

MARIOLA BERNAL SOLANO\*

## **ESPIRITUALIDAD EN CIENCIAS SOCIALES Y SALUD: GENEALOGÍA Y USOS DE UN TÉRMINO**

Fecha de recepción: 17 de octubre de 2021

Fecha de aceptación: 09 de febrero de 2022

**RESUMEN:** Espiritualidad es un término de creciente popularidad y difícil de definir como muestran sus diversos usos. Sensible al contexto histórico y cultural, este artículo plantea un recorrido por su genealogía a través de la sociología y la antropología de la religión y también del campo de la salud, donde existe un renovado interés en los últimos años. Entre las transformaciones socioculturales que han ido moldeando el concepto de espiritualidad, se analiza especialmente el giro que supuso la Nueva Era en su emergencia como objeto de interés y categoría analítica para las ciencias sociales. Se examinan las relaciones porosas entre los términos religión y espiritualidad, a la luz de las limitaciones metodológicas y de los desafíos que aún presenta este campo de estudio. Por último, se exploran las aportaciones sobre espiritualidad desde el ámbito de la salud y se reflexiona en torno a los profesionales del cuidado espiritual en los equipos sanitarios.

**PALABRAS CLAVE:** antropología de la religión; sociología de la religión; secularización; nueva espiritualidad; Nueva Era; salud; bienestar; capellanes.

---

\* Escuela Andaluza de Salud Pública: mariola.bernal.solano@gmail.com;  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5451-3536>

***Spirituality in Social Sciences and Health:  
Genealogy and Uses of a Term***

**ABSTRACT:** Spirituality is a term of increasing popularity and difficult to define, as its various uses show. Sensitive to the historical and cultural context, this chapter presents a journey through its genealogy through the sociology and anthropology of religion and also the field of health, where there has been renewed interest in recent years. Among the sociocultural transformations that have been shaping the concept of spirituality, the turn that the New Age caused in its emergence as an object of interest and analytical category for the social sciences is especially analysed. The porous relationships between the terms religion and spirituality are examined, in light of the methodological limitations and challenges that this field of study still presents. Finally, the contributions of spirituality from the field of health are explored and reflections are made on the inclusion of spiritual care professionals in health teams.

**KEY WORDS:** anthropology of religion; sociology of religion; secularization; new spirituality; New Age; health; chaplains.

## 1. INTRODUCCIÓN

Espiritualidad es un término de creciente popularidad a la vez que es difícil de definir como muestran sus diversos usos. Es probablemente en la actualidad uno de los más imprecisos por la carga de significado que soporta y por las constantes transformaciones sufridas. Sus formas y contenidos han ido mutando y se muestran hoy más diversos que nunca. Prueba de ello son la convivencia de numerosas definiciones y los esfuerzos realizados por consensuar qué es espiritualidad para poder abordar su estudio desde las ciencias sociales y de la salud.

Si durante un largo periodo, la espiritualidad ha habitado únicamente dentro del marco religioso, el término se ha emancipado en las últimas décadas emprendiendo caminos independientes y autónomos en diferente grado. De esta forma, encontramos hoy una población cada vez mayor que se define como espiritual pero no religiosa, mientras otra se identifica con ambas o con ninguna<sup>1</sup>. Definirse como espiritual puede entenderse

---

<sup>1</sup> Paul Heelas y Linda Woodhead. *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. Alejandro Frigerio. "La ¿'nueva'? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido". *Ciencias Sociales y Religión* 18, n.º 24 (2016): 209-231.

como sinónimo o complementario a ser religioso, pero también como ajeno y distanciado.

Además, espiritualidad y bienestar, dos dimensiones históricamente escindidas, se han ido convirtiendo en un binomio inseparable, dando lugar a nuevos imaginarios culturales. Por un lado, las nuevas creencias y prácticas espirituales han ido acompañadas de un aumento de la disponibilidad y uso de una amplia gama de terapéuticas alternativas y complementarias al modelo biomédico. Por otro lado, ha emergido un interés creciente dentro del campo de la asistencia sanitaria biomédica por la dimensión espiritual que arroja numerosas publicaciones sobre la espiritualidad como determinante de la salud y sobre el papel de esta en la atención y en los cuidados.

