



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org

Volumen 16
Número 1
Enero - Abril 2021
Pp. 89 - 111

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

Los Círculos de Ánima en países iberoamericanos: Antropología de la muerte en el siglo XXI

Sara Pastor-Talboom
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido: 23.02.2019
Aceptado: 10.02.2020
DOI: 10.111156/aibr.160105

RESUMEN

Tras una breve exposición teórica de los estudios sobre espiritualidad desde la antropología, se introduce nuestro objeto de investigación: los Círculos de *Ánima*. Estos Círculos son los rituales de la Red de *Ánima*, una de las redes de una agrupación sin ánimo de lucro iniciada en 2009 en Barcelona, España, y que se ha extendido por varios países de Iberoamérica. Los Círculos de *Ánima* reciben su nombre por el grupo de personas que, sentadas de forma circular, se reúnen para ayudar a las almas en tránsito, esto es, personas que tras el fallecimiento no han ido a la *Luz*. Abordada esta investigación desde la subdisciplina de la antropología de la muerte, se presentan las aportaciones de Louis-Vincent Thomas y Louis Dumont. Su visión dicotómica de las sociedades (holistas e individualistas) nos sirve de paradigma de interpretación. Los Círculos de *Ánima* representan una manifestación cultural sobre la vida-muerte que reafirma en parte la dicotomía, y en parte la subvierte. Para ello se analizan en este artículo tres de sus componentes: su desarrollo en ciudades en clave de posmodernidad, su individualismo y, en tercer lugar, el alto porcentaje de mujeres tanto en la coordinación de la agrupación como en la realización de los rituales.

PALABRAS CLAVE

Círculos de *Ánima*, antropología de la muerte, Louis-Vincent Thomas, Louis Dumont, espiritualidad.

THE CIRCLES OF *ANIMA* IN IBEROAMERICAN COUNTRIES: ANTHROPOLOGY OF DEATH IN THE 21ST CENTURY

ABSTRACT

After a brief theoretical presentation on the studies on spirituality from the anthropology, our object of investigation is introduced: the Circles of *Anima*. These Circles are the rituals of the *Anima* Network, one of the networks of a non-profit group that began in 2009 in Barcelona, Spain, and that has spread to several Iberoamerican countries. The Circles of *Anima* are named after the group of people who, sitting in a circular way, meet to help the souls in transit, that is, people who, after their death, have not gone to the *Light*. Approached this research from the subdiscipline of the anthropology of death, the contributions of Louis-Vincent Thomas and Louis Dumont are presented. His dichotomous vision of societies (holistic and individualistic) serves as a paradigm of interpretation. The Circles of *Anima* represent a cultural manifestation of life-death that partially reaffirms the dichotomy, and partly subverts it. For this, three of its components are analyzed in this article: its development in postmodernity cities, its individualism and, thirdly, the high percentage of women both in the coordination of the group and in the realization of the rituals.

KEY WORDS

Circles of *Anima*, anthropology of death, Louis-Vincent Thomas, Louis Dumont, spirituality.

1. Introducción

Nos hacemos eco de Santiago López-Pavillard y Ruy Llera Blanes (2017) cuando defienden que la etnografía espiritual no se puede concebir como un ejercicio de «traducción» de las asunciones *emic* a las nociones *etic*, cayendo en el supuesto de una jerarquía epistemológica de la academia. Y, antes que ellos, importantes autores desde los años 80 han realizado un amplio debate sobre cómo, desde la academia, se podría abordar la investigación desde una visión que no sea epistemológicamente violenta con lo que los informantes dicen y hacen. Nos referimos a Descola (2012 y 2014), Viveiros de Castro (2013), Latour (2007 y 2013), Callon (1984) e Ingold (1980 y 2000). En el ejercicio, por tanto, de una antropología decolonial, van un paso más allá y animan a presentar los resultados de la investigación, concibiendo los espíritus no como objetos meramente simbólicos, etéreos y de los que uno se plantea su *veracidad*, sino como «agentes intencionales» (Espíritu Santo y Blanes, 2014). Se trata de reconocer la importancia de tener en cuenta las diferentes agencias, tanto humanas (estén *vivas* o no) como no humanas (Knappett y Malafouris, 2008), a modo de la antropología simétrica por ejemplo (Latour, 2007). Asimismo, abogan por el trabajo de campo sobre la espiritualidad como una etapa experiencial que va más allá del conocimiento antropológico, simplemente epistemológico, para convertirse en una experiencia transformadora para el antropólogo (véase al respecto el trabajo sobre la ayahuasca del propio López-Pavillard (2015), las recientes aportaciones de Tanya Luhmann (2018) o el ya clásico de Koss-Chioino (2010).

Si entendemos por sociedad postsecular (Habermas, Blair y Debray, 2008) la etapa actual de la sociedad que presenta un mantenimiento e incluso un repunte de las creencias, frente a los pronósticos del supuesto declive de la religión y su privatización en la era de la modernidad, el enfoque sociológico de la religión que sirve para estudiarla presenta una serie de limitaciones que López-Pavillard y Blanes critican. Una de ellas es que se analizan las prácticas espirituales «desde el ámbito de las creencias, y desde teorías como la de la conversión, cuando repetidamente los informantes atestiguan que no es un fenómeno relacionado con las creencias, sino con un tipo de conocimiento» (López-Pavillard y Blanes, 2017: 1086, énfasis mío). Los «modos de existencia» (Latour, 2013), los «modos de identificación» (Descola, 2014) y la *livelihood* (Ingold, 2000) nos sirven de armazón para no olvidar que las sociedades establecen sus propios tipos de conocimiento.

Además, la identificación de un número mayor de personas desde los años 80 como espirituales y no como religiosas (Fuller, 2001; López Novo,

2012), el descenso de prácticas religiosas institucionalizadas desde la II Guerra Mundial (Habermas, Blair y Debray, 2008) y el crecimiento de espiritualidades *holísticas* (Heelas y Woodhead, 2005) invitan a López-Pavillard y Blanes a romper con la visión monolítica en torno a la religión/espiritualidad. Efectivamente, su tesis principal es la separación entre los estudios de la religión, a *grosso modo* las creencias, y los dedicados a la espiritualidad, entendidos estos como una suerte de conocimiento de otros mundos, de otras *condiciones de persona*.

Pero esta espiritualidad no parece ser esa Espiritualidad —con mayúscula—, tradicionalmente subsumida a la noción de religión. Más bien parece que esta espiritualidad es otra cosa. Esta espiritualidad hace referencia a un conjunto muy dispar de prácticas que en muchos casos giran, de un modo u otro, en torno a la noción de «energía» (Fedele y Knibbe, 2013: 2; Heelas, 1996: 2 y 18ss.), y a otras nociones empleadas como sinónimas como «espíritu» o «fuerza». Estos tres términos pertenecen al mismo campo semántico para designar entidades espirituales dotadas de una cualidad de persona («personhood») variable, y dotadas de agencia (Espíritu Santo y Blanes, 2014; López-Pavillard, 2015: 395-396): Pero el análisis de este giro subjetivo [...] no es meramente retórico, sino que posee una dimensión ontológica. Es por ello que, en nuestra opinión, el análisis de esta espiritualidad puede requerir de una *quiebra epistemológica* y de un nuevo paradigma *post-religioso*, que parta de una distinción radical entre religión y espiritualidad (López-Pavillard y Blanes, 2017: 1087, énfasis mío).

