apartados del trabajo buscamos ofrecer una panorámica sobre el declive de la religiosidad tradicional y lo que se entiende académicamente por

1 Los autores formamos parte de la línea de trabajo sobre *Nuevas espiritualidades: procesos psicológicos y socioculturales*, del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile. En este espacio se promueve la investigación y el trabajo de campo de estudiantes, además de la organización de seminarios de actualización bibliográfica, jornadas y actividades de intercambio académico, cursos optativos y trabajos de pregrado y postgrado en estas temáticas. Este artículo es uno de los productos resultantes de este trabajo.

nueva espiritualidad y *New Age*. A continuación, nos detenemos en los procesos de subjetivación y en el perfil de subjetividad que se estaría promoviendo interactivamente desde estas fuentes, especificando el modo en que éstos se corresponden con mandatos e imperativos que se han asociado genéricamente al neoliberalismo. Finalmente, comentamos algunas características del espacio relacional comunitario que ha sido asociado a estas prácticas para cerrar con algunos elementos de discusión.

La distancia de la religión tradicional y el avance de una nueva espiritualidad

Desde hace bastante tiempo, al menos desde el segundo tercio del siglo XX, se ha venido advirtiendo un lento declinar de las formas tradicionales e institucionales de religión. Esto se ha expresado en una disminución en la participación de las personas en estas tradiciones, fenómeno observado con mayor notoriedad en el centro y norte de Europa (Arroyo 2005; Casanova 2003). Este fenómeno de distanciamiento de la religión institucionalizada se ha denominado secularización, y para Taylor (2007) no sólo habría que entenderla como la erradicación de lo religioso del espacio político (separación iglesia-estado), sino además como la expulsión de todas las esferas sociales o ámbitos de vida. Para este autor, la secularización tiene un antecedente fundamental en la noción individualista del ser humano, un ser humano que se faculta para otorgarse su propio orden moral. Este individualismo tuvo como principal antecedente a la Reforma cristiana (en principio protestante), al favorecer que un yo frágil y vulnerable sujeto a fuerzas externas, como ángeles y demonios – propio de la religión tradicional – fuera reemplazado por el yo protegido típico del mundo desencantado y secularizado. Nace una religión más personal, comprometida, devota, de un espíritu disciplinado que no requiere necesariamente mediación para el contacto con la divinidad. Esta nueva modalidad se puede entender como un antecedente del humanismo y del ordenamiento moral moderno (Taylor 2007; Gallardo 2019).

Otras propuestas sostienen que la secularización se vería fuertemente estimulada por los avances en la sociedad propiciados por la modernización, en términos de una mayor institucionalidad y racionalidad, el advenimiento del estado moderno, la separación iglesia-estado, el surgimiento del capitalismo y de la ciencia (Casanova 2006). Sin embargo, este progresivo individualismo y racionalidad social no permiten explicar cómo otras sociedades modernas, como la norteamericana, presentan altos niveles de religiosidad. En la actualidad, la secularización no se considera un fenómeno global, más bien se ha puesto de manifiesto el eurocentrismo de dicho argumento (Bermejo 2014) y, para algunos, su falsedad (Berger 1999). Otros factores parecen incidir en este fenómeno, por ejemplo, el grado de seguridad que presenta una sociedad. Se ha destacado una relación directa entre los estados con mayores bienestar social y secularización, tales como Suecia y Finlandia, observándose lo contrario en sociedades con un estado de bienestar menor, como es el caso de Estados

Unidos, o bien, más marcadamente en América Latina (Norris & Inglehart 2004; Gill & Lundsgaarde 2004). La secularización no sería un movimiento sincrónico u homogéneo a nivel mundial, sino un dispar y complejo proceso de secularización/religiosidad en diversas áreas del sistema global.

Una de las principales repercusiones del declive de las formas de religión tradicionales es la aparición de una sensación de vacío en las personas que las impulsa a una búsqueda de nuevas formas de sentido o de trascendencia. De este modo, para algunos autores el distanciamiento de la religión y la secularización no ha significado necesariamente el abandono de lo religioso y espiritual per se, sino su transformación en nuevas formas de expresión (Ammerman 2007; Dawson 2011). La realidad latinoamericana también ha mostrado cambios en la inclinación a la hora de escoger en qué creer y cómo seguir alguna práctica de índole espiritual (Motak 2009). En Chile, por ejemplo, la encuesta CEP (Centro de Estudios Públicos 2018) muestra que la población que se considera católica ha descendido de un 73% en el año 1998 hacia un 55% en el año 2018. A su vez, las religiones sin denominación han aumentado desde un 7% en el año 1998 hacia un 24% en el año 2018. Del mismo modo, la forma de pertenencia ha cambiado. Al parecer, los nuevos cultos o movimientos religiosos asumen la forma de congregaciones voluntarias, como sucede en Latinoamérica con diversas agrupaciones cristianas (Casanova 2003, 2006) y con los grupos de Nueva Era.

En Latinoamérica la hipótesis de la secularización adquiere matices diferenciadores de la discusión en Europa o EE.UU. En la región no es posible identificar un modelo hegemónico de modernidad, más bien coexistirían diversas modernidades que en muchos casos apelan a fuentes excluidas por la racionalidad dominante, vinculadas a tradiciones indígenas y al mundo popular. Por lo tanto, en América Latina el sentido existencial propio de la religión tiene un carácter básico en la experiencia popular (Parker 1993). Lo religioso todavía presenta una significativa impregnación en el espacio público y en la reivindicación de colectivos y grupos sociales excluidos o disidentes en las configuraciones de poder político. Para De La Torre y Semán, en contraste con la experiencia europea, se puede hablar de una: “secularización incompleta, y consiste más bien en un arreglo social en que la religión en general y las religiones en particular son parte de las más diversas tentativas de construcción del orden político, de la atribución de derechos y del reconocimiento de subjetividades” (2021:21).

Espiritualidad *New Age*

New Age (Nueva Era) es un sistema de creencias muy difundido a nivel mundial, que abarca diversas creencias, organizaciones y grupos autónomos. No corresponde a un movimiento homogéneo, más bien combina diversas tradiciones tales como la teología de las religiones orientales, como hinduismo, budismo y taoísmo, con

prácticas de ocultismo occidental; la astrología, la psicología junguiana, el druidismo o religión Celta, la obra de Carlos Castaneda, la meditación trascendental y el yoga, etc. Este grupo heterogéneo de prácticas tendría como meta la transformación de la sociedad por medio del cambio espiritual (Hollinger 2004).

Para Hanegraaff (2007), la *New Age* surgió al final de la década de los 70 y a principios de la década de 80, debido a que más y más personas comenzaron a percibir una conexión interna entre los diversos tipos de ideas y practicas alternativas que habían aparecido en la década de 1960. Marilyn Ferguson (1985), aludiendo a la idea de la Era de Acuario, se refirió a esta red emergente y mancomunada de personas con ideas afines como la Conspiración de Acuario. Su libro del mismo título sigue siendo ampliamente considerado como el manifiesto y un libro seminal por excelencia del movimiento de la Nueva Era. Para sus seguidores, está operando un cambio de conciencia. Se supone que esta nueva era trae paz e iluminación y reúne al hombre con Dios. Se plantea la existencia de una conciencia de la totalidad universal, una conciencia integral, que es un siguiente paso en la evolución humana (Papalini 2015). Dentro del contexto de esta conciencia holística se concibe una íntima interconexión entre el *self* individual sacralizado y una totalidad cósmica sagrada, de modo que los proyectos personales de desarrollo espiritual tienen el poder de transformar el entorno y la conciencia cósmica (De la Torre & Gutiérrez 2016a).

