

<http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a07>

Cómo citar este artículo en APA: Sarrazin, Jean Paul (2017). ¿Guiados por Dios o por Sí Mismos? Estudio comparativo entre adeptos a las espiritualidades alternativas y adeptos a las iglesias evangélicas. *Revista Cuestiones Teológicas*, 44 (102), 373-396.

Artículo recibido el 16 agosto y aprobado para su publicación el 13 octubre de 2017.

¿GUIADOS POR DIOS O POR SÍ MISMOS? Estudio comparativo entre adeptos a las espiritualidades alternativas y adeptos a las iglesias evangélicas

GUIDED BY GOD OR BY THEMSELVES? COMPARATIVE STUDY AMONG FOLLOWERS
OF ALTERNATIVE SPIRITUALITIES AND EVANGELICAL CHURCHES

GUIADOS POR DEUS OU POR SI MESMOS? ESTUDO COMPARATIVO ENTRE ADEPTOS
DAS ESPIRITUALIDADES ALTERNATIVAS E ADEPTOS DAS IGREJAS EVANGÉLICAS

JEAN PAUL SARRAZIN¹

-
- 1 Doctor en Sociología, 2010. Profesor investigador vinculado a la planta del departamento de sociología de la Universidad de Antioquia, Colombia. Grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad. Este artículo hace parte del proyecto independiente “Motivaciones del Cambio Religioso y las Nuevas Formas del Creer en Colombia”.
Correo: jean.sarrazin@udea.edu.co
orcid.org/0000-0002-8022-4674

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



Resumen

Este artículo plantea un estudio comparativo entre dos tipos de sujetos creyentes: los adeptos a las espiritualidades alternativas de tipo *new age* y los adeptos a las iglesias evangélicas. El objetivo de la investigación consistió en encontrar los factores socioculturales que inciden en las preferencias de ambos tipos de sujetos, lo cual condujo a comprender mejor el hecho de que la población colombiana opte en la actualidad por dos formas de religiosidad fuertemente contrastadas y mutuamente excluyentes. Para analizar estas preferencias diferenciadas se realizaron entrevistas en profundidad entre los dos tipos de creyentes, y se llevaron a cabo observaciones etnográficas, tanto de las prácticas religiosas como de los medios sociales en que viven estas personas. Más allá de las creencias propias de cada tipo de espiritualidad o religiosidad, el análisis incluyó aspectos como las relaciones comunitarias, los orígenes familiares, el capital cultural y las disposiciones adquiridas por los sujetos fuera de los ámbitos religiosos. Se concluye que la individualización es una de las categorías analíticas claves para comprender esta diferenciación, y que las actitudes frente a la autoridad tienen una incidencia fundamental en las preferencias de los grupos en cuestión.

Palabras clave

Religiosidad, *New age*, Iglesias evangélicas, Individualización, Capital cultural.

Abstract

The article is a comparative study of two types of believer subjects: the followers of New Age alternative spiritualities and the followers of evangelical churches. The aim of the research was to identify the sociocultural factors that have an impact on the preferences of both type of subjects, which lead to a better understanding of the fact that Colombian population today prefers two forms of religiosity that are markedly contrasted and mutually exclusive. To analyze these different preferences, in-depth interviews among the two types of believers were conducted as well as ethnographic observations of both the religious practices and the social environment in which these persons live. The analysis included

not only the beliefs of each type of spirituality or religiosity, but also factors such as community relations, origin, cultural capital, and acquired aptitudes of the subjects outside religious spaces. The article concludes that individualization is one of the key analytical categories to understand this distinction and that attitude towards authority has a significant impact on the preferences of the groups in question.

Key Words

Religiosity, *New Age*, Evangelical Churches, Individualization, Cultural Capital.

Resumo

Este artigo propõe um estudo comparativo entre dois tipos de sujeitos crentes: os adeptos das espiritualidades alternativas de tipo *new age* e os adeptos das igrejas evangélicas. O objetivo da pesquisa consistiu em achar os fatores socioculturais que incidem nas preferências de ambos os tipos de sujeitos, o que levou à melhor compreensão do fato de a população colombiana optar na atualidade por duas formas de religiosidade, fortemente contrastadas e mutuamente excludentes. Para analisar essas preferências diferenciadas foram realizadas entrevistas em profundidade entre os dois tipos de crentes e feitas observações etnográficas, tanto das práticas religiosas como dos meios sociais em que habitam essas pessoas. Para além das crenças próprias de cada tipo de espiritualidade ou religiosidade, a análise incluiu aspectos como as relações comunitárias, as origens familiares, o capital cultural e as disposições adquiridas pelos sujeitos fora dos âmbitos religiosos. Conclui-se que a individualização é uma das categorias analíticas chave para compreender tal diferenciação e que as atitudes diante da autoridade têm uma incidência fundamental nas preferências dos grupos em questão.

Palavras-chave

Religiosidade, *New age*, Igrejas evangélicas, Individualização, Capital cultural.

INTRODUCCIÓN

En distintos países latinoamericanos, como Colombia, somos testigos de un vaciamiento progresivo de las iglesias católicas (Beltrán, 2013a). Sin embargo, como señala Parker (2005): “las alternativas al catolicismo no han provenido del crecimiento de la no creencia y mucho menos del ateísmo” (p. 36). Actualmente, los individuos *eligen* diferentes formas de religiosidad o espiritualidad según sus preferencias. Como afirma Luhrmann (2012, p. 378), el individuo ahora tiene consciencia de que puede dejar de creer, o creer en otra cosa. Esto se desarrolla paralelamente a un proceso de desinstitucionalización e individualización de la experiencia religiosa (Bidegain, 2005; Luckmann, 1973), lo cual alejó al sujeto de la institucionalidad religiosa heredada por sus ancestros (en el caso colombiano, la religión institucional de la Iglesia católica), y convirtió a las religiones “reservorios de signos y de valores” (Hervieu-Léger, 1999, p. 59) disponibles para los actores, quienes escogen de acuerdo a sus inclinaciones. Como si lo religioso fuera ahora regido por las lógicas del mercado (Berger y Luckmann, 1997), los sujetos creyentes son consumidores que eligen su religiosidad dentro de un *mercado* relativamente liberalizado y globalizado.