El giro ontológico es incuestionable. Para ayudarnos en la tarea podemos servirnos de algunos conceptos que permiten al etnógrafo de lo espiritual comprender otras realidades (López-Pavillard y Blanes, 2017). Entre ellos está la noción de «persona» o «*personhood*» de los *ojibwa*, que incluye a los sobrenaturales (Hallowell, 2002), o de los *pirahã*, que engloban a todos los antepasados fallecidos (Everett, 2014), el multinaturalismo de Viveiros de Castro (2013), el concepto de «jerarquía» de Dumont (1987), el cuerpo como microcosmos social (Strathern, 1988), la persona fractal de Wagner (2013), los seres de la tierra de Marisol de la Cadena (2015), la intencionalidad de la naturaleza de Elizabeth Povinelli (2013)... Incluso yendo más allá, hay autores que empiezan a cuestionar una antropología exclusivamente humana y centrada en lo «humano»: estamos pensando en los sin duda interesantes trabajos de Kohn (2013) y de Grusin (2015). También merece señalarse la reciente réplica de Tanya Luhmann (2018) a Rane Willerslev y Christian Suhr (2018) sobre la dificultad de abordar la religión desde la antropología. Según Luhmann, a pesar del giro ontológico, representado en autores como Eduardo Viveiros de Castro, Morten Pedersen y Martin Holbraad criticando el desdén con

el que la mayoría de antropólogos han examinado las creencias de Amazonía, Cuba y Siberia, este se queda corto si los antropólogos ontológicos no traen de vuelta sus observaciones de los mundos locales y reimaginan los suyos propios de formas radicalmente diferentes. Es decir, Luhrmann critica que, aunque el giro ontológico evite la confrontación *ontológica*, sí cae al final en un relativismo epistemológico y un *ateísmo metodológico* del que los antropólogos no logran salir (2018: 80):

Mientras que las diferentes costumbres sobre el matrimonio, la medicina y el dinero parecen haber llevado a los antropólogos a argumentar a favor de formas nuevas y poco convencionales de proceder en su mundo natal [...], muy pocos antropólogos han argumentado (en publicaciones) que su experiencia en el campo los llevó a imaginar lo sobrenatural, en casa, de nuevas maneras (Edith Turner y Paul Stoller son famosas excepciones [...]) (Luhrmann, 2018: 79, traducción propia).

Finalmente, si bien esta introducción sobre la antropología de la espiritualidad ha sido necesaria para describir nuestro trabajo de investigación en sus aspectos metodológicos y epistemológicos, en cuanto a nuestro tema u objeto es la antropología de la muerte la protagonista. Aunque una revisión bibliográfica¹ excede el propósito de este artículo, queremos recordar los trabajos seminales sobre las relaciones de vida-muerte que, con diferentes énfasis comparativos, han realizado Frazer (2011), Hertz (1990), Van Gennep (2013), Malinowski (1982), Thomas (1983 y 1991), Ariès (2011), Elias (1987) y Di Nola (2007).

1.1. *El objeto de investigación*

Nuestro objeto de investigación (Pastor-Talboom, 2019a y b) ha sido una agrupación sin ánimo de lucro, llamada Agartam, cuyo objetivo es el *despertar de la conciencia* (Agartam, 2009). Agartam está formada por varias redes: Meditaciones de Luna Llena (la más antigua y pilar de la asociación desde sus inicios), Red de Ho'oponopono, Red de Ánima, Reunión Café, Imágenes del Alma, Red de Sonido, Red Cree en Ti, Essentia, Red de Prosperidad, Encuentros de Luz, Red Arcoíris, Agartam Educación, Red Cristal, Samsara y Red de Reiki. De todas ellas ha centrado nuestra atención la llamada Red de Ánima y, concretamente, sus sesiones rituales que se realizan con una periodicidad aproximadamente mensual, los Círculos de Ánima.

1. Véanse los trabajos de Panizo (2008) y Robben (2017).

Es una asociación reciente, nacida en julio de 2009. En particular, la Red de Ánima se forma tres meses después, en septiembre del mismo año. Su fundadora es la abogada y asesora fiscal Alicia Sánchez Montalbán, de origen sevillano pero residente en Barcelona, España. Precisamente es en Barcelona donde se configura la agrupación, en una ciudad de fuerte tradición espiritista (Balltondre y Graus, 2016; Horta, 2004). De ahí se extiende por el resto del estado español y por Sudamérica. En el momento de escribir estas líneas, nueve años después, Agartam está formada por 15 redes, mencionadas anteriormente, y está presente en 12 países (Agartam Argentina, Agartam Chile, Agartam Colombia, Agartam Costa Rica, Agartam España, Agartam Francia, Agartam México, Agartam Paraguay, Agartam Perú, Agartam Uruguay, Agartam USA y Agartam Venezuela), con sus respectivas coordinadoras (la mayoría, a excepción de dos hombres, son mujeres) y más de 500 grupos en total. Específicamente la Red de Ánima y sus Círculos está extendida por España, Perú, Argentina, Chile, Colombia, Uruguay y EEUU (Miami)². A parte de su página web (<http://www.agartam.com>), hacen un considerable uso de las redes sociales (Facebook, You Tube, Twitter, Instagram, Whatsapp), del canal de radio y televisión Mindalia y, desde mayo de 2018, de la edición mensual de una revista, Revista Agartam.

El ritual de los Círculos consiste en la reunión de un grupo de personas que acuden voluntariamente, tras ser convocadas, y conforman un círculo de manos entrelazadas. La intención es crear un *tubo de luz* que conecte el centro de la Tierra con la *Fuente* para que, mediante él, las almas en tránsito que lo deseen y estén preparadas, siempre respetando su libre albedrío³, asciendan y vayan a la *Luz*. Se concibe por «almas en tránsito» aquellas que, pasadas 72 horas (o un *ciclo energético*) desde su fallecimiento, no han retornado a la Luz de la que provienen y quedan ancladas en el *bajo astral* (plano o dimensión al que puede ir el alma tras fallecer, que se caracteriza por la *densidad* de sus seres, es decir, por su negativa energía emocional y mental, y por estar muy cercanos al plano físico porque no quieren trascender o *soltar* aquello que dejaron).