En Latinoamérica las prácticas espirituales más populares de la Nueva Era corresponderían al budismo, Hare-Krishna, Yoga, Reiki, Flores de Bach, Biomagnetismo, Neochamanismo, estudio de chakras y cristales (Bahamondes 2013). Inicialmente se observó una reproducción de discursos y prácticas ya desarrollados en Europa y Norteamérica, en sincretismo o hibridación con prácticas y saberes locales. En algunas ocasiones se llegó a una cierta reelaboración y ruptura con las practicas previas. A esta transformación en el contexto brasilero se le denomina *New Age* Popular, pudiendo observarse en nuevos movimientos religiosos como el del *Vale do Amanhecer* y las religiones ayahuasca (Pereira de Oliveira 2009). Sin embargo, para Frigerio (2013) esta característica de sincretismo o eclecticismo presente en la Nueva Era no tiene que llevarnos a pasar por alto la exclusión de significativos movimientos religiosos/espirituales como el pentecostalismo o la devoción por los santos populares.

En líneas generales se destacan dos momentos de la *New Age*. El primero, de mediados de los sesenta en adelante, muy influido por el nacimiento del movimiento hippie, que buscaba el autodesarrollo y paz interior, que además propugnaba una filosofía naturalista, una vida comunitaria y una impugnación a los ideales materialistas y deshumanizadores de la modernidad. Una segunda Nueva Era tiene sus orígenes en los ochenta y se le considera una apropiación o, hasta cierto punto, una redirección del movimiento original, donde emerge la compatibilidad entre desarrollo espiritual y mercado (Papalini 2014).

Dentro de los elementos que más destacan en esta última *New Age* tenemos una desintegración de las formas institucionales de creencia y ritual. Esta condición se ha

denominado religión invisible. Consiste en un progresivo declive de las instituciones eclesiales o congregacionales y su sustitución por una difusa red de asociaciones, cursos terapéuticos, centros de meditación, tiendas y servicios profesionales de carácter espiritual (Heelas & Woodhead 2006). Lejos de la institucionalidad, esta búsqueda es personal, cargada de la propia experiencia. Por este motivo se señala que la religiosidad estaría dando paso a la espiritualidad; los individuos se transforman en espirituales, pero sin religión (Taylor 2007). En términos organizacionales la Nueva Era evidencia la falta de una matriz de poder jerárquico. A diferencia de otros cultos, en este movimiento no hay una organización como tal, registrada oficialmente, no hay templo, Iglesia, no hay un líder claramente identificable del movimiento. Lo que hay, en cambio, es un cierto rango de grupos, prácticas y disciplinas, todas variadas y difusas (Redden 2005).

De acuerdo con Hanegraaff (2007), este movimiento en un *sensus latus* (sentido amplio) es objeto de diversas críticas. Se le ha imputado una cierta superficialidad, narcisismo y abandono o desviación de un espíritu original de transformación. No obstante, en un *sensus strictus* (sentido restringido), siguiendo la propuesta de Spangler (1984), se podrían advertir diversos niveles de complejidad. En un estrato 1, la Nueva Era aparece como una mera etiqueta superficial, como una especie de producto comercial. En un estrato 2, se observa un apego al ego y una actitud fantasiosa y privada de sus participantes. En un nivel 3, la Nueva Era aparece como una imagen de cambio, generalmente pensada como un cambio de paradigma, como una nueva cultura emergente en términos sociales, económicos y tecnológicos más que de forma espiritual. Y en un nivel 4, se aprecia la Nueva Era como la encarnación de lo sagrado, el nacimiento de una nueva conciencia y experiencia de la vida, una profundización en la naturaleza sacramental de la vida cotidiana y en la relación con los demás. Nuevamente queda de manifiesto el carácter heterogéneo y los límites difusos del movimiento.

Otro aspecto para destacar es la modificación de la adscripción religiosa exclusiva. Ser de aquí y no de allá, da paso a una relación sintagmática entre individuos, es decir, el individuo puede pertenecer simultánea o consecutivamente a un sinnúmero de centros o grupos espirituales y participar de la formación o práctica de diversos saberes y técnicas (Heelas & Woodhead 2006). Todo esto en concordancia con la fluidez de la vida actual (Bauman 2004) y en un contexto holístico, donde se favorece el cultivo personal y la integración de diversas fuentes de conocimiento. No obstante, también se puede describir como una nueva forma de sincretismo, ya que los practicantes de la nueva espiritualidad hacen las veces de inquietos bricoleurs espirituales, que construyen su propio conocimiento religioso al anexar distintos retazos de saberes (Wood 2009).

El cambio del lugar en donde reside la autoridad moral y epistémica, vale decir, el lugar donde se sanciona la legitimidad del conocimiento y las prácticas espirituales, es otra característica para destacar. En la religión tradicional esta fuente de legitimación

descansa en el líder, ya sea sacerdote o pastor, ya sea libro sagrado o doctrina. Este modelo denominado congregacional se caracteriza por una actitud de adhesión a una verdad externa, habitualmente compuesta de un repertorio de creencias gestionado por la institución y sus especialistas tradicionales. En cambio, en las prácticas *New Age* la autoridad se funda en la experiencia del individuo, es decir, la persona, frente a sí y para sí, dictamina si determinada práctica o experiencia es generadora o no de crecimiento y desarrollo espiritual. Un modelo individualista que se desarrolla en la exploración y expresión de la verdad sobre uno mismo y para uno mismo, una verdad centrada en el propio proceso de exploración y su expresión personal. Lo mismo ocurre a nivel ético, donde los individuos toman una postura subjetiva, siguiendo la lógica de ¿esto sirve o es deseable para mí?, que viene a reemplazar la ética del bien común de las religiones tradicionales (Cornejo & Blázquez 2013).

Neoliberalismo, espiritualidad *New Age* y subjetividad

Bajo un marco cultural posmoderno, globalizado y occidentalizado se hace común la adopción de nuevas prácticas religiosas, fenómeno atribuido al capitalismo tardío y que reflejaría elementos ideológicos del neoliberalismo, como son el individualismo, la libertad de elección, el emprendimiento y el conformismo social (Heelas & Woodhead 2006; Huss 2014).

Desde un prisma crítico, la espiritualidad no debe pensarse en términos de esencia, sino como espacio de apropiación, sujeta a vaivenes históricos y discursivos. Campbell (1987) rastrea los orígenes del consumismo y del hedonismo modernos en la Europa del siglo XVIII. En ese periodo confluyen elementos de la ética protestante estudiada por Weber (2002), el desarrollo de la revolución industrial, que da lugar a un nuevo marco ético y moral del consumo, y el romanticismo como movimiento cultural que exalta la subjetividad. A diferencia de las antiguas formas de consumo, centradas en satisfacer necesidades, el consumo actual tiene un fuerte componente de hedonismo referido a la satisfacción de deseos y emociones fugaces. De este modo el yo, la imaginación y la personalidad juegan un papel central en su reproducción. Hay que buscar nuevos deseos y tratar de satisfacerlos. Esto tendría sus antecedentes en una ética del romanticismo que exalta la peculiaridad de la experiencia, la interioridad como trasfondo ineludible, el papel de las emociones en la vida personal y la búsqueda de la felicidad. En este sentido algunos movimientos espirituales actuales se han considerado como un neo romanticismo basado en las emociones y el consumo espiritual (Thomas 2006). Este viraje a lo individual ya había sido destacado por Durkheim (1995), quien presagió que frente al debilitamiento del cristianismo la sociedad occidental no se volvería secular, sino que daría paso a una nueva religión a la que denomina culto al individuo. Según el autor, la revolución industrial y la urbanización de los siglos XVIII y XIX en Occidente modificaron la forma en que los individuos interactúan entre sí, lo que acompañó el declive del cristianismo y la