En este contexto, muchos colombianos se adhieren a dos tipos de religiosidad, cuyo crecimiento es notable: por un lado tenemos las creencias y prácticas de tipo «*new age*»², donde los sujetos recurren de manera ecléctica a una amplia gama de “espiritualidades alternativas” (Sarrazin, 2012); por otro lado, tenemos las autodenominadas «*iglesias cristianas*», independientes de la regulación del Vaticano, y catalogadas como evangélicas, pentecostales o neo-pentecostales (Bastian, 2004; Beltrán, 2013a). El objetivo de la investigación que dio origen al presente artículo, fue el de aportar a la comprensión de las razones por las cuales los sujetos que participaron en el estudio prefieren un tipo de religiosidad en particular, y rechazan el otro. Así, a estos dos tipos de sujetos creyentes los denominaremos *new agers* y *cristianos*. Estos denominadores los utilizamos con fines estrictamente comunicativos, sin pretender en absoluto generalizar a toda la población

2 Utilizaremos esta categoría analítica que, aunque muy poco utilizada en Colombia, ha sido ampliamente trabajada en contextos locales y latinoamericanos (De La Torre, Gutiérrez & Juárez, 2013; Sarrazin, 2012), así como en muchos otros países (Aupers & Houtman, 2006; Heelas, 1996; Sutcliffe, 2003; Wood, 2007; entre otros).

que comúnmente se incluye en las dos categorías, ya que en ambos casos existe una gran variedad de manifestaciones socioculturales.³

Los sujetos de estudio son ciudadanos modernos que provienen de familias antiguamente católicas, y habitan un mismo espacio urbano, compartiendo lugares de trabajo o de vivienda. A pesar de que comparten numerosos espacios en la cotidianidad, observamos que optan por religiosidades notablemente diferentes e, incluso, mutuamente excluyentes. Por ejemplo, como veremos, los *cristianos* que participaron en este estudio asisten regularmente a iglesias evangélicas, pero no están de acuerdo con las creencias y prácticas de tipo *new age*; de hecho, para los primeros, las espiritualidades alternativas con las que simpatizan los *new agers* pueden ser consideradas como satánicas, inmorales o, por lo menos, erradas. Por su parte, los *new agers* que participaron en este estudio, aunque afirman interesarse por diversas religiones o espiritualidades como el budismo, o el chamanismo, no consideran en absoluto interesante, o valiosa, la espiritualidad evangélica, y asumen que a los cristianos les «lavarón el cerebro».

Los estudios relativos a las iglesias evangélicas tienden a resaltar el hecho de que la mayoría de sus adeptos pertenecen a las clases populares (Bastian, 2004; Martin, 2002). Así, Beltrán señala que los sectores más desfavorecidos económicamente son atraídos hacia las iglesias evangélicas como parte de: “una estrategia para hacer frente al desarraigo y la exclusión” (Beltrán, 2013b, p. 70-71). En la medida en que los *new agers*, al contrario, gozan en su mayoría de condiciones económicas holgadas (Sarrazin, 2012, p. 143), se puede notar que una variable determinante para comprender esta diferenciación religiosa sería el estrato socioeconómico. Sin embargo, es necesario explicar los casos recientes –y sobre los cuales nuestro estudio ha hecho énfasis– de *cristianos* que, hoy por hoy, están perfectamente integrados a la sociedad citadina, y gozan de situaciones económicas privilegiadas; o, a la inversa, los casos de *new agers* que tienen actualmente ingresos económicos relativamente limitados. Así, más allá de la correlación existente entre

3 Mientras que la categoría de «cristianos» es ampliamente difundida y aceptada por los propios actores, la denominación «*new agers*» es mucho menos difundida, y los actores no se llaman a sí mismos de esta manera. Sin embargo, se trata de una categoría cuya validez y utilidad han sido suficientemente probadas (De La Torre, 2014; Sarrazin, 2012; entre otros).

ciertos tipos de religiosidad y las variables socioeconómicas, se estudia aquí la dimensión sociocultural con el fin de aportar a la comprensión de las preferencias religiosas dispares en la actualidad.

En la primera parte de este artículo se presenta de manera preliminar una necesaria descripción general de lo que entendemos por los dos tipos de religiosidad, focalizándonos en algunas de sus características más pertinentes para este estudio. Posteriormente se contraponen ambos tipos de religiosidad, examinando la relación entre el individuo, la comunidad religiosa y sus autoridades.

METODOLOGÍA

El método principal de investigación empírica fue la etnografía, recurriendo a la observación participante de las prácticas religiosas, así como a entrevistas etnográficas abiertas y de estructuración progresiva (Guber, 2001), con 25 *new agers* y 25 *cristianos*.⁴ Se siguió además un acercamiento fenomenológico (Berger y Luckmann, 2003), con el fin focalizar en las experiencias subjetivas vividas por los creyentes.

En el caso de los *new agers*, donde no existe una religiosidad institucionalizada, ni una comunidad unificada y claramente delimitada, las observaciones comenzaron con cursos de yoga y tomas de yajé⁵. Sin embargo, la investigación fue evolucionando, y creciendo, al abordar personas que también muestran interés por distintas versiones de budismo, meditación, Reiki, tai-chi, temazcales, psicología transpersonal, etc., lo cual corresponde con el carácter ecléctico del new age en Colombia (Sarrazin, 2012). El número de personas contactadas fue creciendo progresivamente mediante la técnica de «bola de nieve».

4 En adelante no se utilizarán las cursivas para hablar de los *new agers* o de los *cristianos*, pero debemos insistir en que se trata simplemente de términos que utilizaremos para facilitar la comunicación, aunque dichos términos no pretenden hablar de individuos que no hayan participado en la investigación empírica que dio lugar a este artículo.

5 Sobre estas tomas donde se reúnen urbanitas con uno o varios chamanes (c.f. Sarrazin, 2011, p. 234-241).

Respecto las iglesias cristianas evangélicas, se escogieron diferentes congregaciones en distintas zonas de la ciudad, incluyendo barrios de estratos socioeconómicos medios y altos de la ciudad de Bogotá. Estas congregaciones pertenecen a ocho denominaciones distintas: Iglesia Cristiana de la Confraternidad, Centro Bíblico Internacional para las Naciones, Casa Sobre la Roca Iglesia Cristiana Integral, Iglesia El lugar de Su Presencia, Iglesia Cristiana La Casa, Iglesia Manantial de Vida Eterna. En cada una de ellas se asistió a varios cultos en diferentes días y horarios. En estas iglesias se contactaron las personas entrevistadas.