A través de la sociología y la antropología principalmente, este artículo plantea recorrer la genealogía reciente del término espiritualidad para conocer sus evoluciones y entender sus usos actuales y creciente popularidad. Con este objetivo se mapearán sus apariciones y significados cambiantes a la luz de los contextos socioculturales que lo acompañan, especialmente el giro que supuso la Nueva Era. En este recorrido, también se examinan sus relaciones con el concepto de religión. Por último, se expondrá cómo tales evoluciones se han reflejado en el papel que la espiritualidad ha tomado dentro del campo de la salud y la asistencia sanitaria.

Este recorrido se basa en una revisión bibliográfica realizada en bases de datos de ciencias sociales y humanas y ciencias de la salud, entre la literatura en lengua castellana e inglesa. El fenómeno del que aquí hablamos es principalmente occidental y sus principales avances teóricos se producen en la academia norteamericana, inglesa y francesa. Aunque con menor presencia del mundo latino, existen excelentes trabajos y se vislumbra un interés ascendente al que este artículo pretende contribuir.

## 2. BREVE HISTORIA DE PARTIDA

Para la sociología y la antropología, la religión fue desde temprano un objeto de estudio central en cuanto sistema de creencias y prácticas que guiaba gran parte la organización y los comportamientos sociales. En los inicios dominaron tres enfoques sociológicos sobre la religión interesados por diferentes aspectos: por su función de alienación según K. Marx, por su función de cohesión social según E. Durkheim y por su relación con

el cambio social según M. Weber<sup>2</sup>. La teoría antropológica, por su parte, añadía el estudio de Freud sobre ritos personales y colectivos, y la distinción entre religión y sentido común de Malinowski<sup>3</sup>. Todas ellas valiosas aportaciones y líneas de investigación que lanzaron predicciones sobre cuál sería la evolución de la religión en la sociedad moderna occidental. Unas hipótesis que apuntaron, mayormente, a su desaparición a medida que el racionalismo, la ciencia y la lógica material se fueran imponiendo en una sociedad cada vez más industrializada. Otras, no obstante, se inclinaron a pronosticar una transformación, como fue el caso de Durkheim, convencido de su enorme valor como elemento fundamental de cohesión social.

Lejos de extinguirse, el ámbito del sentido se ha ido transformando y son varias las tesis formuladas y las terminologías utilizadas para explicar esta evolución desde la ciencia sociológica y antropológica. El término espiritualidad ocupa un lugar especial en cuanto a su diversidad de significados, muy sensibles a los contextos históricos y culturales en los que se ubica. Para rastrear con mayor claridad su camino durante este artículo, he convenido nombrar como ámbito del sentido a aquel que está en relación con las preguntas y búsquedas últimas que nos hacemos los seres humanos en torno a la esencia, significado, finalidad y propósito de nuestra existencia. Este contiene tanto los caminos que las grandes religiones han propuesto a lo largo de la historia, como otras formas de relación con lo sagrado que iremos aquí recorriendo.

Durante prácticamente un siglo se ha estado abordando la dimensión del sentido atendiendo principalmente al hecho religioso, dando lugar a la creación de un marco de investigación y a un rico corpus de conocimiento que llamamos la sociología y antropología de las religiones. Su producción nos ayuda a entender la naturaleza de la religión así como los contextos socioculturales en los que emerge y se practica la vida religiosa desde las sociedades preindustriales. Sin embargo, el desarrollo de estas teorías entró en un estado de estancamiento durante el último cuarto del siglo XX, al fallar en su capacidad de interpretar la religión y la espiritualidad de las sociedades modernas y postmodernas. La confección originaria de un marco conceptual y metodológico adaptado a

---

<sup>2</sup> Anthony Giddens. *Sociología*. 2.<sup>a</sup> ed. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

<sup>3</sup> Clifford Geertz. "Religion as a Cultural System". En *The interpretation of cultures*, 87-88. New York: Basic Books, 1973.

las formas específicas que tomaba la religión cristiana, mayoritaria en occidente, ha generado importantes limitaciones para detectar de forma clara y sincrónica las transformaciones dentro de este campo.