aparición de un culto que considera como sagrado a la persona individual y racional, dentro de una sociedad diversa que se une en torno a los derechos democráticos individuales y a la ciencia moderna (Durkheim 1984). En esta misma lógica, el filósofo e historiador alemán Ernst Troeltsch (1956), destaca el surgimiento progresivo de una vía de expresión religiosa más personal, subjetiva, que difiere de la religión grupal e institucionalizada y de las sectas. Esta vía que denomina mística entiende que la salvación es interna y relativa a una posesión personal inexplicable, y que la relativa significancia de lo bíblico, lo dogmático o lo ritual hace al misticismo independiente de todas las formas históricas, pues no busca una comunidad organizada, sino tan sólo el intercambio espiritual de ideas. A esta corriente también se la ha denominado espiritualidad postcristiana, puesto que implica una forma no institucional de acceder a la experiencia de lo sagrado. El individuo es puesto al centro de la experiencia y la autoridad religiosa (De la Torre & Gutiérrez 2016).

Por otro lado, Jeremy Carrette y Richard King (2005) en su texto *Selling spirituality: the silent take over of religion* destacan que las tradiciones asiáticas, desde el siglo XVIII en adelante, han sido sujetas a procesos de colonización y mercantilización. Esto ha derivado en un enorme mercado religioso y en la propuesta de una espiritualidad marcadamente individualista, perfectamente acomodada a los valores culturales dominantes. En palabras de Carrette y King (2005:5) “el aspecto más problemático de muchas espiritualidades modernas es precisamente que no son lo suficientemente problemáticas”, no requieren una mayor transformación en el estilo de vida para ser adoptadas y en este sentido serían funcionales al sistema económico. Cabe destacar que para estos autores el proyecto capitalista es el responsable del desplazamiento (reemplazo) histórico del paradigma de la religión por la noción de espiritualidad. Esta tendría su génesis en condiciones socioeconómicas previas, como lo es la aparición en el pensamiento europeo del siglo XIX, el liberalismo y posteriormente el surgimiento del corporativismo (Carrette & King, 2005).

Es así como la espiritualidad se podría conceptualizar como la individualización de lo religioso, y una apropiación y mercantilización de esta (York 2001). Este proceso histórico tiene como principal evento la separación de lo público y lo privado, garantizada por el orden democrático, y la separación estado-iglesia, que trajo como consecuencia última que lo religioso se recluyera al espacio de lo privado, al espacio interior, de lo personal. La Psicología académica del siglo XX contribuyó decididamente a este objetivo. Ya desde las ideas precursoras de William James, presentes en su famoso tratado “Las variedades de la experiencia religiosa. Un estudio sobre la naturaleza humana” (en original en inglés *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*) (James 2008), pasando por S. Freud (1961), y por uno de sus discípulos, C. G. Jung (1960), hasta los psicólogos humanistas y transpersonales como Allport (1950) y Maslow (1964). Cada uno, más allá de sus diferencias, contribuyó al desplazamiento de la cosmología y el campo social de lo religioso al orden del individuo y su interioridad psicológica (Carrette & King 2005).

El neoliberalismo contemporáneo, por su parte, debe ser entendido más allá de una simple etapa del capitalismo económico, pues involucra un amplio proyecto social, político, cultural y un particular modo de interpelación al *self*, constituyendo un verdadero modo de subjetivación (Laval & Dardot 2013). Este flujo neoliberal ha ido progresivamente colonizando diversos campos de la existencia social, donde la *New Age* y las nuevas espiritualidades aparecen como espacios particularmente acogedores para dicha racionalidad y sus tecnologías. Por ejemplo, se trata de un campo donde las relaciones entre agentes se encuentran fuertemente mercantilizadas y se impone la racionalidad económica de mercado en la producción, circulación y consumo de los bienes espirituales (Redden 2005; York 2001). Por otro lado, valiéndose de la espiritualidad como experiencia autoexpresiva individual, mediatizada por prácticas que el propio sujeto va integrando, la *New Age* estaría reforzando las lógicas del capitalismo cultural y el perfil de sujeto requerido para dicho proyecto (emprendedor, gestor de sí mismo y consumidor incesante de experiencias espirituales). Y, en tercer lugar, por el uso que las corporaciones y empresas hacen de las nuevas formas de espiritualidad en sus espacios, donde sintonizan perfectamente con el ideal de fomentar un trabajador feliz, productivo, auto-centrado y dócil (González 2012). Esto no significa que las nuevas espiritualidades estén sobredeterminadas y puedan exclusivamente servir al proyecto neoliberal y sus modos de subjetivación. La espiritualidad no es un campo clausurado, totalizado, ni de flujos unilaterales. Se trataría de un campo en constante disputa, pero donde actualmente sería posible reconocer el influjo hegemónico del neoliberalismo (Bell, Gog, Simionca & Taylor 2020; York 2001).

Del *self* engrandecido

Las prácticas religiosas de la Nueva Era se caracterizan por el empoderamiento y exaltación del individuo (Russo-Netzer & Mayselless 2014), asociado a una forma de espiritualidad del *self* (Heelas 1996). Se ha señalado que este movimiento tiene como característica la atomización, el culto al *self*, a la personalidad, individuos que no caminan con otros en búsqueda de objetivos o de una experiencia mancomunados, más bien se encuentran en un proceso de viaje con otros, donde siempre la coexistencia es esporádica y fluida.

Otro elemento destacable, y que para Redden (2005) estaría a la base de la mercantilización de las prácticas de la Nueva Era, se refiere a que estas responden a una constante redefinición y redirección. Esto es que el comercio moldea activamente la pluralidad y diversidad de las prácticas e ideologías características de la Nueva Era, permitiendo de esta manera ofrecer un abanico de alternativas constantemente renovadas. De este modo las diversas propuestas espirituales *New Age* tendrían un comportamiento o expresión en una lógica análoga a los productos que se tranzan en el intercambio económico y que se reactualizan con un notable dinamismo. Al mirar

las espiritualidades dentro de la lógica del bien personal – o bien de consumo – se hace alusión al consumidor espiritual, el cual se caracteriza por la utilización de los productos necesarios para mantener la vida, el placer de sí mismo y la afirmación o creación de la identidad (Heelas 2009). Todo esto sobre la base que el consumidor puede decidir qué tipo de producto comprar – sin necesidad de una receta médica de por medio –, se aplicaría para la lógica del consumidor espiritual que tendría libre elección de escoger, al reconocer sus necesidades de bienestar espiritual. De forma análoga a un comprador de supermercado – en proceso de transacción económica/espiritual, – que en su carro de gustos/necesidades va tomando de los estantes un paquete de Reiki por aquí, en el otro pasillo una pizca de neo-chamanismo por allá, luego una bolsa de yoga, etc. Las mercancías espirituales se encuentran en exhibición y se adquieren a elección de las necesidades del buscador, el cual puede ser fluido en las elecciones que realiza, abierto al cambio y a probar nuevas cosas. Cabe recordar que uno de los imperativos, en consonancia con la producción capitalista diversificada, se refiere a ser distinto al resto, desigualarse, ser especial (Papalini 2015). En este sentido, la posibilidad de mezclar de forma única productos espirituales da una plausible sensación de ser irreplicable; un producto único.