De manera complementaria a lo anterior, y en cada uno de los dos casos, se analizaron los contextos sociales en que se desenvuelven los sujetos estudiados, incluso por fuera del ámbito estrictamente religioso, espiritual o ritual: los lugares donde viven, sus medios laborales, sus prácticas de consumo, sus vínculos de amistad o afectivos, así como sus familias.

EL NEW AGE

Las personas que han participado en este estudio, y que podemos considerar como *new agers*, tienen las siguientes características: se trata de individuos que se conciben a sí mismos como buscadores de su “propia espiritualidad” (Sarrazin, 2012), la cual construyen en un proceso de “bricolaje” (Hervieu-Léger, 1999), tomando eclécticamente elementos de diferentes religiones, filosofías de vida, sabidurías o espiritualidades alternativas de distintas épocas y culturas. La disposición de estas personas puede ser comparada con la de un consumidor que escoge su religiosidad “a la carta” (Schlegel, 1995; Hervieu-Léger, 1999), tomando combinaciones variables dentro de una diversidad de fuentes, tales como las religiones orientales o amerindias, tradicionales y sincréticas, o lo que ha sido denominado como la “nebulosa místico-esotérica” (Champion, 1989).

Uno de los principales objetivos de la búsqueda espiritual de estos *new agers* es el de alcanzar una forma de *transformación interior*. En este proceso, el sujeto consume literatura con consejos para la realización personal y la armonía del cuerpo, la mente y el alma; vinculando religiones, espiritualidades, esoterismo y misticismo; a formas vulgarizadas de psicología

y a propuestas terapéuticas alternativas. Estas personas dicen querer *aprender* de diferentes fuentes, captando cada vez más «información». La palabra *información*, que se opone a otros conceptos como *creencias*, o *dogmas*, oculta el carácter, frecuentemente, moralizante y el contenido mágico de muchos de los mensajes que circulan en este medio (por ejemplo: «conectarse con la conciencia universal»; «alimentar el espíritu»; «equilibrar las energías»; «descubrir la luz de tu propia alma»; «armonizarse con el planeta»).

En la población estudiada se consume literatura presentada bajo títulos como: *Conózcase a sí mismo*; *Encuentra tu maestro interior*; *El despertar de la conciencia*; *Budismo y el amor de pareja*; *Guías sobre los mandalas*; *El tao de la vida diaria*. Aquí se destacan autores como Eckhart Tolle, Osho o Deepak Chopra, quienes, a su vez, citan constantemente frases de supuestos maestros de tradiciones «no occidentales». Además de grandes cantidades de información de ese tipo, los *new agers* adquieren algunos objetos como cuarzos, artesanías de origen indígena, *mandalas*, o telas, y cuadros, con diseños tradicionales hindúes; todo lo cual es mistificado a través de discursos como «el cuarzo permite equilibrar las energías» o «este diseño tiene un significado sagrado para los hindúes».

Por otra parte, los *new agers* contactados se reclaman poseedores de un pensamiento crítico y liberal, muchas veces humanista, y sostienen discursos en contra del consumismo de masas. Relacionado con lo anterior cabe notar que estas personas tienen niveles elevados de educación formal (la mayoría tienen estudios de postgrado) –o lo que Bourdieu (1998) denomina capital cultural elevado–, y provienen de familias detentoras de este tipo de capital cultural (aspectos sobre los cuales ahondaremos más adelante).

En este medio es frecuente observar prácticas *alternativas* como el yoga, la cual se mistifica en el momento en que se invita al practicante, por ejemplo, a imaginarse a sí mismo emitiendo luz, a imaginar su propia aura de colores, a vislumbrar que se exhalan sentimientos negativos, a visualizar que nuestra conciencia se expande por fuera del recinto, que estamos en armonía con el universo, que nos reconectamos con nuestro verdadero ser, etc. Entre la población estudiada observamos también el consumo de servicios *alternativos*, como los prestados por chamanes expertos en rituales *ancestrales*, o paquetes turísticos en el «Místico Lago Titicaca» o en Chichen-Itzá, donde se invita a conocer «todo el misterio y el mensaje milenario de las pirámides Mayas».

Entre las conferencias, cursos, o talleres, a los que asisten estas personas podemos encontrar títulos como: *Limpieza del Aura*; *El guía interior que ilumina nuestro corazón*; *Purifica tu mente, sé trascendental*; o *Técnicas milenarias para el desarrollo de la consciencia*. Quienes dictan estas conferencias, o guían a las personas en prácticas como el yoga o el tai-chi, gozan de una cierta autoridad en tanto que maestros, instructoras, *coaches* o chamanes. Sin embargo, los *new agers* relativizan la importancia de estas figuras de autoridad⁶, y no están dispuestos a obedecer a cada una de sus instrucciones si no están de acuerdo con ellas, ubicando así su criterio personal por encima de cualquier instrucción, doctrina o precepto. Por eso, podríamos estar de acuerdo con Heelas (1996), para quien: “the New Age is what ‘religion’ looks like when it is organized in terms of what is taken to be the authority of the Self” (p. 221). Otro concepto que corresponde con los hallazgos empíricos entre la población local, es el del “yo soberano” (Beck, 2009), y sobre lo cual volveremos. El *new ager* valora la movilidad para viajar, conocer siempre más, «probar de todo», según sus propios términos. Eso sí, como dijo una persona: “sin que lo obliguen a uno a nada, y menos a quedarse ahí para toda la vida [...]; cada cual debe poder seguir su propio camino y no estancarse en nada”. La preservación de la libertad individual y el predominio del criterio personal son, en efecto, aspectos centrales en este medio.

Considerando todo lo anterior, no es de extrañar que las prácticas y creencias de tipo *new age* no estén organizadas bajo una institución central, que la socialización que existe entre los individuos se dé principalmente en redes (De La Torre, 2014; Sarrazin, 2012; Wood, 2007; York, 1999), y que no haya aquí una comunidad creyente unificada y constante en torno a un culto predefinido.

6 Según Weber (2002), la autoridad es una forma de dominación legítima, entendiendo por *dominación*: “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (p. 43). Este autor añade más adelante que “un determinado mínimo de voluntad de obediencia [...] es esencial en toda relación auténtica de autoridad” (p. 170).