2. A fecha de 03 de febrero de 2019 se convocan Círculos al menos en las ciudades siguientes: en España: Barcelona (4 centros), Lleida (1 centro), Sant Just Desvern (1 centro), Madrid, (1 centro), Coín, Málaga (1 centro), Sevilla (1 centro), Cádiz (1 centro), León (1 centro), Palma de Mallorca (1 centro); en Perú: Lima (1 centro); en Argentina: Buenos Aires (4 centros), Concordia (1 centro); en Chile: Santiago (1 centro), Rinconada de los Andes (1 centro), Los Andes (1 centro); en Colombia: Bogotá D.C. (1 centro), Medellín (1 centro); en Uruguay: Montevideo (1 centro); en EEUU: Miami (1 centro).

3. El respeto a la decisión personal aún después de muertos es un signo que les permite autoidentificarse con la Nueva Era (de Acuario o *New Age*) y rechazar las prácticas de la *ouija*, por considerar que pertenecen a la ‘Vieja Era’, de menor *vibración*.

La base doctrinal parte de tres conceptos ontológicos: «alma», «cuerpo» y «conciencia». El alma o espíritu es el ente inmortal y permanente. Ella es la que decide encarnarse y reencarnarse sucesivas veces y cada vez que lo realiza adquiere una nueva conciencia, asociada con la *vida* que va a experimentar. Se supone que la reencarnación se realiza para que el alma, al volver a tener experiencias *vitales*, pueda aprender y evolucionar con ellas y así trascender a dimensiones superiores, como son la cuarta, quinta, sexta y séptima o definitiva. Es tarea de la asociación objeto de estudio, la llamada al *despertar de la conciencia*, es decir, el recordar a las personas que están *aquí* con un *propósito de vida*. Desde esta cosmovisión la muerte es el abandono del alma del cuerpo, llevándose con ella la conciencia de esa vida, con todo lo que ha aprendido. No obstante, aun cuando lo más común es que el alma y su conciencia asciendan, existen casos en que la conciencia no deja al alma elevarse. Las principales razones de este estado de *transición* son los apegos a cosas materiales o emocionales (a seres queridos), el tener cuestiones pendientes que resolver o que *aprender*, los trasposos repentinos en los que el alma no sabe que ha muerto, o los suicidios. Cada una de estas tipologías conlleva un *trabajo* diferente por parte de los asistentes a los Círculos, pero siempre siguiendo los nueve⁴ valores que definen la asociación, que son el amor, el respeto, la firmeza con amor, la integración, la confianza, el propósito, el trabajo en equipo, el altruismo y la unidad.

La investigación se inició en abril de 2016 y se ha desarrollado hasta diciembre de 2018. Entre las técnicas utilizadas en el trabajo de campo resultó de especial dificultad la observación participante en una veintena de círculos (Pastor-Talboom, 2019a). El resultado ha sido el hallazgo de un complejo sincretismo de varias corrientes: *new age*, neopaganismo, teosofía, *física cuántica*, numerología y geometría sagrada (Pastor-Talboom, 2019b).

2. Una isla holista en la ideología dominante occidental

Nos gusta de Louis-Vincent Thomas y de Louis Dumont⁵ su visión dicotómica de las sociedades. Esta clasificación la tomamos como un modelo ideal de dos tipos de culturas que permite un punto de partida para la interpretación de la práctica, siempre mucho más compleja y sincrética.

4. Nueve es el número de Agartam.

5. La tradición francesa en los estudios de antropología de la muerte es considerable. A parte de estos autores y del ya citado Philippe Ariès (2011), destacan Edgar Morin (2011), Jean Baudrillard (1980) y Marc Augé (2009).

Precisamente el descubrimiento de los Círculos de Ánima de Agartam permite deslumbrar, como veremos, un desafío a ambas.

2.1. *Louis Dumont*

Dumont (1987) distingue la configuración moderna, representada por el *Homo Aequalis* (Dumont, 1999), de la configuración no moderna, el *Homo Hierarchicus* (Dumont, 1970). Los modernos, los occidentales contemporáneos e *iguales*, nos caracterizamos por tener el individuo como valor, por separar al individuo de la naturaleza, por escindir la ciencia de la estética y de la moral, y, finalmente, por separar los hechos (el ser) de las ideas (los aspectos cognitivos y existenciales) y de los valores (el deber ser). Es decir, que tenemos una sociedad tremendamente atomizada donde solo se aprecian cachitos desgajados de la totalidad a la que un día pertenecieron. Esto explica por un lado la igualdad ontológica (que no igualdad política) a la que hace referencia el autor y también su no preferencia por este tipo de sociedad: los valores (la moralidad) son independientes, no vinculantes a los hechos, de la misma manera que la economía se desgaja de la sociedad en la que estaba incrustada e incluso la domina⁶.

La otra configuración es la más común, la no moderna, formada por los no occidentales y por estos en el pasado. Frente a la especialización y atomización de la cultura moderna, los no modernos son holistas, o lo que es lo mismo, tienen integrados mediante *jerarquías* y subordinaciones (a modo de partes de un todo) los distintos elementos mencionados anteriormente en la cultura moderna y que aparecen allí separados. Es decir, la persona, que no individuo, no destaca, sino aparece subsumida en su respectivo todo (ya sea la sociedad, ya sea la naturaleza) y los hechos (el ser) no aparecen separados de los valores (el deber ser) y de las ideas. Las características de estas ideas-valores-hechos son la jerarquía, la inversión y la segmentación. Es este sentido de jerarquía, de nuevo ontológico, el que nos interesa retener para nuestra investigación y el preferido por Dumont, ya que está dotado de mayor moralidad y permite contextos identitarios de referencia.

Aplicando estas dos visiones al campo de la vida y de la muerte, los modernos hablarían de vida *vs.* muerte como dos realidades separadas e iguales, sin jerarquía, y, en el caso extremo, la muerte no solo se habría separado de la vida, *de lo que existe*, sino que perdería su realidad ontológica: a la Vida le seguiría... *la nada*.

6. Las conexiones dumontianas con la obra de Karl Polanyi (2011) son evidentes.

Por su lado, los no modernos integrarían la muerte como elemento necesario del *círculo* vital. La muerte, subordinada jerárquicamente a su todo-vida, nunca perdería su realidad ontológica, y esto se reflejaría en la visión que de ella tienen las personas ante la suya propia y cómo *convivirían* con la de los demás.

2.2. *Louis-Vincent Thomas*

Tras el trabajo de campo con los *diola* en Senegal, Thomas empieza a estudiar la muerte en África (1968) y posteriormente (1983) realiza una comparativa entre la civilización «negro-africana», por ende «tradicional», y la occidental, tanto en lo que se refiere al tipo de sociedad como a su filosofía de la vida y de la muerte, invitando a futuras comparaciones (1983: 629). Y, al igual que Dumont, Thomas denota su preferencia por la sociedad no occidental: «*hay una sociedad que respeta al hombre y acepta la muerte, la africana; hay otra sociedad, letal, tanatocrática, donde la muerte obsesiona y aterroriza, que es la occidental*» (Thomas, 1983: 626).