Los consumidores de la nueva espiritualidad buscan una experiencia positiva a favor de la satisfacción de sí mismos (y de las empresas), con posibilidades instaladas en el mercado (Hunting & Conroy 2018). De esta forma resulta interesante preguntarse qué sucede a nivel subjetivo e identitario (*self*) en los individuos que han adoptado prácticas de este tipo (budismo, hinduismo, neochamanismo, etc.). Los seguidores de estas prácticas sostienen que el *self* es en sí mismo sagrado, divino, pero incompleto. De ahí a que los seguidores *New Age* hablen de la importancia de aspirar a un *self* integrado y completo; por consiguiente, enfatizan como meta el tomar contacto con un orden espiritual interno a cada persona (Guerriero, Mendia, Oliva da Costa & Prospero Leite 2016). Este movimiento implica abandonar formas de vida contaminadas en pos de un estilo de vida más desarrollado.

Estas aseveraciones cuentan respaldo en la investigación empírica. Por ejemplo, en una investigación con más de 100 entrevistados en el estado de Nueva Inglaterra, Tucker (2002) ha reportado que los practicantes de la *New Age* no tienen relaciones interpersonales muy duraderas, interactuando con otros por cortos periodos de tiempo. También se ha indicado que muchas de estas personas se encuentran en un estado de desvinculación de sus familias de origen o bien han tenido dificultades significativas en sus vínculos sociales (Tucker, 2002). En un estudio en la Universidad de Oxford a cargo de Miguel Farias (2004), se indagaron diversos aspectos de la personalidad en 150 participantes: 50 practicantes católicos, 50 participantes de *New Age* y 50 ateos. Los resultados mostraron mayor tendencia de los seguidores *New Age* a sostener valores individualistas, a diferencias de los participantes católicos, más colectivistas. Al explorar las narrativas autobiográficas aparecen más elementos de agencia en los seguidores de *New Age*. Esta agencia se refirió a un mayor autocentramiento en las

capacidades, autonomía y metas personales, en muchos casos asistido o respaldado por fuerzas abstractas (espirituales). Estos últimos resultados fueron corroborados en un estudio realizado en Chile con un enfoque narrativo, con 6 practicantes de la Nueva Era (Gallardo & Arriagada 2022), quienes en su historia de vida dan cuenta de un marcado sentido de agencia personal, que denota la capacidad de autodirección y control en sus propias vidas. En específico, esto quedo ilustrado en una actitud de empoderamiento de sus vidas, la búsqueda constante de plenitud y una tendencia a la redención personal, es decir, a la superación activa de adversidades. En línea con esto, y sobre la base de su investigación, Tucker (2002) señala que las personas que adoptan esta filosofía a menudo aceptan la responsabilidad de acciones que la mayoría de nosotros consideraríamos mucho más allá de nuestro control. Por otro lado, en referencia a una dimensión de comunión vinculada a la relación con los otros y la sociedad, se destaca que los individuos se erigen como terapeutas en sus relaciones interpersonales. Ellos buscan la ayuda de sanadores ante problemas propios del *self*, o bien progresivamente se van transformando en terapeutas de sí mismos, siguiendo un imperativo de auto-observación o auto-escrutinio permanente en la búsqueda de perfeccionar los aspectos de este si-mismo imperfecto, que lleven a la autorrealización (Gallardo & Arriagada 2022). Es así como se plantea una íntima relación entre la Nueva Era y la cultura terapéutica contemporánea.

Este proceso es siempre hacia el interior, lo que habitualmente implica evitar el contexto social más amplio. Esto se reflejó en la reticencia a las instituciones formales por parte de los entrevistados. El contexto social amplio se considera una fuente de permanente infección o degeneración del *self*, cosa que no sucede con los niños que, al no estar todavía muy expuestos, se los considera como seres más puros (Tucker 2004). En este sentido, se establece una relación relativamente antagónica o contrapuesta entre el *self* y el contexto social. En ese movimiento hacia lo subjetivo, las referencias al mundo social son pobres o escasas, más que nada interpelan a algunas instituciones por constreñir u obstaculizar el crecimiento personal, o bien desconectar a las personas de su real potencial.

Capital espiritual, emprendimiento y cultura empresarial

En décadas recientes nos hemos familiarizado con términos como capital social y capital humano que, al menos como han sido promovidos por los economistas, vienen a subrayar los recursos y activos intangibles de las relaciones interpersonales y del propio *self*, que pueden ser puestos al servicio de los procesos de desarrollo en clave neoliberal. Corresponden a lo que Foucault (2012) auguró como la expansión de la forma-empresa por todo el cuerpo social. En este sentido, resulta llamativo que el campo de las nuevas espiritualidades se ha convertido en un espacio social privilegiado de reconfiguración en términos empresariales, es decir, un espacio de provisión de principios éticos y conocimientos prácticos (*know how*) que orientan a

las personas sobre cómo ser exitosas en la sociedad del rendimiento (Chul-Han 2012) y el régimen neoliberal de empresarialización.

De este modo, se trataría del despliegue de unas reglas de juego, donde se estimula la producción de subjetividad en términos empresariales, es decir, se interpela al sujeto para que se reconozca como un emprendedor espiritual que debe moverse adecuadamente en un mercado. Por lo tanto, no se refiere exclusivamente al consumidor espiritual, como revisamos en el apartado anterior, sino también al empresario de sí mismo (Bröckling 2015). Así, se incita un perfil de sujeto que debe gestionar adecuadamente sus recursos, realizar inversiones constantes para aumentar su rendimiento, incrementar su capital espiritual y superar a sus competidores espirituales. Sería posible observar una cierta trayectoria o tendencia entre los sujetos que va, inicialmente, desde el consumidor espiritual hacia un gestor/emprendedor espiritual como perfil ideal. Viajar a Oriente, acceder a maestros espirituales, realizar cursos y talleres, obtener certificaciones, etc., pueden leerse como inversiones del sujeto en sí mismo para materializar activos que acrecienten su capital espiritual y, de este modo, sentar las bases para ofrecer productos y servicios espirituales en el mercado. Los activos espirituales (*spiritual asset*), al ser materializados, incrementarían el capital espiritual, el cual otorga poder y, en definitiva, ventajas competitivas al individuo.

Si bien el tratamiento que hacemos de conceptos como emprendedor espiritual o capital espiritual es claramente deudor de la crítica foucaultiana al capital humano de los economistas neoliberales como Gary Becker, no es el único uso intelectual de estos conceptos. Desde las ciencias sociales, sociólogos como Bradford Verter (2003) han continuado y corregido el trabajo de Bourdieu sobre capital religioso. En este punto, capital espiritual sería una noción más adecuada para captar la fluidez del mercado espiritual y la desinstitucionalización que capital religioso, circunscrito a la esfera institucional de las religiones tradicionales (Arriaga 2017). Otros autores, como Berger y Reading (2010), definen el capital espiritual como un subtipo de capital social donde las creencias religiosas ejercen influencia. Así, el capital espiritual disponible en los individuos y en la sociedad se vuelve un valioso recurso para el desarrollo económico y político (Malloch 2010). Por su parte, Iannaccone y otros defienden una aproximación al capital espiritual desde la teoría de la elección racional, donde los individuos eligen o abandonan opciones espirituales de forma racional, basados en intereses circunstanciales, en un escenario de libre mercado espiritual (Iannaccone & Klick 2003; Frigerio 2008).