Con el interés centrado en torno a lo considerado hasta entonces como religión, el primer síntoma de cambio se detectó en el surgimiento de un progresivo desapego y rechazo especialmente dirigido a su orden institucional y jerárquico en las sociedades modernas occidentales. Este proceso, conocido como secularización, ha contado entre sus consecuencias con un importante descenso en el número de adeptos, si bien con patrones geográficos muy diferentes siendo más intenso en gran parte de occidente y en algunas partes del mundo árabe-musulmán<sup>4</sup>. José Casanova<sup>5</sup> (2008) atribuye a la secularización tres posibles significados: 1) las nuevas formas de conocimiento a las que sociedades modernas acceden; 2) la privatización de la religión como norma de las políticas democráticas; y 3) la separación de las diferentes esferas sociales (Estado, economía y ciencia). Sin duda, el ritmo de los cambios socioculturales que fueron gestándose durante siglos y dieron lugar a una prosperidad económica nunca antes conocida, al desarrollo de la ciencia, al reconocimiento de derechos sociales, y a la instauración de la democracia<sup>6</sup>, tuvieron un profundo efecto sobre lo religioso al plantear nuevos enfoques de respuesta a las preguntas fundamentales sobre el sentido y el propósito de la vida.

No obstante, las predicciones de esos primeros sociólogos del siglo XIX que auguraron la caída y desaparición de las grandes religiones tradicionales en aras de un trasvase hacia la ciencia como nueva proveedora de sentido, ya se han confirmado como erróneas. El pensamiento racionalista moderno y una concepción religiosa coexisten aunque sea en un incómodo estado de tensión<sup>7</sup>. Con el desarrollo del conocimiento y la ampliación de los marcos explicativos, es indudable que la ciencia y la razón han aportado nuevas visiones al cómo y el porqué de nuestra existencia. Sin embargo, tampoco estas explicaciones por sí solas alcanzan

---

<sup>4</sup> Bingbing Wu. "Secularism and secularization in the Arab World". *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)* 1, n.º 1 (2007): 55-65.

<sup>5</sup> José Casanova. "Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial". *Relaciones Internacionales* 7 (2008): 1-20.

<sup>6</sup> Peter Berger y Thomas Luckman. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

<sup>7</sup> Anthony Giddens, 1995.

a cubrir las búsquedas humanas del sentido que trascienden —a la vez que incluyen— lo tangible y material.

Lo cierto es que, por un lado, el panorama religioso ha sufrido grandes transformaciones en cuanto a su organización y diversificación y, por otro, las búsquedas de sentido han ampliado sus horizontes traspasando las fronteras de lo considerado, hasta hace unas décadas, únicamente como religioso. Y es justo aquí donde las ciencias sociales sitúan el comienzo de nuevos usos para el término espiritualidad. Si hasta entonces espiritualidad se utilizaba únicamente dentro de los contextos religiosos tradicionales, ahora se independiza posibilitando una amplitud de sus significados. Para hacernos una idea, algunas revisiones de sus definiciones han encontrado, como mínimo, estas categorías temáticas: la relación con Dios o un ser espiritual, algo superior a uno mismo, trascendencia, significados y fines de la vida, fuerza vital de la persona, vida interior, paz interior, comunión con otros, contacto con la naturaleza y relaciones con familiares y amigos, entre otras<sup>8</sup>. Para comprender esta evolución, y tal pluralismo de significados, resulta esencial revisar con mayor detalle los procesos que acompañan a las transformaciones en el ámbito de lo social, cultural y religioso, y que aglutinan todo un movimiento de nuevas relaciones con lo sagrado.

## 2.1. MAPEANDO LA «NUEVA ESPIRITUALIDAD» EN LA HISTORIA

Las primeras menciones a las que la literatura hace referencia con el término espiritualidad en la forma en la que aquí la tratamos la relacionan con el Renacimiento temprano, según Hanegraaff<sup>9</sup> (1998), y con el movimiento Romántico del siglo XVIII, según Heelas<sup>10</sup> (2008). En su trabajo “Spirituality in modern society”, el profesor de religiones comparadas

---

<sup>8</sup> Anita M. Unruh, Joan Versnel, y Natasha Kerr. “Spirituality unplugged: a review of commonalities and contentions, and a resolution”. *Canadian Journal of Occupational Therapy* 69, n.º 1 (2002): 5-19; Leonides del C. Fuentes. “La religiosidad y la espiritualidad ¿Son conceptos teóricos independientes?”. *Revista de Psicología*, 14 n.º 28 (2008): 109-19.

<sup>9</sup> Wouter J. Hanegraaff. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

<sup>10</sup> Paul Heelas. *Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism*. London: Blackwell, 2008.