Parafraseando al autor (Thomas, 1983: 627-628 especialmente) la civilización «tradicional» se caracteriza por ser una sociedad de acumulación de hombres insertos en/con la naturaleza y otros hombres, por tener una economía de subsistencia, pero con primacía del valor de uso, por la existencia de la fiesta, por el espíritu comunitario, por su tiempo cíclico (no hay ruptura absoluta del *aquí abajo* frente al *más allá*) y por valorar al anciano. La civilización occidental es una sociedad de acumulación de bienes con economías abundantes, derrochadoras, consumistas, y con primacía del valor de cambio. La fiesta pasa al espectáculo. Predomina el espíritu individualista, la ciencia, la técnica y el tiempo lineal. El hombre gana en alienación y pierde en socialización al mismo tiempo que el anciano se desvaloriza al quedar fuera del mercado del trabajo y de la estética.

En la civilización tradicional la muerte se acepta y se trasciende. Y se desplaza. Al exaltar la vida, se reduce al mínimo la magnitud de la muerte, que incide en la apariencia individual, pero protege a la especie social. La muerte se integra en el sistema cultural, se la ordena, se la sitúa en todas partes (que es la mejor manera de dominarla), se la imita ritualmente en la iniciación y se la trasciende mediante un juego complejo de símbolos. La muerte ideal es la «buena» muerte, con el moribundo socializado y acompañado. En la civilización occidental la muerte angustia, angustia que es reprimida y medicalizada, y se niega: se rechaza a los difuntos porque simbolizan la propia muerte, que tratamos de ignorar, y porque representan el pasado de un tiempo lineal en el que solo interesa el porvenir. Es el acontecimiento que pone término a la Vida (el cristianis-

mo ha supuesto un intento de excepción con los temas de la resurrección y la redención). El contacto con la muerte es sobre todo virtual a través de los medios de comunicación, las redes sociales y, en un extremo, las películas *gore*. Se huye de la muerte ontológica hacia la muerte-accidente: la muerte es un *accidente* que se aspira que la ciencia pueda suprimir. No se defiende tanto la inmortalidad en el más allá como la eventual *amortalidad* aquí abajo. Se muere solo, casi siempre en el hospital. Finalmente, la muerte ideal es la muerte «bella», de ahí la importancia de los tanato-prácticos.

La sociedad tradicional da importancia al duelo y a los ritos funerarios, con pedagogía de la muerte desde los primeros años de la vida. El duelo, codificado y funcionalizado, sigue numerosos tabúes. Los muertos (antepasados prestigiosos) son omnipresentes, las reencarnaciones eventuales. Ahora bien, si los muertos ocupan un lugar predominante en la vida social, no dejan por eso de estar en *su lugar*: el culto es exterior e institucionalizado. El vivo dialoga con los muertos mientras los cementerios pueden tener poca importancia. Sin embargo, en la sociedad occidental el duelo se escamotea y se carece de pedagogía oficial sobre la muerte. No se siguen tabúes. Nadie está preparado para el duelo, en el que no se debe pensar por anticipado. Afecta de cada vez a un menor número de personas, los parientes más allegados, y no es exterior, sino privado. La muerte rechazada también puede ser obsesiva: si bien los muertos ocupan un lugar muy pequeño en la vida social, inútilmente exortizados, no están en su sitio, sino que son actividades interiores del hombre. El vivo establece con el muerto un monólogo sin fin, estéril, debilitador. Y se pasa del cementerio descuidado al fetichismo del panteón.

2.3. *Los Círculos de Ánima*

Basándonos en Thomas y en Dumont partimos, por tanto, de que hay dos sociedades arquetípicas: una que podemos llamar *holista* (no moderna-Dumont o tradicional-Thomas) y otra que llamaremos *individualista* (moderna-Dumont u occidental-Thomas). La primera parece remitirnos a las culturas no occidentales y a las occidentales en el pasado o rurales. La segunda a las culturas occidentales contemporáneas, y urbanas especialmente. El tipo de sociedad que construyen y su visión de la vida y de la muerte es distinta.

Mi hipótesis es que los Círculos de Ánima como ritual practicado por distintos grupos de personas es una forma de tratamiento de la muerte que, a pesar de estar realizado en ámbitos urbanos, con fácil acceso (y permitido gracias a él) a las tecnologías y a las redes sociales, *no obedece*

a la *ideología dominante individualista* de los mismos. La inserción de la Red de Ánima en la asociación Agartam y el encuadre de las mismas en una más de las manifestaciones de la llamada Nueva Era nos permite intuir su necesidad de abordar los conceptos ontológicos de vida-muerte-cosmología de una forma distinta a la gente que le rodea, una forma que casa más con las características enunciadas de la sociedad holista. Precisamente la llamada al «despertar de la conciencia de la humanidad» de esta asociación es un síntoma de su carácter minoritario, aunque *in crescendo*, y marginal⁷. Las asociaciones de los Círculos de Ánima con la Nueva Era, la *polis* posmoderna, la contracultura y el desencanto del capitalismo, así como su visión ontológica, servirán para desarrollar este punto. Se trata de características de los Círculos de Ánima que subvierten la teoría dicotómica, es decir, que no permiten el encuadre de los Círculos en la sociedad que hemos llamado *individualista* propia de sociedades urbanas, y son las que veremos en primer lugar.

No obstante, este casamiento ideológico con el arquetipo holista no está suspendido en el aire. Necesita anclajes socioestructurales que le permitan desarrollarse. Estos anclajes sí son propios de la sociedad *individualista*: preponderancia del Yo y de la autonomía, frente al gregarismo y la jerarquía, y una composición mayoritaria de mujeres. El desarrollo de ambos puntos seguirá a continuación.

2.3.1. Posmodernidad y contracultura

Si entendemos por «modernidad» un movimiento cuyas características principales son la apuesta por la ciencia, el progreso tecnológico, las metaexplicaciones racionales y la secularidad, la «posmodernidad» puede entenderse como la toma de conciencia del fin de las grandes teorías, de un auge del subjetivismo en lugar de objetividad y positivismo, y de un repunte de las manifestaciones religiosas. Como explica Díaz Brenis (2002), cuando se acerca el final de un ciclo, ya sea un siglo o un milenio, nos encontramos con grupos escatológicos que

[...] auguran que la entrada de este nuevo milenio traerá cambios significativos donde el mundo será armonioso y existirá la conciliación de *lo racional con lo místico*.

7. Esta marginalidad tiene vertientes reales cuando se aprecia la no publicidad de lugares y fechas de algunos Círculos en la página oficial de la asociación por temor al intrusismo.

Estos grupos intentan dar respuesta alternativa y consoladora al *vacío*⁸ dejado por el paso de la modernidad, sobre la cual se pensaba que llevaría a un desencantamiento del mundo, y que las creencias en fuerzas extraordinarias serían reemplazadas por la racionalidad del progreso tecnológico y científico. Así, en la actualidad, la religiosidad continúa siendo un importante referente de las identidades contemporáneas y se mantiene como una fuente que da *sentido* y explicación al mundo. [...] Ahora se vive en «*reencantamiento del mundo*», como diría Morris Berman, como respuesta a la *crisis* que han tenido las mismas ciencias y donde los paradigmas científicos están en la búsqueda de una nueva forma de interpretar a una sociedad que cambia aceleradamente (Díaz Brenis, 2002: 44, énfasis mío).