IGLESIAS CRISTIANAS

Los cristianos evangélicos contactados en el conjunto de iglesias estudiadas,⁷ toman como texto base la Biblia, aunque omiten varios de los libros (como los Apócrifos) presentes en la versión católica.⁸ Por otro lado, no aceptan la adoración a la Virgen, a los Santos, ni se someten a los preceptos del Vaticano. Aunque varios de sus rasgos corresponden con el protestantismo, y proceden de iglesias protestantes norteamericanas, las prácticas reales que se ven en estas iglesias retoman características propias del catolicismo popular (Bastian, 2007; Beltrán, 2007).

Para estas personas es muy importante aceptar a Jesús como «*su único* señor y salvador»; “Somos cristicéntricos”, aseguran. Si bien es cierto que tradicionalmente la gran mayoría de sus adeptos pertenecía a los estratos socioeconómicos bajos (Beltrán, 2013a), nuestras observaciones en varias iglesias ubicadas en los barrios de estratos socioeconómicos más elevados de la ciudad, muestran que, actualmente, existe una cantidad considerable de personas adineradas, y con poder político, que acuden regularmente a ellas. Las entrevistas permiten constatar, eso sí, que los sujetos provienen de familias con un capital cultura bajo (siguiendo con el concepto de Bourdieu, 1998), es decir, con bajos niveles de educación formal.

Para los cristianos es muy importante congregarse frecuentemente, ya que, según los pastores, esto permite que la fe no se *enfríe*, y es la mejor manera de alabar a Dios. En el seno de la congregación, los «hermanos cristianos» dicen sentir que pertenecen a una comunidad que los conoce, los integra a distintas actividades y los ayuda en caso de necesidad. Como un ama de casa de 45 años de edad lo expresó: “gracias a la iglesia, ahora soy alguien”. Numerosos individuos manifestaron sentir un *apoyo personalizado* de parte de los pastores y los demás miembros de la comunidad. Por ejemplo, cuando un miembro de la congregación se ausenta, los demás se percatan de ello, lo llaman por teléfono, le preguntan si todo va bien. Por otro lado, en estos

7 No se pretende llegar a ningún tipo de generalización sobre las iglesias evangélicas en Colombia, ya que existe una gran diversidad entre ellas (Beltrán, 2013a).

8 La versión de la Biblia más utilizada en este medio es la “Reina - Valera”, es decir, la traducción de la Biblia al castellano realizada en los siglos XVI y XVII por Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, revisada posteriormente en 1960.

medios se crean vínculos interpersonales cercanos y fuertes. Es frecuente que los cristianos conformen grupos de amistad, los cuales organizan actividades de socialización por fuera del culto (en restaurantes o paseos, por ejemplo). Además, las personas se reúnen en torno a actividades especiales organizadas por la congregación según ciertas categorías de personas: hay grupos de niños, de jóvenes, de mujeres, de hombres, de parejas, etc.

Los cultos –algunos de los cuales pueden reunir varios miles de personas– se realizan en horarios fijos, predefinidos, y varias veces a la semana. Allí se llevan a cabo diferentes actividades como por ejemplo: las *alabanzas* a Dios; los *testimonios* en los cuales los creyentes narran públicamente los cambios que Dios realiza en sus vidas; la recolección del *diezmo* y la *ofrenda*; o la lectura de pasajes de la biblia interpretados como consejos para la vida diaria.

No sobra recalcar la importancia que tiene Dios (o Jesucristo) en la experiencia religiosa de los cristianos contactados. La imagen de Dios influye en sus pensamientos, sus comportamientos y, sobre todo, en sus sentimientos. Dios es la fuente de esperanza, de verdad, de poder, de sentido para la vida; y es la referencia trascendente para tomar las decisiones apropiadas. Sin embargo, los pastores (o líderes de la iglesia) están allí para *guiar a sus ovejas*, dar a conocer la Biblia, e interpretarla correctamente. Su autoridad, que según la tipología de Weber (2002, p. 172) correspondería al tipo carismático, permite a los pastores dar consejos específicos sobre las conductas que deben adoptar los cristianos en sus vidas cotidianas, por ejemplo, señalando quién debe ser «la cabeza de la familia» (el marido), o prohibiendo el aborto, la fornicación, el adulterio, el consumo de alcohol, etc. El contacto con la iglesia le proporciona al adepto la sensación de que ha encontrado el camino hacia la única verdad verdadera, la guía certera para tomar decisiones correctas y *salir adelante*⁹.

Muchos de estos cristianos afirman que su vida pasada estaba sumergida en el caos, la incertidumbre o el fracaso, pero luego encontraron a Dios a

9 La misma búsqueda de una verdad indiscutible y una guía segura también es expresada por los colombianos que deciden convertirse al Islam (Sarrazin & Rincón, 2015). Es por eso que distintos fundamentalismos en todo el mundo se han entendido como respuestas contemporáneas que compensan por las incertidumbres que la misma (post) modernidad produce (Bauman, 1998).

través de la iglesia evangélica y todo cambió para bien. El mensaje clave aquí es: con Dios todo es posible y solo Él tiene el poder de cambiar tu vida y llenarla de bendiciones. Ese poder se materializará si le abres tu corazón y crees en Él, hablas con Él, lo percibes, tienes una relación con Él y le *entregas tu vida*.

ANÁLISIS COMPARATIVO

A continuación, se destacan algunos aspectos fundamentales que permiten comprender mejor las razones por las cuales los individuos se adhieren a uno u otro tipo de religiosidad.

Los *new agers*, como vimos, no se reúnen regularmente en comunidades durables ni con vínculos fuertes. “Cada cual tiene que seguir su propio camino”, decía una doctora en biología de 51 años de edad, haciendo eco a una idea común entre la población. Se trata de una búsqueda individualizada que debería permitir encontrar lo que más convenga a cada persona, dentro de un abanico disponible de terapias y espiritualidades alternativas. Asimismo, estos sujetos no pretenden quedarse de manera permanente en ninguna comunidad religiosa, ya que consideran que pertenecer a una de ellas es “quedarse en un solo lugar”, y *quedarse* significaría en muchos casos «estancarse», «no evolucionar». Los cristianos entrevistados, por su parte, aunque no son ajenos al imperativo moderno de *evolución* o *transformación personal*, pretenden alcanzarlo mediante la ayuda de Dios, a quien dicen haber encontrado gracias a su asistencia constante a la iglesia cristiana. En cuanto a la libertad, estos creyentes también la valoran, pero consideran que haber adherido a la Iglesia es justamente la expresión de su libertad, ya que esta adhesión fue una decisión personal, y consciente, que tomaron de manera individual, separándose de la tradición católica de sus familias¹⁰.