Peter van der Veer<sup>11</sup> (2009) sitúa los orígenes de la espiritualidad moderna en Occidente y en la segunda mitad del siglo XIX, como parte de las transformaciones económicas, políticas y culturales impulsadas en parte por la emergente globalización y por los avances en la hegemonía de la racionalización.

Aunque la intensificación y cristalización de este proceso se va a producir en el occidente de la segunda mitad del siglo XX, los estudios retrospectivos coinciden en datar un siglo antes los comienzos de la transición a una concepción de la espiritualidad que busca distinguirse de lo religioso diluyendo sus fronteras. En el plano geopolítico se trata de la era del imperialismo, con las colonizaciones occidentales abarcando varios continentes y en las que Reino Unido jugó un importante papel. Según Woodhead<sup>12</sup> (2012), esta es la razón por la que fue en este país donde primero se detectaran las transformaciones espirituales en Europa, apareciendo en la forma de ligeros misticismos de origen hindú y budista, o de espiritualidades ocultas esotéricas como la teosofía. También se ha identificado la influencia temprana de la espiritualidad en el arte abstracto europeo y entre los trascendentalistas americanos entre otros<sup>13</sup>. De modo que los procesos de secularización y «nueva espiritualidad» se han estado produciendo de forma concomitante y en interacción mutua, al tratarse de dos fenómenos ligados a un mismo proceso de transformación. Secularización como la pérdida de poder y de adeptos a las religiones históricas, y la espiritualidad como la emergencia de un nuevo paradigma y práctica en el campo del sentido. Las dificultades para poder percibir estas intersecciones fueron apuntadas ya en 1967 por Luckman<sup>14</sup> en su obra *La religión invisible*, donde argumentaba que las formas de relación con lo sagrado estaban dejando de ser visibles a los sociólogos al estar mudándose a la esfera privada.

Si el siglo XIX supuso el comienzo de un despertar solo retrospectivamente reconocido, es en la segunda mitad del siglo XX cuando se produce

---

<sup>11</sup> Peter van der Veer. "Spirituality in modern society". *Social Research* 76, n.º 4 (2009): 1097-120.

<sup>12</sup> Linda Woodhead. "Spirituality and Christianity: The Unfolding of a Tangled Relationship". En *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, editado por Giuseppe Giordan, y William H. Swatos Jr., 3-22. Springer Netherlands, 2012.

<sup>13</sup> Peter van der Veer (2009).

<sup>14</sup> Thomas Luckmann. *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. NY: Macmillan, 1967.

uno más radical y extenso que podemos rastrear con mayor facilidad hasta nuestros días. Aunque algunos estudios lo sitúan en la década de los 50, existe cierto consenso en que durante los años sesenta y, sobre todo, setenta del pasado siglo XX, florecieron en Occidente un conjunto extenso y diverso de creencias y prácticas relacionadas con las corrientes Nueva Era y Neopaganismo, que tienen como denominador común el rechazo a los modelos dominantes de religión tradicional<sup>15</sup>. La reorganización del campo del sentido se daba a la par que en las sociedades postmodernas coexistían varias transformaciones. Por un lado, una crisis de valores provocada por una hiperabundancia junto a una pérdida de referentes, lo que Vattimo<sup>16</sup> denominó «el pensamiento débil». Por otro lado, la aparición de la sociedad compleja y especializada, la desaparición de las mediaciones en lo religioso y la nueva posibilidad de creer sin pertenecer<sup>17</sup>. En las llamadas «nuevas espiritualidades», las figuras intermediarias entre lo divino y la humanidad resultan prescindibles y la afiliación institucional deja de ser un elemento necesario. Se trata de cambios que relatan los desplazamientos de una sociedad asentada en valores permanentes de un contexto simbólico preestablecido a una que fluye con una pluralidad de valores en un contexto simbólico variable.

Desde la sociología y antropología de las religiones, estas nuevas formas de relacionarse con lo sagrado recibieron el nombre tanto de nuevas espiritualidades como de religiones alternativas, «religiones emergentes»<sup>18</sup>, «religiones nueva era»<sup>19</sup>, «movimientos de religiones marginales»<sup>20</sup> o el de mayor aceptación, «nuevos movimientos religiosos» (NMR). Esta última etiqueta tiene su origen en lo que el sociólogo alemán Troeltsch<sup>21</sup> (1931) identificó y clasificó con el nombre de religión de secta. De esta

---

<sup>15</sup> Mónica Cornejo. “Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai”. *Revista Internacional De Sociología* 70, n.º 2 (2012): 327-346.