Es decir, cuando defendemos que Agartam y sus Redes, de las que los Círculos de Ánima forman parte, son posmodernas, es debido al hincapié que realizan sobre la necesidad de suspender los pensamientos racionales, los de la *mente*, y acercarse al conocimiento a través del *corazón*:

Lo importante para ayudar a conciencias en tránsito es nuestra conexión divina que todos poseemos y que se manifiesta a través de nuestro corazón (allí donde reside nuestra sabiduría interior) y saberlo escuchar con desapego. ¿Y qué es escuchar desde el corazón? Pues unir tu mente con tu corazón. Es pensar con el corazón y sentir con la cabeza. [...] Nuestra sociedad ha ido evolucionando con la idea de que todo aquello que la ciencia no pueda demostrar no es cierto. Y lo cierto es que la ciencia no deja de evolucionar constantemente, y que hay cosas que todavía no puede explicar ni demostrar aunque está en el camino. Por ello, es importante empezar a creer para ver y no ver para creer. Confía en lo que estás sintiendo, pensando, intuyendo. [...] La función de la mente es discernir para ayudarnos a avanzar, pero no es bloquear [...]

En el círculo de ánima, a través de las percepciones de cada uno de los participantes que forman el círculo, se crea una especie de «collage» de información que da sentido a lo que está sucediendo (Mateos, 2016).⁹

Es este el sentido en el que hay que interpretar su epistemología a través de la *canalización*, y su contacto con los espíritus, en los Círculos, a través de la práctica de la *imaginación* esotérica. «*La Nueva Era insiste en que la imagen del mundo y del hombre solo tiene dos fuentes: la ciencia, y la metaconciencia. La Nueva Era es complaciente con la ciencia actual. También propone «trascenderla», complementarla, con las averiguaciones*

8. Véase la obra de Lipovetsky (1998). Es interesante la alusión, por parte de Alicia Sánchez, del vacío que experimentaba su vida antes de descubrir las distintas corrientes neoerianas, a pasar de tener un buen empleo y una acomodada economía. Fue la gran infelicidad y malestar físico que sentía los que finalmente la impulsaron a romper con su vida anterior, incluyendo su matrimonio, y entrar en el mundo *espiritual*.

9. Carol Mateos fue la coordinadora de la Red de Ánima de Agartam hasta 2016.

que son accesibles a los hombres que han dado el salto a niveles superiores de conciencia» (Escandell, 2009: 10, énfasis mío). La base teosófica que tiene la asociación también apoya la tesis de su enclave en la posmodernidad: según Blavatsky (1962), la Sociedad Teosófica pretendía fomentar el estudio comparativo de la religión, la ciencia y la filosofía.

La Nueva Era también es contracultural (Moreno Fernández, 2005). El término «contracultura» es la «traducción literal del inglés *counterculture*, y su definición sería *cultura en oposición*. De Villena le da la traducción de *movimiento cultural enfrentado con el sistema establecido y con los valores sociales dominantes en ese mundo*» (Moreno Fernández, 2005: 52). La misma Marilyn Ferguson, precursora de la *New Age*, define el movimiento como «una vasta y poderosa red, que carece no obstante, de dirigentes, [que] está tratando de introducir un cambio radical... Sus miembros han roto con ciertos aspectos clave del pensamiento occidental y pueden incluso haber quebrado hasta la misma continuidad con la historia» (Ferguson, 1984: 63). En lo tocante a la reforma social, «los espiritistas expresan un cierto paralelismo con movimientos de tipo milenarista o carismático cuyo objetivo se centra en modificar el estado de las cosas desde el interior de los individuos encaminándolo a la acción transformadora del mundo» (Horta, 2004: 96, traducción propia).

Pues bien, como hemos comentado, otra de las fuentes de la asociación Agartam y de los Círculos de Ánima, junto con el neopaganismo, la teosofía, la *física cuántica*, la numerología y la geometría sagrada, es la *New Age* (Pastor-Talboom, 2019b). Su nombre tiene una connotación astrológica, de entrada de la Tierra en el signo de Acuario. En Agartam se habla de la *Nueva Tierra*, con una energía más elevada y siempre en conexión con el *Universo*. Esta creencia en la *Unidad*, en la que todas las personas, encarnadas y desencarnadas, son una y provienen del mismo Dios-Fuente, es un claro ejemplo del holismo ontológico, que no individualismo, de la asociación.

Finalmente, siguiendo la trilogía de cuerpo/conciencia/alma que hemos visto con anterioridad, su visión de la vida y de la muerte tampoco corresponde a la discontinuidad y ruptura que son dominantes en la sociedad *individualista*. A la «vida» no le sigue el vacío y la nada. Muere el cuerpo físico para ir adoptando otros cuerpos *etéreos* y *astrales* a medida que el alma, perenne en las sucesivas reencarnaciones, va ascendiendo de *dimensión*. Y el alma tendría una *vida* diferente: nacería en el momento en el que se separa de la Fuente y morirá cuando se vuelva a unir. Por tanto, no existe una dicotomía absoluta en la que la vida es todo lo que ahora existe desde la *conciencia* y la muerte lo que la conciencia desconoce y teme. En el ritual de los Círculos de Ánima se establece una comuni-

cación con los espíritus, ya sean en su mayoría almas en tránsito a las que se les ayuda (si quieren), ya sea seres *de luz* que *bajan* para ayudar a los presentes. Esta permeabilización de dos mundos, «vida» y «muerte», une y comunica dos ontologías que en la sociedad normativizada son discontinuas y excluyentes. De hecho, la canalización, que permite la comunicación con el guía espiritual personal (un *ser de luz* ya desencarnado), se incentiva para ser usada cotidianamente como un medio de obtención de asesoramiento en los «retos» diarios. También es holista el tratamiento del duelo que se da en la Asociación. No hay que olvidar que uno de los elementos de los Círculos de Ánima es el aspecto terapéutico para los asistentes que han perdido a seres queridos, ayudándolos en sus procesos de duelo en sociedades urbanas donde su práctica se ha reducido drásticamente.

2.3.2. El Yo superior

Son diversos los autores que relacionan la nueva era con el surgimiento de una nueva subjetividad e individualismo. La aportación de Heelas (1996) o la celebración del *self* es ya todo un clásico. Pero también autores más recientes. En palabras de Mónica Cornejo (2013):

Paul Heelas y Linda Woodhead han sostenido que la principal transformación de la religión en las sociedades contemporáneas consiste en el declive de las instituciones eclesiales y su sustitución por una difusa y dispersa red de asociaciones, centros de meditación, cursos sobre todo tipo de técnicas y conocimientos esotéricos, tiendas y otro tipo de servicios espirituales no convencionales [Heelas y Woodhead, 2005] En este marco de progresiva *fragmentación*, emerge un nuevo sujeto religioso que se define en relación a un nuevo horizonte axiológico, en el que se incluyen preocupaciones como el ecologismo, la *libertad personal* o los derechos de acceso a la información. Como han señalado Danièle Hervieu-Leger (2003) o Ulrich Beck (2009), la clave de estas transformaciones parece estar en un característico *individualismo religioso* que ha vuelto a poner de moda el uso del sustantivo «espiritualidad» entre los actores sociales. [...]