En la modernidad tardía ya no se duda de que las búsquedas religiosas constituyan un fenómeno social notable, pero, como asegura Willaime (1996): “lo que está en entredicho son los lazos que vinculan las creencias

10 Sobre las motivaciones de este proceso de migración religiosa del catolicismo al pentecostalismo, ver Sarrazin y Arango (2016).

con comunidades y con instituciones” (p. 53). Respecto a la comunidad, los *new agers* expresaron una posición ambivalente. Muchos de ellos afirman que la unión y los lazos humanos son importantes; por demás, frecuentemente hablan del amor y la unidad con el cosmos, y valoran ciertas prácticas colectivas, como los rituales chamánicos o los cursos de meditación. Pero, la pertenencia a una comunidad acaba para ellos cuando de aquella emanan imposiciones susceptibles de ser percibidas como limitaciones a la autonomía y libertad individuales. “Yo no quiero que me digan cuándo tengo que ir a meditar. Yo voy cuando yo siento que lo necesito. Igual, yo no dejo que se metan en mi vida privada, o me digan con quien puedo acostarme”, decía un arquitecto de 42 años, desde su casa de campo en las afueras de la ciudad. Estos *new agers* fácilmente cuestionan las reglas propias de una comunidad eclesial. Incluso escapan rápidamente a cualquier intento de fidelización por parte de un líder u organización. Acá vemos una forma del “creer sin pertenecer” (Davie, 1990). Pero, más precisamente, se trata de un pertenecer muy temporal, cuya importancia es minimizada, por lo que en realidad las comunidades de tipo espiritual que conforman estas personas suelen ser relativamente efímeras e inestables. La persona quiere estar *conectada* (cada vez más a través de internet) a distintas fuentes de información espiritual, y a otros sujetos con gustos e intereses afines, pero solo de manera temporal, en red y sin mayores compromisos. Estos grupos se asemejan a las “comunidades de guardarropa” de las que habla Bauman (2000, p. 200), donde se encuentran individuos que no necesariamente se conocían entre sí, que probablemente no se vuelvan ver, y que se reúnen únicamente porque comparten algunos intereses puntuales, como sus cursos, terapias, rituales, conferencias o excursiones. Así, por más que estas personas elogien discursivamente la unión comunitaria, no sienten que pertenezcan a ninguna comunidad, grupo u organización en particular. La pertenencia es considerada como una *limitación*.

En el medio de los cristianos, en cambio, vimos que la comunidad constituye un aspecto central, y la pertenencia a la iglesia llega a tener un lugar preponderante en la vida del individuo; se considera muy importante congregarse regularmente y año tras año. La integración a la comunidad y el sometimiento a sus normas, en vez de ser vistos como limitaciones para el sujeto, son, en este caso, considerados como oportunidades y recursos valorados positivamente. Los cristianos entrevistados dicen encontrar en la congregación un lugar para hacer amigos, sentirse apoyado, encontrar a Dios, etc. La iglesia proporciona, en efecto, nociones de sacralidad y trascendencia

que el individuo convierte en sus metas («ser un buen cristiano»), así como un conjunto de normas, o pasos a seguir, para alcanzar dichas metas (seguir un «estilo de vida cristiano») y realizarse como persona. Así, muchos de ellos expresaron que luego de entrar a la iglesia: pusieron en orden su cabeza; organizaron su vida; encontraron el sentido de la vida; o lograron alejarse de satanás; tomando solo algunos ejemplos.

Si bien es cierto que los *new agers* entrevistados también buscan orientación, darle sentido a sus vidas, y varios de ellos confesaron que también preferirían socializar más y sentirse más apoyados moralmente por un grupo social, la diferencia acá radica en que ellos se rehúsan a plegarse a las normas, o disposiciones, propias de un grupo como la Iglesia cristiana, al igual que se rehúsan a considerar que los discursos de la iglesia serían verdades únicas e *incuestionables*. Entre los *new agers*, frecuentemente, se habla de la necesidad de probar cosas distintas y enriquecerse con la diversidad, para así formar su propia espiritualidad. Este proceso personal de bricolaje es incompatible con la regulación totalizante de las iglesias cristianas.

Aunque la disposición a convertirse en un *bricoleur*¹¹ de espiritualidades existe en muchos países occidentales (Hervieu-Léger, 1999), se trata de una tendencia que, en realidad, no está difundida de manera homogénea entre los distintos estratos de las sociedades nacionales. El bricolaje, como Hervieu-Léger (1999) lo reconoce, es particular a ciertos sectores sociales que, gracias a su acceso privilegiado a recursos culturales, tienden a *intelectualizar* las creencias religiosas, desarticulándolas de sus sistemas tradicionales, y adaptándolas a sus propios valores y fines. El *new ager* colombiano accede, en efecto, a un tipo de educación donde se realzan la intelectualización, el pensamiento crítico y el autónomo; lo cual le impide aceptar fácilmente que un grupo, y sus líderes, transmitan la verdad única y absoluta, e impongan sus normas.

Los cristianos de nuestra muestra de estudio, por su parte, en ningún momento expresan duda sobre la *Biblia* como la fuente suprema, única e incuestionable de las verdades espirituales. Para ellos, lo principal no es tener la libertad perpetua de buscar siempre nueva «información», o diferentes

11 *Bricoleur* es la palabra francesa para referirse al sujeto que lleva a cabo el bricolaje. Sobre el origen de uso de estos términos en ciencias sociales, ver Lévi-Strauss (2002, p. 35-44).

experiencias espirituales, sino *entregarle su vida al Señor*, es decir, darle a Dios el poder de gobernar la propia vida. Cuando se les pregunta lo que opinan de personas como los *new agers* descritos acá, todos expresaron su rechazo ante el eclecticismo, y algunos manifestaron sentir lástima por los *new agers*. Para los cristianos, no tiene sentido *deambular* o exponerse a *caer en los brazos de satanás*. La libertad del cristiano, por el contrario, significa liberarse de los demonios, o fuerzas del mal, que causan ruina, enfermedad, vicios, etc. Ellos sienten la fortuna de haber encontrado a Dios (en la Iglesia cristiana, por supuesto), ya que *en el Señor* estaría todo lo necesario para alcanzar esa libertad.