<sup>16</sup> Giani Vattimo y Pier Aldo Rovatti. *El Pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1988.

<sup>17</sup> Grace Davie. “Believing without belonging. A framework for religious transmission”. *Researches sociologiques* 3 (1997): 17-37.

<sup>18</sup> Robert S. Ellwodd. *Alternative altars: Unconventional and alternative spirituality in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

<sup>19</sup> Wouter J. Hanegraaff, 1998.

<sup>20</sup> Charles L. Harper y Bryan F. Le Beau. “The Social Adaptation of Marginal Religious Movements in America”. *Sociology of Religion* 54, n.º 2 (1993): 171-192.

<sup>21</sup> Ernest Troeltsch. *The social teaching of the Christian Churches*. London: Allen and Unwin, 1931.



forma se refería a uno de los primeros signos de una secularización incipiente: la creación de grupos pequeños provenientes del cristianismo que se separaban institucionalmente e introducían elementos particulares. La utilización del término secta se expandió a otras religiones, pero en los años ochenta la situación se complejizó tras episodios de suicidios colectivos y de terrorismo que, si bien puntuales, marcaron una urgencia en su estudio y la asociaron a experiencias criminales o patológicas. Quedando el término marcado por un sesgo poco justo y representativo en su significado, fue sustituido por el de nuevos movimientos religiosos o movimientos religiosos alternativos<sup>22</sup>. Por citar algunos ejemplos de los más populares, si atendemos a una clasificación por sus matrices históricas encontramos NMR que derivan de religiones tradicionales tanto occidentales —mormones, testigos de Jehová— como orientales —Hare Krishna o meditación trascendental—, pero también de fuera de estas, relacionadas, por ejemplo, con las mencionadas corrientes de neopaganismo —Wicca— o con el movimiento del potencial humano —Cienciología—.

La continua evolución de estos NMR, junto a su enorme variabilidad y su característica manifestación en la esfera de lo privado, ha hecho de su estudio un desafío. En este sentido, resulta útil la propuesta de Frigerio (2020) que busca ensanchar los marcos de la definición para poder captar las nuevas realidades. Propone la etiqueta de organización de movimientos religiosos (OMR) para «colectivos de personas con algún grado de organización centralizada con objetivos compartidos, relativos a la conveniencia de establecer un tipo de relación determinada con ciertos seres suprahumanos»<sup>23</sup>. Esta definición, más laxa en grados de organización y estabilidad en el tiempo que la requerida para definir las religiones tradicionales, le permite captar un amplio espectro de posibilidades espirituales existentes entre lo institucional y los individuos.

En España, la estrecha mirada con la que se ha considerado el panorama religioso y espiritual también ha dificultado la identificación y análisis de estos NMR. Uno de los estudios que se ha ocupado de ello es el extenso

---

<sup>22</sup> José Luis Sánchez Nogales. “Nuevos movimientos religiosos alternativos: entre anhelo y patología”. *Estudios Eclesiásticos* 69 (1994): 41-61.

<sup>23</sup> Alejandro Frigerio. “Encontrando la religión por fuera de las ‘religiones’: Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las ‘iglesias’ y el ‘individuo’”. *Religião & Sociedade* 40, n.º 3 (2020): 31.

trabajo etnográfico dirigido por Rafael Briones<sup>24</sup> (2010) en Andalucía. En él, constatan cómo la visión catococéntrica y las pautas de análisis clásicas les resultan limitantes para la identificación y la comprensión de grupos diferentes. En este caso, deciden intensificar metodológicamente la escucha y la empatía en el trabajo de campo en un intento por ampliar los marcos de investigación a la vez que sientan las bases necesarias para posibles diálogos interculturales e interreligiosos.

Respecto a las dimensiones de estos cambios, dificulta su estudio la inexistencia de datos estadísticos debido a su relativa invisibilidad pública. En muchos casos, por tratarse de actividades económicas irregulares<sup>25</sup>. No obstante sí que contamos con datos que confirman el declive estadístico de la adscripción. Según el Observatorio del Pluralismo Religioso<sup>26</sup>, desde el inicio del siglo XXI hasta 2021, las personas católicas han pasado de representar de un 84,7% a un 61,4% de la sociedad española mientras que las no creyentes y ateas han pasado del 9% y 4% respectivamente, al 21% y al 13%. En el caso de las personas de otras confesiones religiosas, esta cifra ha pasado de representar del 1% al 3% de la población.