Pero también existe un uso propio de la literatura del *management* organizacional y los negocios, donde estos conceptos son promovidos explícitamente sin ningún complejo e, incluso, se pretende que sean ejes de una nueva revolución en el mundo empresarial. Para esta literatura se trataría de una convergencia entre los valores de la espiritualidad y los objetivos del mundo empresarial (Funes 2016). Aspectos como la idea de ser impulsado por valores profundos, tener un claro sentido de propósito o una ética aplicada al servicio, harían de la espiritualidad un subtipo

de capital social y personal de gran valor en el mundo empresarial contemporáneo (Raco, Ohoitimur & Sobon 2019). Este capital espiritual se refiere al poder, la influencia y las disposiciones creadas por la creencia, el conocimiento y la práctica espiritual de una persona o una organización. Podemos apreciar cómo la espiritualidad personal y/o colectiva se encontraría secuestrada y colonizada por la racionalidad neoliberal, que incluso le da el tratamiento de variable que puede ser medida y operacionalizada al interior de la empresa (Liu 2015).

Reconfiguración de la comunidad espiritual

Buena parte de la literatura crítica sobre la nueva espiritualidad refuerza la idea del abandono del espacio público, la comunidad y la evasión del marco social por parte de sus cultores, mediante una huida compulsiva hacia el auto-centramiento y el mundo interior (Redden 2005; Adams, Estrada-Villalta, Sullivan & Markus 2019; Scharff 2016; Tucker 2004). Se trata de prácticas que fomentan valores como la autosuficiencia, el amor propio, la independencia y el desapego, por lo que existiría una tendencia a subordinar la importancia de los vínculos significativos con los otros. Desde el prisma posmoderno que suele atravesar estos espacios, se imputa a la comunidad religiosa tradicional el fomentar la adscripción y dependencia en el colectivo, además de reforzar las jerarquías y las normas morales de convivencia, lo que choca con la tendencia a la experimentación, el consumo flexible y la valoración subjetiva de la espiritualidad *New Age* (Cornejo & Blázquez 2013). En este sentido, desde esta extrema individualidad, se da una cierta incongruencia con la expectativa esperada en la organización tradicional de la religión institucionalizada, a saber, contar con sujetos que se comprometen con una ideología y prácticas especificadas por el grupo de pertenencia (Redden 2005).

Aun cuando estos sean los rasgos más preponderantes, también existe una contracara, un movimiento alternativo de proliferación de comunidades de nuevo tipo cuyos integrantes se sienten partícipes de estas formas de espiritualidad. Se trataría de comunidades intencionales, en la medida en que se constituyen por sujetos que comparten objetivos y propósitos en común e incluso se emplazan territorialmente como espacios para la realización de proyectos utópicos, algo observado particularmente en las apropiaciones latinoamericanas de la *New Age* (Gracia 2020; Mardones & Zunino 2019; De La Torre & Gutiérrez 2013). Este proyecto de construcción intencional de comunidades para supuestamente experimentar formas de vida y organización alternativas al orden social imperante no es algo nuevo y la modernidad ha visto emerger diferentes generaciones de iniciativas de este tipo. Actualmente estas comunidades intencionales se orientarían por diversos valores, dentro de los que se destacan los ecológicos y de la nueva espiritualidad (Choi 2008).

Estas comunidades espirituales sindicadas al *New Age* se presentan a sí mismas como espacios ideales para la expansión de la conciencia, la búsqueda de la verdad y

la sanación a través de terapias alternativas. Pero acá se aprecia una reconfiguración de lo comunitario, puesto que el proyecto colectivo pareciera cobrar sentido de forma totalmente utilitaria como soporte necesario para el desarrollo, la evolución y la sanación personal. Son dinámicas comunitarias que, paradójicamente, solo existen para facilitar el desarrollo de un proyecto espiritual centrado en el individuo (Zunino & Huliñir 2017). Acá resulta pertinente recordar la idea del buscador espiritual que, como ya se ha destacado, alude al individuo buscador de experiencias espirituales cuya travesía se vería facilitada por determinados arreglos institucionales que requieren el desarrollo de infraestructuras materiales para acceder a los recursos ofrecidos por proveedores en términos específicos e hiper-diversificados. Las relaciones comerciales son el mecanismo dominante que permite ese acceso en los círculos de la Nueva Era (Redden 2005).

De este modo, aun cuando estas experiencias comunitarias tienden a presentarse a sí mismas como alternativas y contrahegemónicas, suelen estar atravesadas por dinámicas que resultan funcionales y reproductivas del orden neoliberal, tales como la mercantilización, la privatización y formas de apropiación neocoloniales. A las dos primeras ya nos hemos referido, pero respecto de la última nos interesa destacar que se trata de una “resignificación de bienes simbólicos de las culturas tradicionales a partir de la matriz de la *New Age*” (De la Torre 2014:36-37). Incluimos acá diversas dinámicas de exotización y apropiación cultural propias del orientalismo, el chamanismo y el neoindigenismo. La alusión al orientalismo hace, evidentemente, referencia al clásico trabajo de Edward Said (2016). En este, el autor caracteriza la exotización como actitud que esencializa y folcloriza la diferencia cultural promoviendo un marco de inconmensurabilidad, siendo la actitud característica de la dominación colonial europea respecto de Oriente. Pero para el caso de las sociedades prehispánicas en América Latina, el colonialismo racista europeo promovió más bien actitudes fundadas en la animalización, barbarización e inferiorización. En el marco del multiculturalismo neoliberal contemporáneo², estas brutales actitudes estarían siendo reemplazadas por dinámicas de exotización y apropiación cultural que resultan más cercanas, por una parte, al orientalismo denunciado por Said y, por otra, a las nuevas lógicas del capitalismo cultural. La espiritualidad étnica aparece revalorada por las comunidades intencionales del *New Age*, pero siendo extraídas de sus contextos para ofertarlas como mercancías que se ofrecen en la novedosa estantería exotérica (Gutiérrez 2008). Una

2 La expresión multiculturalismo neoliberal proviene de sectores críticos que buscan diferenciarse de dos extremos: por un lado de las visiones celebratorias del multiculturalismo, al que ven como expresión de avances democráticos indiscutibles y compatibles con las estructuras de sociedades liberales (en general cercanos a las ideas del filósofo Will Kymlicka) y, por otro lado, de visiones condenatorias para quienes el multiculturalismo es el soporte del capitalismo postindustrial, pues implica la naturalización del liberalismo, la mercantilización de la cultura, la culturalización de la política y la invisibilización de la lucha de clases (siendo la obra de Slavoj Žižek la más potente en este sentido). Al hablar de multiculturalismo neoliberal, lo que se denuncia es un proyecto político oficial que asumen los Estados para la gestión y administración de la diversidad cultural bajo principios neoliberales, pero que sería posible disputar y reorientar dentro de otras lógicas y otros proyectos críticos (anticapitalistas, anticoloniales, socialistas, radicales, etc.).

amalgama de cultura y propiedad, tradición y negocio, espíritu y empresa, donde prima la transformación de la diversidad cultural en mercancía, en sintonía con los fenómenos que John y Jean Comaroff (2012) denominan Divinidad S.A. y Etnicidad S.A.

Discusión

A lo largo de este trabajo se han podido perfilar una serie de elementos distintivos de las nuevas espiritualidades o Nueva Era que, de acuerdo con la literatura e investigación, impactan en los procesos de subjetivación y en la configuración del espacio comunitario en el cual sus adherentes se mueven. Estas nuevas subjetividades y espacios comunitarios no son neutrales en nuestro análisis, sino que comportan una serie de implicancias políticas y sociales.