Retomando la metáfora de las «religiones a la carta», los *new agers* escogen su *alimento espiritual* tomando, de vez en cuando, elementos diversos de acuerdo a los gustos, criterios y necesidades que ellos consideran como propios, únicos y originales; así personalizan su menú. El cristiano, en cambio, *acepta* el menú espiritual predefinido por su iglesia, como si se tratase de una combinación óptima de ingredientes espirituales, perfecta para todo ser humano, definida por un Ser omnisciente. Pretender cambiar ese menú sería simplemente tonto.

La confianza que el cristiano deposita en la iglesia es algo inimaginable para el *new ager*, quien afirma su independencia moral, y se define orgullosamente como un *librepensador*, con capacidades analíticas que, supuestamente, no le permiten *tragarse entero* lo que dicen los pastores. Por ejemplo, una de ellas afirma que: “[...] cuando uno ha pasado por la universidad y tiene más de dos dedos de frente, uno termina dándose cuenta de las cosas que suceden allá adentro [de la iglesia]. Uno para qué le va a hacer caso a alguien [como un pastor] que es más pecador que uno”.

Esto se relaciona con un hecho general: por su formación, los *new agers* están habituados a expresar su reflexividad y su autonomía intelectual, cuestionando, además, toda forma de imposición dogmática, y toda figura autoritaria fuerte, más aun cuando se trata de alguien que dice tener la verdad absoluta, y afirma públicamente lo que deben hacer las demás personas en su vida privada. Rechazan, según sus palabras, la “obediencia a ciegas”, y se alejan de cualquier situación en donde puedan parecer “sumisos”. Por eso es que algunos de ellos insisten en que a los cristianos *les lavaron el cerebro*, o son simples *borregos* que se someten ciegamente lo que dicen los pastores.

La relación con las autoridades es muy diferente para los cristianos en las poblaciones estudiadas. La importancia que estos cristianos otorgan a los pastores, a la *Biblia*, y, por supuesto, a Dios, no tiene equivalente entre los *new agers*. Aunque en el medio *new age* hay figuras de autoridad, su influencia sobre los sujetos es muy temporal, parcial y circunstancial; ninguna de ellas tiene el monopolio del poder, ni logra penetrar tantas esferas de la vida personal como ocurre en el medio cristiano. Así por ejemplo, un *new ager* sigue de manera temporal a la instructora de yoga, al chamán del Amazonas, al terapeuta de Reiki, al rimpoche tibetano. Se asume que cada una de estas figuras posee un saber especial, pero parcelado y prescindible. Se siguen algunas de sus recomendaciones, o guías, de comportamiento, pero la obediencia a ellas es limitada a ciertas situaciones específicas, y se lleva a cabo en un contexto espaciotemporal relativamente restringido (el curso de yoga, el ritual chamánico, el proceso de limpieza del aura, etc.). Por otra parte, sus enseñanzas pueden ser creídas, pero, dado que existen varias autoridades en competencia, y muchas veces en sentidos discrepantes, cada una de ellas puede ser rápida y fácilmente cuestionada o reemplazada por otras.

En el medio cristiano, en cambio, se asume que los pastores, en tanto que transmisores de la palabra de Dios, tienen la autoridad para guiar al creyente en todos los aspectos de su vida, formarlos de manera íntegra, lo cual incluye aspectos tan diversos como la elección de pareja, la música que se debe escuchar o la manera de criar a los hijos. El «estilo de vida cristiano», como ellos mismos lo llaman, significa que las normas de comportamiento se extienden mucho más allá del culto o de un aspecto específico de la vida.

Para los *new agers*, la modalidad de validación del creer es la “autovalidación” (Hervieu-Léger, 1999); es decir, se insiste en la autonomía del sujeto para definir cuáles son las creencias válidas. No obstante, este tipo de afirmaciones deben ser matizadas y sopesadas. Si bien es cierto que, en la población estudiada, los *new agers* se reconocen a sí mismos como individuos que tienen la última palabra a la hora de decidir qué creer y qué no creer, sus criterios de validación son producto de su vida en sociedad. La espiritualidad *individual* de estos *new agers* debe ser problematizada también como un fenómeno *social*: “Aun cuando la religión parezca residir totalmente en el fuero íntimo del individuo, todavía es en la sociedad donde se encuentra la fuente viva en la que se alimenta” (Durkheim, 1982, p. 396). En realidad, lo que tenemos en el caso del moderno *new ager*, es la manifestación de un

imperativo social de individualización y de autonomía, el cual lleva a los individuos a pretender definir por sí solos lo que es bueno o malo, sagrado o indiferente, trascendental o banal, supuestamente, sin ninguna influencia de la sociedad en que viven. Si tomamos como definición de «autonomía» la capacidad de un individuo para regirse por sus propias normas y valores, estamos hablando de un ideal irrealizable del discurso moderno, ya que ninguna persona forma sus percepciones y juicios independientemente de su proceso de enculturación.

Asimismo, como Pike (2001) o Wood (2007) lo señalan, numerosos estudios sobre los *new agers* han asumido, ingenuamente, que los sujetos en estos medios son efectivamente autónomos y que cada uno de ellos vive en su propio y exclusivo universo moral. La “religión personalizada” (Pike, 2001, p. 223), el “dios personal” (Beck 2009) o, como dicen los sujetos en Colombia, la “espiritualidad propia”, se enmarcan en un proceso histórico de *individualización* que: “se impone a los individuos” (Beck, 2009, p. 101). Esta individualización se define como la “compulsión de encontrar y buscar nuevas certezas para uno mismo y para quienes carecen de ellas” (Beck, 2001, p. 29), una compulsión a ser el director de la biografía propia, a ser el único que diseña su propia vida, una marcada por las elecciones tomadas individualmente (Beck, 2001, p. 30). Ese imperativo de individualización se traduce en la obligación de construirse a sí mismo, incluso en los aspectos relacionados con la espiritualidad, donde se habla no solo de «seguir su propio camino», sino también, por ejemplo, de “encontrar la luz interior”, según palabras de personas entrevistadas.