Por individualismo religioso, y siguiendo a Carozzi (1999: 20), nos referimos a las prácticas religiosas basadas en búsquedas espirituales personales que deliberadamente se definen y practican al margen de instituciones y organizaciones religiosas como iglesias, denominaciones u otras formas convencionales de organización de creyentes, teniendo como parte de su ideario algún tipo de reivindicación de la autonomía personal (Cornejo Valle, 2013: 336, énfasis mío).

En la agrupación objeto de estudio, los miembros aportan cada uno «lo que sabe hacer». En la práctica esto supone que las Redes que confor-

man Agartam existen porque hay detrás un/a coordinador/a determinado/a en ese momento. Aunque la propuesta de una nueva Red cuente con el visto bueno de la fundadora, las Redes recaen en la coordinación individual. Esta organización en red de la agrupación promueve la interacción horizontal entre individuos.

Esta visión encaja con la figura del buscador espiritual o *spiritual seeker*, es decir, personas que consumen cursos formativos y participan en actividades espirituales diversas conformando itinerarios personales. Cada evento se publicita con la invitación «si te *resuena* puedes asistir a...». La decisión de acudir a los Círculos de Alma, o dejar de hacerlo, se entiende siempre como voluntaria e individual.

Por otro lado, se cree que cada persona tiene su propia divinidad, su propio potencial canalizador y transformador. «Todos» estamos conectados con la *Fuente*, somos *chispas divinas*. Ya no es necesario, como en las instituciones eclesiales, que una jerarquía superior dogmatice «la verdad» y el contenido de las creencias. Cada persona, mediante la *confianza* en sí misma, puede *experimentar* y defender *su verdad*. El ideario es elaborado y reelaborado por personas que reclaman el derecho a vivir y a manifestar su «Yo Soy», el *ser de luz* que cada uno es, en defensa de la autonomía de acción.

A su vez, la canalización permite que la epistemología sea accesible directamente: el *conocimiento*, a través de guías espirituales y seres de alta vibración que se tutean, está potencialmente al alcance de cada uno. No hay élites dogmáticas ni autoridades académicas. No es sorprendente por tanto de que a la pregunta de por qué no se añaden fuentes bibliográficas a sus libros publicados, los coordinadores respondan que no quieren «influencias externas». Es decir, se postula

[...] un interior no socializado sabio, sano y conectado energéticamente al universo como motor de las transformaciones individuales. La sistemática exclusión de todo signo de influencia, poder y autoridad del discurso y la práctica de líderes y profesionales del complejo alternativo informado por la nueva era, exclusión que se traduce en la negación a la nueva era de su carácter de movimiento, negación de la existencia de líderes, negación de modelos y maestros, negación de influencias en la transformación terapéutica, pedagógica o espiritual y negación de una doctrina permite afirmar que en el corazón doctrinario de la nueva era se halla justamente la sacralización de la autonomía individual (Carozzi, 1999: 37).

Finalmente, otro síntoma del individualismo en la Red de Alma y sus Círculos es el respeto al libre albedrío de las almas en tránsito. A diferencia de otras prácticas como la magia o la *ouija*, en la nueva era se

solicita su presencia, no se exige, y se les invita a *subir a la luz*, pero no se les obliga. El respeto a su individualidad se practica aun después de fallecido. Un ejemplo claro de esto último es la petición de permiso, para poder realizar un Círculo de Ánima en un sitio determinado, a los *guardianes del lugar*¹⁰.

2.3.3. Género: librepensamiento, cuidado y naturaleza

En Agartam hay un número considerable de mujeres, tanto en la coordinación de las delegaciones de la agrupación en cada país como al frente de las Redes. También las mediadoras de los Círculos de Ánima, así como las asistentes a tales círculos son en mayoría mujeres, en torno al 80/90 por ciento. En un intento de explicación de este alto porcentaje se han barajado diversas hipótesis. La primera tiene que ver con el estatus libertario de la mujer que ha estado asociado con la *mediumnidad* (Cuchet, 2012; Horta, 2004). La segunda, con los caracteres adscritos culturalmente a la mujer bien sea por su papel de cuidadora, bien sea por su papel de madre, bien por estar asociada al primer término del binomio naturaleza/cultura.

Para desarrollar la primera hipótesis hay que recordar que la asociación objeto de estudio nace y se desarrolla en Barcelona, una ciudad con fuerte tradición espiritista (Balltandre y Graus, 2016; Horta, 2004). Desde 1860 a 1939 (su fin será debido al inicio de la dictadura franquista) el espiritismo catalán fue uno de los movimientos intelectuales y sociales más revolucionarios en la Europa del momento. Este espiritismo defendía un modelo de modernidad rupturista, a causa de sus referentes igualitarios, en los que afloraron las bases del feminismo, entre otros (Horta, 2004). Dado su carácter racionalizador y vanguardista, abrazaría proyectos emancipadores para los diversos sectores subalternos contemporáneos. Esto explicaría, según Horta, la afinidad histórica entre el espiritismo y el anarquismo de la época y su oposición concomitante al orden católico-burgués: haciendo un juego de palabras, la posesión *mediúmnica* sería instrumentalizada por los «desposeídos».

En este contexto, las mujeres que participan en las sesiones *mediúnicas* y en las actividades y organización de los congresos espiritistas gozan durante los mismos de una posición francamente igualitaria respecto a los hombres, siguiendo además el llamamiento de Allan Kardec, padre del espiritismo, respecto a modificar la legislación estatal para conseguir

10. Almas en tránsito que *habitan* en ese lugar.

la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Como nos cuenta Gerard Horta:

En el espiritismo, se encuentran también muchísimas mujeres, en igualdad de condiciones que los hombres: ellas constituyen una parte esencial del movimiento, que reivindica la igualdad de derechos y de deberes entre los dos géneros. Los inicios del feminismo contemporáneo están en terrenos como el espiritista: la barcelonesa [revista] *La Luz del Porvenir* (1879-1936) que dirige Amalia Domingo Soler se crea como una revista escrita por mujeres y para mujeres, pero también para la sociedad en general: en el espiritismo hombres y mujeres irán construyendo la igualdad social en un XIX conflictivo a partir de la entrada de la mujer en el mercado laboral extradoméstico. [...]