En el plano subjetivo, en primer lugar, la orientación centrada en la transformación y en el desarrollo de estructuras cognitivo-emotivas en los practicantes, en la exploración y el examen de una interioridad como eje para el crecimiento y como “raíz de muchos de los males”, trae aparejada una miopía o derechamente ceguera de las condiciones sociales del malestar y de la injusticia social. Esta compulsión por sanar el *self* (incompleto/contaminado) se expresa en la afirmación de estar “en un proceso personal”, el cual es fundamentalmente interno, casi cerrado y embriagado de si-mismo. En ese sentido, uno de los clichés **más repetidos** es “antes de pretender sanar el mundo, primero te tienes que sanar a ti mismo”. Esta expresión, que por sí sola puede parecer una simple opción personal, se transforma en una pieza crucial del engranaje neoliberal, al reforzar dos de sus estrategias de regulación privilegiadas: la psicologización y la despolitización. Así, esta tendencia auto-centrada, casi solipsista, hace las veces de una contrafuerza al cambio social que fortalece el *status quo* al buscar las raíces del malestar exclusivamente en alguna hebra interna. El estrés, la depresión y el malestar se privatizan y se desconectan de las condiciones materiales, desbancando el sustrato de la acción colectiva y de la política transformadora. Estos malestares, más bien se significan, como evidencia de lo que internamente aún no hemos aun logrado; esta constatación nos empuja a mirar un abismo interno personal sin fondo. En ese movimiento hacia lo subjetivo, la alusión al mundo social se suprime y lo poco que queda es la interpelación hacia algunas instituciones o condiciones sociales por constreñir u obstaculizar el crecimiento personal, o bien, desconectar al individuo de su real potencial (Tucker 2002).

De este modo, se alienta un conformismo respecto del espacio social y un inconformismo compulsivo respecto de la interioridad personal. El individuo pone su subjetividad en falta e incompleta en el centro de todo, lo que obliga a la búsqueda permanente de experiencias más nutritivas, para lo cual el mercado espiritual ha creado una amplia oferta de productos, artículos, cursos, talleres, capacitaciones exclusivas o en vivencias fuera de la rutina social. La mercantilización de las prácticas conlleva una constante redefinición y redirección de éstas, de modo que es la dinámica

comercial la que moldea activamente la diversidad de los productos-servicios espirituales característicos de la Nueva Era. De este modo, las diversas propuestas espirituales *New Age* tendrían un comportamiento análogo al de productos en el intercambio económico (Redden 2005). Esta constante renovación de la oferta de experiencias o prácticas va aparejada con el imperativo para el sujeto de ser distinto, de demarcarse, de explorar y, en definitiva, de deambular por opciones y grupos, pero nunca quedarse estacionado permanentemente en un grupo de pertenencia o doctrina. Un buscador espiritual sin lugar de residencia, que hace difícil tejer la trama social de proyectos colectivos.

Estas repercusiones psicosociales y micropolíticas tal vez pueden resultar inocuas o inofensiva en sociedades donde no hay mucho que cambiar, con un alto grado de bienestar material, seguridad social y estabilidad política. Sin embargo, en lugares donde la realidad social está marcada por injusticias y violencias histórico-estructurales, turbulencias y crisis institucionales recurrentes, como sucede en Latinoamérica, la huida del mundo social y sus problemas para refugiarse en la eterna búsqueda interior resulta, al menos, ética y políticamente cuestionable. La reconfiguración de comunidades espirituales intencionales, por su parte, si bien parece ofrecer un espacio para la germinación discursos alternativos e incluso utópicos, por el momento resulta acriticamente dominada por las mismas dinámicas de privatización, mercantilización y apropiación cultural que consagra el proyecto económico y sociocultural neoliberal.

Con el presente trabajo no se pretende interpelar a todas las posibles formas de espiritualidad, ni a todas las expresiones que puedan ser aludidas por el uso del término, puesto que se reconoce una diversidad inmensa de expresiones espirituales en la historia de la humanidad. Incluso el movimiento *New Age* y las nuevas espiritualidades que acá problematizamos, no son objetos monolíticos, sino fenómenos heterogéneos que permiten otras lecturas políticas que destacan incluso sus aristas potencialmente más anti sistémicas. Por ejemplo, la adhesión (al menos a nivel discursivo) a valores post-materialistas, podría ser subversiva respecto de uno de los pilares del capitalismo (López-Novo 2012). Más bien, lo que se busca, siguiendo a Carrette & King (2005:5), es “desafiar el monopolio individualista y corporativo del término espiritualidad, y el espacio cultural que esta configura, a principios del siglo XXI, destinado a la promoción de los valores de consumismo y capitalismo corporativo”.

En la misma línea, no hay que olvidar que el propio capitalismo y el régimen neoliberal de empresarialización no tienen la capacidad totalizante que a veces, incluso sus críticos, les atribuyen. Se trata de prácticas sedimentadas y globalizadas, tecnologías de gobierno y subjetivación hegemónicas, pero siempre parciales, nunca totalmente clausuradas. Patrones globales siempre reconfigurados en experiencias, culturas e historias locales. Espacios llenos de fisuras, resistencias, fugas y contra-conductas. La espiritualidad nunca puede ser, por lo tanto, totalmente colonizada por el flujo neoliberal y es un campo siempre abierto a la disputa.

Una última arista sobre la cual nos interesa discutir brevemente tiene que ver con las rutas metodológicas para producir información sobre los fenómenos de la nueva espiritualidad y sus implicancias a nivel subjetivo y psicosocial. En este texto hemos optado por comentar los hallazgos presentes en la literatura crítica, más que presentar explícitamente resultados empíricos de investigaciones en las cuales hemos estado trabajando los últimos años. No obstante, se trata de un terreno muy fértil y que nos ha permitido explorar desde diversas aproximaciones metodológicas.

Por una parte, resulta provechoso el trabajo con corpus textuales generados desde las propias fuentes del mundo de la nueva espiritualidad, los emprendimientos espirituales y el *management* espiritual, por ejemplo, usando variantes del análisis del discurso. Esta opción es fundamental para develar la racionalidad de la base, y el modo como se busca imponer sentido y regular ciertas relaciones sociales desde los discursos. Otro camino es el trabajo de campo propio de las aproximaciones etnográficas, a través de la inmersión en comunidades espirituales, y las clásicas técnicas de observación participante. Esta potente estrategia permite acceder tanto a lo que los sujetos dicen, como, fundamentalmente, a lo que efectivamente hacen, sus prácticas, hábitos, rituales, dinámicas e interacciones comunitarias cotidianas. También hemos trabajado con estudios de caso (múltiple y único), indagando desde métodos biográficos, testimoniales e historias de vida. El uso de entrevistas individuales, en profundidad y biográficas, nos permite reconstruir las trayectorias espirituales de los sujetos, acceder al relato de sus experiencias subjetivas e indagar en sus narrativas identitarias.

Volver el campo de la nueva espiritualidad y el *New Age* en objeto de problematización desde una aproximación interdisciplinaria, que vincula procesos económicos, políticos, socioculturales y subjetivos, implica grandes desafíos para nosotros. Somos testigos – desde la zona austral del continente – del desembarco de estas nuevas tendencias y de las transformaciones que conllevan en el plano material, subjetivo y en las relaciones de poder entre los sujetos, comunidades e instituciones. Aportar con investigación empírica, pero también con reflexión crítica sobre estos procesos, es parte de nuestros desafíos y es el marco general, precisamente, de este trabajo.