Para los cristianos, la luz no está en el interior, sino en el exterior, en ese otro Ser supremo. Varios cristianos nos expresan la falibilidad del individuo, respecto a sus capacidades para tomar siempre las mejores decisiones en temas trascendentales. Consecuentemente, estas personas recurren a una autoridad suprema que, con seguridad, sabe qué es lo mejor. Lejos de imaginarse como un sumiso *borrego*, el cristiano se considera sabio, y afortunado por haber encontrado y elegido la mejor guía. Así, acepta, más fácilmente, los lineamientos y prescripciones provenientes de la iglesia.

Mientras que el *new ager* se afirma orgullosamente como un ser que se *construye a sí mismo*, para el cristiano ese orgullo es calificado negativamente como prepotencia, arrogancia o altivez; para este, la decisión acertada es la de permitir que Dios entre en su vida y Él la construya. La altivez –decía

un pastor- es una de las principales causas por las cuales una persona no puede acercarse a Dios.

Las diferencias a las que nos hemos venido referido se relacionan con el nivel de capital cultural que poseen los sujetos. De manera general, y sin referirse al tema de las religiosidades contemporáneas en particular, Bourdieu (1998) y Holt (1998) señalan que los individuos con capital cultural elevado suelen atribuir mayor importancia a la construcción de su individualidad, a través de experiencias originales, auténticas o exóticas. Esta es una característica de los *new agers*, quienes buscan esa construcción de la individualidad, por ejemplo, a través de las espiritualidades alternativas. Por el contrario, como Holt (1998) señala, los individuos con bajo capital cultural no están tan preocupados por construirse un Yo único y distinguido, y valoran más la pertenencia a una comunidad o a una familia, tienden a construir vínculos interpersonales más cercanos, aceptan más fácilmente las actividades grupales y preestablecidas, además cuestionan menos las decisiones tomadas por otros. Esto último es justamente lo que encontramos en las iglesias cristianas.

El capital cultural, según Bourdieu (1998), se adquiere en el proceso de crianza (capital cultural «heredado» de la familia), pero principalmente en la educación formal recibida en colegios y universidades. El capital cultural incide a su vez en el *habitus*, es decir, un conjunto de esquemas incorporados y socio-históricamente constituidos que orientan las clasificaciones, las preferencias, apreciaciones y disposiciones de los sujetos; funcionando “en la práctica y para la práctica” (Bourdieu, 1998, p. 478). Señala este autor que el *habitus* adquirido por una persona en su pasado continúa influyendo en sus juicios, disposiciones y comportamientos años después. Por demás, las disposiciones constitutivas del *habitus* son “transferibles” de un tipo de actividad a otro (Bourdieu, 1998, p. 25). Estos esquemas, o “estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1972, p. 17), en efecto, pueden estructurar las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los sujetos (sin necesidad que existan reglas explícitas) en diferentes ámbitos de la vida personal, influenciando sus gustos, preferencias, o tendencias, frente a situaciones completamente distintas a las que dieron origen al *habitus*.

Los *new agers* que hemos encontrado en el curso de esta investigación –todos con capital cultural elevado– demuestran tener una tendencia a buscar la autonomía, la independencia, y a preferir la autogestión de sus asuntos

personales. Esto podemos denominarlo un *habitus* marcado por el ideal de autonomía, y que corresponde con su tipo de formación adquirido en contextos no religiosos (las relaciones con los padres, la educación formal, las prácticas laborales). Este tipo de *habitus* se *transfiere* de un tipo de actividad a otra; por ejemplo, del ámbito laboral, al ámbito de espiritual, influenciando así la manera en que el individuo reacciona frente a las autoridades religiosas. De hecho, muchos de ellos narran que desde pequeños se les invitó a pensar por sí mismos, a no dejar que los demás decidan por él, en resumen, a tomar sus propias decisiones. Proviene, además, de familias que promueven el estudio de carreras profesionales, donde la toma de decisiones recae sobre sí y se estimula la autogestión.

Lo anterior no nos fue narrado en ningún caso por los sujetos cristianos. Por el contrario, la ascendencia de éstos últimos ha estado, mayoritariamente, en posiciones de subordinación laboral, en cargos que no requieren altos estudios y/o en labores de tipo doméstico-artesanal. La disposición de estas personas hacia las figuras de autoridad no es la de crítica y cuestionamiento, disposición que se manifiesta también en la iglesia. Expresan la importancia que tienen para ellos las relaciones familiares (especialmente con la madre), y comparten sus residencias con miembros de familias extensas, en espacios con poca privacidad individual. La autonomía y la independencia no son acá estimuladas, y, al contrario, suelen ser mal vistas, ya que se espera que: “uno comparta con la familia todo”, como nos decía una señora de 42 años. Correspondientemente, las personas confían en que los demás también compartan lo suyo, lo que genera relaciones de mutua dependencia. Existe, igualmente, la tendencia a compartir las inquietudes (y las emociones) con los demás, permitiendo mayor influencia del Otro en las decisiones que afectan la vida personal.

CONCLUSIÓN

La religiosidad de tipo new age está marcada por la desinstitucionalización y la individualización, así como por el eclecticismo y la apertura a una cierta diversidad cultural. Por su parte, las iglesias cristianas, aunque también proceden de la desinstitucionalización con respecto a la Iglesia católica, aspiran a una nueva institucionalización y a la construcción de comunidades compactas y duraderas, regidas por un solo sistema de verdad.

Si el *new ager* no se siente atraído por las iglesias cristianas, esto no se debe simplemente a que no le interesan las promesas de prosperidad frecuentes en el medio evangélico. Más allá de los determinismos económicos, este estudio comparativo aporta a la comprensión de algunos de los factores socioculturales que inciden en las preferencias religiosas de los individuos, particularmente cuando se trata de dos tipos de religiosidad fuertemente contrastantes, y mutuamente excluyentes. Si bien se sabe por estudios pretéritos, y principalmente cuantitativos, que existen correlaciones entre el estrato socioeconómico y las identidades religiosas, este estudio muestra la manera en que las disposiciones y tendencias de los individuos, adquiridas y practicadas por fuera de contextos religiosos, particularmente en el proceso de adquisición de un capital cultural, influyen en la inclinación de los sujetos por uno u otro tipo de religiosidad.