El modelo espiritista de mujer no es el de un mero apéndice, bien del hombre bien del capellán, víctima pasiva de su entorno social, sino el de la luchadora. En la década de los años ochenta, los artículos apologeticos de personas históricas femeninas en *La Luz del Porvenir* tienen que ver con mujeres que plantan cara a la tiranía, donde la liberación del género femenino se inscribe en la lucha por la liberación generalizada de los oprimidos (Horta, 2004: 122 y 254, traducción propia)

Por otro lado, y en relación con la segunda hipótesis, cabe mencionar el trabajo de Maribel Blázquez y Mónica Cornejo (2013) sobre las posibles causas del elevado porcentaje de mujeres en el *ambiente holístico* de influencia *new age*, de las que nos hicimos eco en la investigación:

- Las mujeres tienen peor salud autopercebida. Síndromes emergentes, como la fibromialgia y fatiga crónica, han recibido poca atención por parte de la biomedicina occidental contemporánea o una atención inadecuada desde el punto de vista de las pacientes. Esto las habría llevado a buscar terapias en creencias y prácticas alternativas. En el caso de los Círculos de Alma, su asistencia se promueve no solo para ayudar a las almas en tránsito, sino también como un medio de sanación interior.
- Las mujeres tienen una visión holística de la vida en mayor medida que los hombres. Esto significa que tienden a considerar más la realidad como un todo en equilibrio y armónico, estableciendo interconexiones entre cuerpo-mente-espíritu con el bienestar espiritual, las relaciones interpersonales, la nutrición¹¹ y el medioambiente.
- Las mujeres reclaman autonomía para su autoconocimiento. La asistencia a los Círculos es una parcela para sí mismas, su propio

11. Algunas de las asistentes asisten a talleres de *Alimentación Consciente*.

- crecimiento personal fuera del ámbito doméstico y laboral, en su caso, y al margen de sus obligaciones como madres o esposas. Se potencia la autoestima como persona que tiene la *chispa divina*.
- Las mujeres cuidan. Tradicionalmente las mujeres han sido y son las encargadas del cuidado. En el caso que nos ocupa esto se materializa en el cuidado y elevación de la energía de la *Madre Tierra*, en la participación, de algunas de las asistentes de los Círculos, en actividades paralelas llamadas *Médicos del Cielo*, y en la ayuda a los seres en tránsito. Se les presupone la característica de la *hipersensibilidad*.
 - Las mujeres, mediante la asistencia a actividades grupales, tienen acceso a un ámbito de socialización. Y no solo en el propio ritual del Círculo de Ánima, sino también en las ocasiones de esparcimiento y ocio posterior. Las redes de confianza que se tejen en grupos de *whatsapp* son canales utilizados además para comunicaciones informales cotidianas, o para publicitar sus quehaceres profesionales.

Finalmente, no quisiéramos acabar este apartado sin hacer alusión a la investigación sobre los Círculos de Mujeres de México (Ramírez Morales, 2016). Se trata de círculos compuestos por mujeres en los que se ensalza a la *mujer* como ser espiritual y creador. Ser *consciente* de ser mujer, especialmente en su carácter menstruante, es ser consciente de su importante papel como ser regenerador del mundo. Los Círculos de Mujeres se entienden como

[...] formas organizativas femeninas que tienen una base espiritual y que construyen en su interior nociones que permiten tanto un acercamiento *personal* con lo sagrado, como formas particulares de concebir el cuerpo de las mujeres a través del vínculo simbólico y cultural que se crea entre ellas y la *naturaleza*. Los círculos de mujeres en México son de reciente creación; sin embargo, se han constituido como formas organizativas que abrevan en distintas tradiciones espirituales cuyo elemento en común es la idea de *centralidad de lo femenino* y del desarrollo de la noción del *femenino sagrado* para el advenimiento de una *nueva era*, en la cual las mujeres son un elemento clave para propiciar nuevas formas de relaciones sociales, así como el reconocimiento de las potencialidades femeninas a partir de alimentar la reconexión de las mujeres con su *cuerpo* y sus emociones (Ramírez Morales, 2016: 145, énfasis mío).

El concepto al que se alude como «femenino sagrado» se construye sobre la corporalidad de las mujeres, siempre en conexión con la *Tierra* y el *Universo*. Por un lado, sobre su papel menstruante: cada etapa del ciclo menstrual, de la que se pide ser consciente, es asociada con una fase lunar

y con unas determinadas potencialidades, según el Diagrama Lunar del libro *Luna Roja* (Gray, 2010) que es tomado como referencia. Por otro, con la concepción, de nuevo consciente, de una parte del cuerpo de la mujer, el útero, como centro creativo, dando lugar a las *Bendiciones del Útero* o *Womb Blessing*. Si hacemos mención de este estudio de Ramírez Morales es porque de ambas se ha podido tener constancia en los Círculos de Ánima, especialmente a través de las mediadoras de los centros de Barcelona (España).

Por su parte, la «centralidad de lo femenino» tiene ecos del discurso conocido como *el despertar o retorno de la Diosa*. Se trata de una especie de feminismo místico que recuerda el potencial creador y espiritual de la mujer al margen de instituciones eclesíásticas, caracterizadas por minusvalorar su rol, o perseguir sus conocimientos sobre la naturaleza a través de las etiquetas de «bruja» o «hechicera» (Ramírez Morales, 2016). Igualmente, estas alusiones a la Diosa que la mujer lleva dentro y que hay que *despertar* han aparecido tanto en los rituales de los Círculos como en el discurso de Alicia Sánchez.

Conclusiones

Los Círculos de Ánima son los rituales que se realizan para ayudar a las almas de personas fallecidas, siempre que lo deseen. Por «ayudar» se entiende el que dejen de «vagar en la oscuridad» de esta dimensión, sin poder abandonarla, ya que no saben retornar a la Luz de la que vinieron. Esta temática sitúa nuestro objeto de investigación en el campo de la antropología de la muerte. Además, su estudio permite concluir su mayor pertinencia en el área de la espiritualidad, entendida como una epistemología sobre espíritus, que en la de la religión, asociada a las creencias.

El objetivo del artículo ha sido plantear hasta qué punto los Círculos de Ánima siguen la dicotomía planteada por Louis Dumont y Louis-Vincent Thomas. Como hemos visto en los dos últimos apartados, la secundan en primer lugar por su organización basada en la noción del Yo y la inmanencia del individuo. En segundo lugar, porque las mujeres, proporción mayoritaria en los Círculos de Ánima, reclaman en nuestra sociedad occidental un espacio para ellas, su sanación, y una vinculación con la naturaleza, incluyendo la propia.

Pero subvierten la teoría dicotómica por la vinculación de los Círculos de Ánima con la Nueva Era, la posmodernidad y la contracultura y por su concepción ontológica de la vida-muerte. Todas estas características remiten a una isla holista frente a la ideología individualista circundante.

Quedaría por ver en una futura investigación cuál es la evolución de los Círculos de Ánima y de otras manifestaciones ontológicas similares, en una cosmovisión, como la occidental, predominantemente individualista. ¿Se mantendrán yuxtapuestas? ¿La ideología dominante acabará absorbiéndolas? O, como parece más probable, ¿la necesidad de un consuelo alternativo ante la muerte en nuestra sociedad asegurará su crecimiento?