Referencias bibliográficas

- ADAMS, Glenn; ESTRADA-VILLALTA, Sara; SULLIVAN, Daniel & MARKUS, Hazel. (2019), "The Psychology of Neoliberalism and the Neoliberalism of Psychology". *Journal of Social Issues*, vol. 75, n° 1: 189-216.
- ALLPORT, Gordon. (1950), *The individual and his religion: A psychological interpretation*. New York: Macmillan.
- AMMERMAN, Nancy. (2007), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Scholarship.
- ARRIAGA, Germán. (2017), "Reflexiones en torno al capital espiritual en la sociología de las religiones". *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. 27, n° 48: 69-96.

- ARROYO, Millán. (2005), "La fuerza de la religión y la secularización en Europa". *Iglesia Viva*, n° 224: 99-106.
- BAHAMONDES, Luis. (2013), *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*. Santiago: Universidad de Chile.
- BERMEJO, Diego. (2014), Repensar la secularización. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 70(263), 341-368. <https://doi.org/10.14422/pen.v70.i263.y2014.006>
- BAUMAN, Zygmunt. (2004), *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BELL, Emma; GOG, Sorin; SIMIONCA, Anca & TAYLOR, Scott. (2020), *Spirituality, organization and neoliberalism: understanding lived experiences*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- BERGER, Peter & READING, Gordon (2010), "Introduction: Spiritual, Social, Human, and Financial Capital". En P. Berger & G. Reading (eds.) *The hidden form of capital: Spiritual influences in societal progress*. Cambridge: Anthem Press, 1-14.
- BERGER, Peter. (1999), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- BRÖCKLING, Ulrich. (2015), *El self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- CAMPBELL, Colin. (1987), *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell.
- CARRETTE, Jeremy & KING, Richard. (2005), *Selling spirituality: The silent takeover of religion*. London: Routledge.
- CARRETE, Jeremy. (2000), *Foucault and Religion*. London: Routledge.
- CASANOVA, José. (2003), "Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective". En G. Davie y otros (comps.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot: Ashgate, 17-29.
- CASANOVA, José. (2006), "Rethinking secularization: a global comparative perspective". *The Hedgehog Review*, Spring and Summer, vol. 8, n° 1 & 2: 7-22.
- CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS. (2018). *Encuesta CEP Oct- Nov 2018*. Tema especial: Religión. Santiago de Chile: CEP.
- CHANDLER, David & REID, Julian. (2016), *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation and Vulnerability*. London: Rowman & Littlefield International.
- CHOI, Jung-Shin. (2008), "Characteristics of community life in foreign intentional communities focus on the differences between ecovillage and cohousing". *International Journal of Human Ecology*, vol. 9, n° 2: 93-105.
- CHUL-HAN, Byung. (2012), *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. (2012), *Etnicidad S.A*. Buenos Aires: Katz.
- CORNEJO, Mónica; BLÁZQUEZ, Maribel. (2013), "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular: Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico". *Revista de Antropología Experimental*, vol. 13, n° 2: 11-30.
- DAWSON, Andrew. (2011), "Consuming the Self: New Spirituality as 'Mystified Consumption'". *Social Compass*, vol. 58, n° 3: 309-315.
- DE LA TORRE, Renée; SEMÁN, Pablo. (2021), *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO; México, D.F: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados-CALAS.
- DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ, Cristina. (2016a), "Genealogías de la Nueva Era en México". *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, vol. 16, n° 2: 55-91.
- DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ, Cristina. (2016b), "El temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales". *Ciências Sociais e Religião*, vol. 18, n° 24: 153-172.
- DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ, Cristina. (2013), "Introducción". En R. De la Torre; C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet (eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México DF: CIESAS, 8-13.
- DE LA TORRE, Renée. (2014), "Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados,

- tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas". *Religião & Sociedade*, vol. 34, n° 2: 36-64.
- DURKHEIM, Émile. (1995), *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- DURKHEIM, Émile. (1984), *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
- FARIAS, Miguel. (2004). *A psychological study of New Age practices and beliefs*. Oxford: Tesis doctoral sin publicar. University of Oxford.
- FERGUSON, Marilyn. (1985), *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Barcelona: Editorial Kairós.
- FOUCAULT, Michel. (2012), *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, Sigmund. (1961), *The future of an illusion*. New York: Norton.
- FRIGERIO, Alejandro. (2013), "Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo". En R. De la Torre; C. Gutiérrez Zúñiga; N. Juárez Huet (eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México DF: CIESAS, 30-44.
- FRIGUERIO, Alejandro. (2008), "O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso". *Tempo Social*, vol. 20, n° 2: 17-39.
- FUNES, María. (2016), "La integración entre la espiritualidad nueva era y el nuevo management en Argentina: afinidades y tensiones". *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 18, n° 24: 191-208.
- GALLARDO, René & ARRIAGADA, Catalina. (2022), "Espiritualidad y neoliberalismo: Self en participantes chilenos de la Nueva Era". *Psicología USP*, vol. 33: 1-10.
- GALLARDO, René. (2019), "Desde el imperativo del optimismo hacia una espiritualidad bonachona: indiferencia, autocentramiento y estoicismo". *Revista Stultifera*, vol. 2, n° 2: 32-58.
- GILL, Anthony & LUNDSGAARDE, Erik. (2004), "State Welfare Spending and Religiosity: A Cross-National Analysis". *Rationality and Society*, vol. 16, n° 4: 399-436.
- GOG, Sorin (2020), "Neo-liberal subjectivities and the emergence of spiritual entrepreneurship: An analysis of spiritual development programs in contemporary Romania". *Social Compass*, vol. 67, n° 1: 103-119.
- GONZÁLEZ, George. (2012), "Shape Shifting Capital: New Management and the Bodily Metaphors of Spiritual Capitalism". *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 42, n° 3: 325-344.
- GRACIA, Agustina. (2020), "Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción". *Religião & Sociedade*, vol. 40, n° 3: 73-94.
- GUERRIERO, Silas; MENDIA, Fabio; OLIVA DA COSTA, Matheus; BEIN, Carlos & PROSPERI LEITE, Ana. (2016), "Os componentes constitutivos da Nova Era: A formação de um novo ethos". *REVER*, vol. 2: 10-30.
- GUTIÉRREZ, Cristina. (2008), "La danza neotradicional como oferta en la estantería exotérica *new age*". En K. Argyrakis, R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y A. Aguilar Ros (coords.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Ciudad de México: El Colegio de Jalisco/CIESAS/IRD/CEMCA/ITESO, 363-392.
- HANEGRAAFF, Wouter. (2007), "The New Age Movement and Western Esotericism". En D. Kemp y J. R. Lewis (eds.). *Handbook of New Age*. Leiden: Brill, 25-50.
- HEELAS, Paul & WOODHEAD, Linda. (2006), *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- HEELAS, Paul. (2009), *Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism*. London: John Wiley & Sons.
- HEELAS, Paul. (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Cambridge: Blackwell.
- HOLLINGER, Franz. (2004), "Does the Counter-Cultural Character of New Age Persist? Investigating Social and Political Attitudes of New Age followers". *Journal of Contemporary Religion*, vol. 19, n° 3: 289-309.
- HUNTING, Amabel & CONROY, Denise. (2018), "Spirituality, stewardship and consumption: new ways of living in a material world". *Social Responsibility Journal*, vol. 14, n° 2: 255-273.