Se destacan tres aspectos importantes vinculados entre sí: la relación de los sujetos con la autoridad, la importancia que le otorgan al ideal de autonomía, y la manera que opera en ellos el principio de individualización. Entre los *new agers* encontramos un fuerte ideal de autonomía individual respecto a la toma de decisiones personales, una disposición a cuestionar la autoridad totalitaria y a reclamar la libertad personal, así como una tendencia a evitar (en lo posible) situaciones prolongadas en las que el Yo esté en una posición de subordinación o sumisión. Estas disposiciones y tendencias, manifiestas en ámbitos no religiosos (como el familiar o el laboral), conducen a la búsqueda y al bricolaje individualizado en el ámbito religioso.

Entre los cristianos, en cambio, encontramos que se le otorga menor importancia a la autonomía individual, y mayor importancia a las actividades colectivas, lo cual genera menor rechazo a la autoridad y a las reglas de comportamiento explícitas propias de grupos de socialización, o propias de los ambientes laborales. Esto también favorece la tendencia a aceptar las imposiciones de la Iglesia, a permitir la injerencia de los pastores en la vida privada, así como una disposición a creer en una entidad suprema y poderosa de la cual depende el Yo. Si en este medio cristiano la idea de entregar la vida a Dios para que Él la gobierne es central, en el medio *new age* esa idea no tiene ninguna acogida.

Lo anterior está relacionado con diferentes concepciones del yo. En el caso de los *new agers*, el imperativo de individualización hace que el yo se conciba como una entidad que debe poder construirse a sí misma y según sus propios criterios en todos los aspectos de la vida. Esto favorece la tendencia a preferir las búsquedas eclécticas e individualizadas de espiritualidades alternativas, por fuera de todo marco institucional. El sujeto pretende ser un «Yo soberano» que encuentra por sí mismo sus referencias espirituales, y define autónomamente lo que es bueno para él: domina aquí el ideal de autogestión espiritual. Las influencias explícitas de terceros sobre la vida personal son vistas como una amenaza al imperativo de construir su vida de manera autónoma. En el caso de los cristianos, no existe la preeminencia de tal Yo soberano. Por el contrario, el sujeto se concibe a sí mismo como un ser dependiente, y está dispuesto a entregar su vida (subordinarse) para que Otro la construya, donde ese Otro está representado en la figura de Dios.

En un caso, los individuos creen ser guiados por sí mismos, mientras que, en el otro caso, creen ser guiados por Dios. De cualquier manera, se trata de dos soberanos que se excluyen mutuamente, que no pueden reinar juntos. Para los cristianos, la autonomía se considera altivez, un pecado. Para los *new agers*, la creencia en una entidad divina que gobierna la vida humana es considerada como una deplorable fantasía, que permite a los líderes de las iglesias someter a los creyentes. Sin embargo, también es importante reconocer que un Yo concebido como un ser que se forma a sí mismo independientemente de su medio social, un ser moralmente autónomo, que define por sí mismo lo bueno y lo malo, el sentido de la vida, lo sagrado o lo trascendental, es también una entidad que solo existe en la imaginación de los *ilustrados* creyentes.

LISTA DE REFERENCIAS

- Aupers, S., Houtman, D. (2006). Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2), pp. 201-222.
- Bastian, J.-P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la Modernidad Tardía. En J.-P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa: Europa*

latina y América Latina en perspectiva comparada (pp. 155-174). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Bastian, J.-P. (2007). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa. En C. Tejeiro, F. Sanabria y W. Beltrán (Eds), *Creer y Poder Hoy* (pp. 453-468). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bauman, Z. (1998). Postmodern religion?. En P. Heelas (Ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (pp. 55-78). Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2001). La reinención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva. En U. Beck, A. Giddens, S. Lash (Eds.), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno* (pp. 13-73). Madrid: Alianza.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Beltrán, W. (2007). De por qué los pentecostalismos no son protestantismos. En C. Tejeiro, F. Sanabria y W. Beltrán (Eds), *Creer y Poder Hoy* (pp. 469-485). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beltrán, W. (2013a). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beltrán, W. (2013b). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, 63 (175), pp. 57-85.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2003). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bidegain, A. (2005). *Introducción a la globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Ginebra: Droz.
- Bourdieu, P. (1998). *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*. Bogotá: Taurus.

- Champion, F. (1989). Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 67 (1), pp. 155-169.
- Davie, G. (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Great Britain. *Social Compass*, 37 (4), pp. 455-470.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- De La Torre, R. (2014). Los newagers: el efecto colibrí. *Religião e Sociedade*, 34 (2), pp. 36-64.
- De La Torre, R., Gutiérrez, C. & Juárez, N. (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Ciesas, Colegio de Jalisco.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*. París: Flammarion.
- Holt, D. (1998). Does Cultural Capital Structure American Consumption?. *Journal of Consumer Research*, 25 (1), pp. 1-25.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luhrmann, T. (2012). A hiperreal God and modern belief: toward an anthropological theory of mind. *Current Anthropology*, 53 (4), pp. 371-395.
- Martin, D. (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, pp. 35-56.
- Pike, S. (2001). *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Ewing, N.J.: University of California Press.
- Sarrazin, J. P. (2011). *Du Marxisme au Chamanisme. Naissance d'un Indigénisme Local à l'Heure Globale*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.
- Sarrazin, J. P. (2012). New Age en Colombia y la Búsqueda de la Espiritualidad Indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (2), pp. 139-162.

- Sarrazin, J. P. & Arango, P. (2016). La Alternativa Cristiana en la Modernidad Tardía. Razones de la Migración Religiosa del Catolicismo al Pentecostalismo. *Revista Folios*, 46, pp. 41-54. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.17227/01234870.46folios41.54>.
- Sarrazin, J. P. & Rincón, L. (2015). La Conversión al Islam como Estrategia de Cambio y Diferenciación en la Modernidad. *Revista de Estudios Sociales*, 51, pp. 132-145. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.7440/res51.2015.10>.
- Schlegel, J.-L. (1995). *Religions à la Carte*. Paris, Hachette.
- Sutcliffe, Steven. (2003). *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge.
- Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Willaime, J. P. (1996). Dinámica religiosa y modernidad. En G. Giménez (Ed.), *Identidades Sociales y Religiosas en México*. (pp. 47-65). México: Instituto Francés de América Latina / Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM.
- Wood, M. (2007). *Possession, power, and the New Age: ambiguities of authority in neoliberal societies*. Aldershot: Ashgate.
- York, M. (1999). Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Âge au sein du réseau mondial. *Social Compass*, 46 (2), pp. 173-179.