Referencias

- Agartam (2009). Agartam. En <https://www.agartam.com/>. Accedido el 10 de julio de 2018.
- Ariès, P. (2011). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Augé, M. (2009). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Balltandre, M. y Graus, A. (2016). The city of spirits: Spiritism, feminism and the secularization of urban spaces. En *Barcelona: An Urban History of Science and Modernity, 1888-1929*. O. Hochadel y A. Nieto-Galán, Eds. London: Routledge.
- Baudrillard, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal: La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Blavatsky, H.P. (1962). *La doctrina secreta* (Vol. I). Buenos Aires: Kier.
- Blázquez, M. y Cornejo, M. (2013). Empoderamiento de Género en las Medicinas Alternativas y Complementarias (MAC) de influencia New Age ¿Es el holismo feminista?. Comunicación presentada en *XI Congreso Español de Sociología*, Madrid, 10-12 de Julio.
- Callon, M. (1984). Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay. *The Sociological Review*, 32(1_suppl): 196-233.
- Carozzi, M.J. (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, 9(18): 19-38.
- Cornejo Valle, M. (2013). El individualismo en los nuevos itinerarios de conversión: la relevancia de la nueva era como re-aprendizaje religioso. En *Religio in labyrinth. Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejas*. J.J. Caerols, Ed. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Cuchet, G. (2012). *Les voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Descola, P. (2014). Modes of Being and Forms of Predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 271-80.
- Descola, P. (2012). *Más Allá de La Naturaleza y La Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Di Nola, A. (2007). *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belacqva.

- Díaz Brenis, E. (2002). Nueva Era: una religión para la polis posmoderna. *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, 68: 44-49.
- Dumont, L. (1999). *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Barcelona: Taurus Ediciones.
- Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dumont, L. (1970). *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.
- Elias, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escandell, J.J. (2009). La Nueva Era de Acuario, una Nueva Humanidad: La auténtica fachada de La Conspiración de Acuario, de Marilyn Ferguson. *Revista Arbil*, 89: 1-37.
- Espíritu Santo, D. y Llera Blanes, R. (2014). Introduction: On the Agency of Intangibles. En *The Social Life of Spirits*. R. Llera Blanes y D. Espíritu Santo, Eds. Chicago: University of Chicago Press.
- Everett, D.L. (2014). «No duermas, hay serpientes». *Vida y lenguaje en la Amazonía*. Madrid: Turner.
- Fedele, A. y Knibbe, K.E. (2013). Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches. En *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. A. Fedele y E.K. Kim, Eds. New York: Routledge.
- Ferguson, M. (1984). *La conspiración de Acuario*. Madrid: Año Cero.
- Frazer, J. (2011). *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuller, R.C. (2001). *Spiritual, but no religious: understanding unchurched america*. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, M. (2010). *Luna roja*. Madrid: Gaia.
- Grusin, R. (2015). *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Habermas, J.; Blair, T. y Debray, R. (2008). Secularism's Crisis of Faith. *New Perspectives Quarterly*, 25(4): 17-29.
- Hallowell, A.I. (2002). Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. En *Readings in indigenous religions*. G. Harvey, Ed. Londres: Continuum.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, P. y Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hervieu-Leger, D. (2003). Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity. En *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. R.K. Fenn, Ed. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Horta, G. (2004). *Cos i revolució. L'esperitisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions de 1984.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (1980). *Hunters Pastoralist and Ranchers. Reindeer Economies and Their Transformations*. New York: Cambridge University Press.

- Knappett, C. y Malafouris, L. (2008). *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York: Springer.
- Kohn, E. (2013). *How Forest Thinks: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Koss-Chioino, J. (2010). Introduction to "Do Spirits Exist? Ways to Know". *Anthropology and Humanism*, 35(2): 131-141.
- Latour, B. (2013). *Investigación Sobre Los Modos de Existencia. Una Antropología de Los Modernos*. Buenos Aires: Paidós.
- Latour, B. (2007). *Nunca Fuimos Modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lipovetsky, G. (1998). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona : Anagrama.
- López Novo, J.P. (2012). Espiritual pero no religiosa: la cultura de la transformación personal. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17: 77-99.
- López-Pavillard, S. (2015). La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España. Tesis doctoral no publicada. Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid.
- López-Pavillard, S. y Llera Blanes, R. (2017). Etnografiando prácticas espirituales: sentido y compromiso frente a la utopía. En *XIV Congreso de Antropología, València 5-8/9/2017: Antropologías en Transformación: Sentidos, Compromisos y Utopías*. V. Vicente Rabanaque, M.J. García Hernandorena y T. Vizcaíno Estevan, Eds. València: Universitat de València.
- Luhrmann, T.M. (2018). The real ontological challenge. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2): 79-82.
- Malinowski, B. (1982). *Magia, Ciencia, Religión*. Barcelona: Ariel.
- Mateos, C. (2016). La Luz de la Conciencia. En <https://laluzdelaconciencia.wordpress.com/carol-mateos/>. Accedido el 14 de junio de 2018.
- Moreno Fernández, S. (2005). Nueva Era y Contracultura. *Revista Casa del Tiempo*, VII(78-79): 51-62.
- Morin, E. (2011). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Panizo, L.M. (2008). Propuestas para una antropología de la muerte. Comunicación presentada en *IX Congreso Argentino de Antropología Social*, Posadas, 5-8 de agosto.
- Pastor-Talboom, S. (2019a). Una reflexión metodológica, ontológica y epistemológica del trabajo de campo en una práctica espiritista posmoderna. *Antropología Experimental*, 19: 181-191.
- Pastor-Talboom, S. (2019b). La Red y los Círculos de Ánima. Orígenes, doctrina y sistematización de sus fuentes. *Revista Cultura & Religión*, 13(2): 13-51.
- Polanyi, K. (2011). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Povinelli, E. (2013). ¿Escuchan las rocas? La política cultural de la aprehensión del trabajo aborigen australiano. En *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. M. Cañedo, Ed. Madrid: Trotta.
- Ramírez Morales, M.R. (2016). Círculos de Mujeres: El cuerpo femenino como espacio de significación espiritual. En *Meridiano cero: Globalización, prácticas culturales y nuevas*

- territorializaciones simbólicas*. N. Golubov y R. Parrini, Eds. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Robben, A. (2017). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Thomas, L.V. (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós Studio.
- Thomas, L.V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thomas, L.V. (1968). *Cinq essais sur la mort africaine*. Dakar: Université de Dakar.
- Van Gennep, A. (2013). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Viveiros de Castro, E. (2013). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. M. Cañedo, Ed. Madrid: Trotta.
- Wagner, R. (2013). La persona fractal. En *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. M. Cañedo, Ed. Madrid: Trotta.
- Willerslev, R. y Suhr, C. (2018). Is there a place for faith in anthropology? Religion, reason, and the ethnographer's divine revelation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2): 65-78.