- HUSS, Boaz (2014), "Spirituality: the emergence of a new cultural category and its challenge to the religious and the secular". *Journal of Contemporary Religion*, vol. 29, n° 1: 47-60.
- IANNACCONE, Laurence & KLICK, Jonathan. (2003), "Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review". *Spiritual Capital Planning Meeting*, Cambridge: MA, October 9-10.
- JAMES, William. (2008), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Routledge.
- JUNG, Carl. (1960), *Psychology and religion*. New Haven: Yale University Press.
- LAVAL, Christian & DARDOT, Pierre. (2012), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- LIU, Alex. (2015), "Measuring Spiritual Capital as a Latent Variable", Research Methods Institute. <http://www.researchmethods.org/MeasuringSpCapital.pdf>
- LÓPEZ-NOVO, Joaquín. (2012), "Espiritual pero no religiosa: la cultura de la transformación personal". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. 17: 77-99.
- MALLOCH, Theodore. (2010), "Spiritual capital and practical wisdom". *Journal of Management Development*, vol. 29, n° 7/8: 755-759.
- MASLOW, Abraham. (1964), *Religions, values, and peak experiences*. Columbus: Ohio State University Press.
- MARDONES, Rodolfo; ZUNINO, Hugo. (2019), "Repensando lo comunitario: discursos de comunidades intencionales utópicas en Chile", *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, vol. 81: 1-21.
- MOTAK, Dominika. (2009), "Postmodern spirituality and the culture of individualism". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol. 21: 149-161.
- NORRIS, Pippa & INGLEHART, Ronald. (2004), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: University Press. <https://doi.org/10.5007/1984-8951.2011v12n100p65>
- PAPALINI, Vanina. (2015), *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- PARKER, Cristián. (1993), *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Santiago-México, 1993, 407p. *Revista De Sociología*, (8), 148-150. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.1993.27637>
- PEREIRA DE OLIVEIRA, Amurabi. (2009), "Nova era á brasileira: a new age popular do vale do amanecer". *Interações*, vol. 4, n° 5: 31-48.
- RACO, Jozef; OHOITIMUR, Johanis & SOBON, Kosmas. (2019), "Spirituality: the power of entrepreneurship". *Emerging Market Journal*, vol. 9, n° 1: 28-35.
- REDDEN, Guy. (2005), "The New Age: Towards a Market Model". *Journal of Contemporary Religion*, vol. 20, n° 2: 231-246.
- RUSSO-NETZER, Pninit & MAYSELESS, Ofra. (2014), "Spiritual identity outside institutional religion: A phenomenological exploration". *Identity: An International Journal of Theory and Research*, vol. 14, n° 1: 19-20.
- SAID, Edward. (2016), *Orientalismo*. Barcelona: Debate.
- SCHARFF, Christina. (2016), "The Psychic Life of Neoliberalism: Mapping the Contours of Entrepreneurial Subjectivity". *Theory, Culture & Society*, vol. 33, n° 6: 107-122.
- SPANGLER, David. (1984), *Emergence: the rebirth of the sacred*. New York: Delta/Merloyd Lawrence.
- TAYLOR, Charles. (2007), *A Secular Age*. New York: Belknap Press of Harvard University Press.
- THOMAS, Owen. (2006), "Spiritual but Not Religious: The Influence of the Current Romantic Movement". *Anglican Theological Review*, vol. 88, n° 3: 397-415.
- TROELTSCH, Ernst. (1956), *The social teaching of the Christian Churches*. New York: The MacMillan Company.
- TUCKER, James. (2002), "New age religion and the cult of the self". *Society*, vol. 39, n° 2: 46-51.
- VERTER, Bradford. (2003), "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu". *Sociological Theory*, vol. 21, n° 2: 150-174.

- WEBER, Max. (2002): *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial
- WOOD, Matthew. (2009), "The nonformative elements of religious life: Questioning the Sociology of Spirituality Paradigm". *Social Compass*, vol. 56, n° 2: 237-248.
- YORK, Michael. (2001), "New Age Commodification and Appropriation of Spirituality". *Journal of Contemporary Religion*, vol. 16, n° 3: 361-372.
- ZUNINO, Hugo; HUILÑIR, Viviana. (2017), "Utopías modernas y posmodernas en el Sur de Chile: rupturas y continuidades". En R. Sánchez, R. Hidalgo y F. Arenas (comps.). *Re-conociendo las geografías de América Latina y el Caribe*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 157-181.

Submitido em: 27/09/2021

Aprovado em: 22/09/2022

René Gallardo Vergara* (rene.gallardo@uach.cl)

* Profesor Auxiliar (Asistente) Instituto de Psicología, Universidad Austral de Chile, Puerto Montt. Intégrante de la Línea de trabajo sobre Nuevas espiritualidades: procesos psicológicos y socioculturales, así como del Laboratorio de Psicología Experimental y Neurociencia Cognitiva UACH, Puerto Montt; Doctor en Personalidad, Desarrollo y Comportamiento anormal, Universidad de Barcelona, España.

Rodrigo Navarrete Saavedra** (rodrigo.navarrete@uach.cl)

** Profesor Auxiliar (Asistente) Instituto de Psicología, Universidad Austral de Chile, Puerto Montt. Intégrante de la Línea de trabajo sobre Nuevas espiritualidades: procesos psicológicos y socioculturales UACH, Puerto Montt. Doctor en Ciencias Humanas, UACH, Valdivia, Chile.

Resumen:

Nuevas espiritualidades, neoliberalismo y subjetividad

En el trabajo analizamos críticamente el campo de la *New Age* y las nuevas espiritualidades, en cuanto espacio privilegiado de subjetivación neoliberal y remodelación de vínculos comunitarios. Damos cuenta del profundo influjo que dichas tendencias tienen en la constitución de los individuos, que lejos de configurar subjetividades inocuas e intrascendentes políticamente hablando, esculpe sujetos en una constante embriaguez de sí, consumidores compulsivos de productos y experiencias espirituales o empresarios-gestores de sus activos y capitales espirituales. Destacamos los efectos de psicologización y despolitización que estas tendencias promueven, así como la reconfiguración de la comunidad al servicio de un proyecto centrado en el engrandecimiento del *self*.

Palabras clave: neoliberalismo; nuevas espiritualidades; subjetividad; comunidad

Abstract:

New spiritualities, neoliberalism and subjectivity

In this paper we critically analyze the field of the *New Age* and the new spiritualities, as a privileged space of neo-liberal subjectivation and remodeling of community ties. We expose the notorious influence that various tendencies have on the constitution of individuals who, far from configuring innocuous and politically inconsequential subjectivities, sculpts subjects in a constant drunkenness of themselves, compulsive consumers of products and spiritual experiences or entrepreneurs-managers of their assets and spiritual capitals. We highlight the effects of psychologization and depoliticization that these trends promote, as well as the reconfiguration of the community at the service of a project focused on self-aggrandizement.

Keywords: neoliberalism; new spiritualities; subjectivity; community

Resumo:

Novas espiritualidades, neoliberalismo e subjetividade

No trabalho analisamos criticamente o campo da Nova Era e das novas espiritualidades, como espaço privilegiado de subjetivação neoliberal e remodelação dos laços

comunitários. Percebemos a profunda influência que essas tendências exercem na constituição dos indivíduos, que longe de configurar subjetividades inócuas e politicamente inconsequentes, esculpem sujeitos em constante embriaguez de si mesmos, consumidores compulsivos de produtos e experiências espirituais ou empresários-gestores de seus ativos e capitais espirituais. Destacamos os efeitos da psicologização e despolitização que essas tendências promovem, bem como a reconfiguração da comunidade a serviço de um projeto voltado para o autoengrandecimento.

Palavras-chave: neoliberalismo; novas espiritualidades; subjetividade; comunidade