Estos mismos NMR —o OMR— van a ser también referidos desde otros enfoques de la antropología y la sociología como «nuevas espiritualidades» emergentes de las corrientes conocidas como Nueva Era y como nuevas formas de paganismo. Ambos movimientos comparten su alejamiento de los modelos de religión tradicionales acercándose a un mayor poder de lo individual, lo subjetivo y lo experimental. Pero también se han señalado algunas diferencias. Mientras que la Nueva Era es idealista, optimista, progresista y está orientada hacia el *self* individual, el Neopaganismo sitúa como centro sagrado al mundo natural y al conocimiento de las fuerzas tanto oscuras y destructoras como bondadosas e impulsoras de vida<sup>27</sup>. En cualquier caso, estas nuevas espiritualidades

---

<sup>24</sup> Sol Tarrés, Óscar Salguero, Estefanía Fernández, Clara Macías, y Verónica Suárez. *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Dirigido por Rafael Briones. Icaria Editorial, 2010.

<sup>25</sup> Mónica Cornejo Valle, y Maribel Blázquez Rodríguez. “La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico”. *Antropología Experimental* 13, n.º 2 (2013): 11-30.

<sup>26</sup> Observatorio del Pluralismo Religioso. “Evolución de la creencia religiosa en España desde el año 2000”, Banco de datos. Consultado en Agosto 2021. <https://www.observatorioreligion.es/>

<sup>27</sup> Graham Harvey. *What do Pagans believe?* London: Granta, 2007.

vienen a poner el acento sobre el bienestar individual, más psicológico y físico que espiritual, con una amalgama de técnicas que se ha conocido bajo la etiqueta *Mind, body, spirit*. El cuerpo cobra mayor importancia en la Nueva Era y se entiende no como algo a trascender, sino como la puerta de entrada a la mente y al espíritu, lo que ha sido objeto de críticas desde algunos sectores de estudiosos de las religiones que interpretan estas formas de espiritualidad como livianas y superficiales<sup>28</sup>.

Durante las primeras décadas de los 60 y 70, estas «espiritualidades nueva era» calaron principalmente entre las élites sociales y culturales occidentales, si bien a partir de los años ochenta se popularizaron entre las clases medias y trabajadoras, mayormente entre las mujeres de mediana edad con alta formación y dedicadas, ya sea profesionalmente o en lo cotidiano, a los cuidados<sup>29</sup>. Un proceso de democratización que ha sido referido como *holistic spirituality* y *holistic milieu*<sup>30</sup> y cuyo crecimiento se ha estimado en un 300% durante la década de los 90.

La lista de adjetivos que van a acompañar al término espiritualidad desde el último cuarto del siglo XX es mucho más extensa y se extiende más allá de la Nueva Era: *self-spirituality*<sup>31</sup>, *alternative spirituality*<sup>32</sup>, *spirituality of life*<sup>33</sup>, *subjective life spirituality*<sup>34</sup>, *reflexive spirituality*<sup>35</sup>, *post-Christian spirituality*<sup>36</sup>. De ellos deducimos cómo la espiritualidad intenta ser enmarcada en relación con valores que han sido desplazados, o a efectos comparativos con la religión dominante. Y también dan cuenta, por su diversidad y ausencia de sistematicidad, de la fase aún exploratoria en

<sup>28</sup> Alejandro Frigerio, 2016.

<sup>29</sup> Linda Woodhead, 2012.

<sup>30</sup> Paul Heelas y Linda Woodhead, 2005.

<sup>31</sup> Paul Heelas. *The new age movement*. Oxford: Blackwell, 1996.

<sup>32</sup> Steven Sutcliffe y Marion Bowman, orgs. *Beyond new age: exploring alternative spirituality*. Edimburg: Edimburg University Press, 2000.

<sup>33</sup> Paul Heelas. *Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism*. London: Blackwell, 2008.

<sup>34</sup> Linda Woodhead. "Real Religion, Fuzzy Spirituality?: Taking Sides in the Sociology of Religion". En *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, editado por Stef Aupers, y Dick Houtman, 31-48. Leiden: Brill, 2010.

<sup>35</sup> Kelly Besecke. Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource. *Sociology of Religion*, 62, n.º 3 (2001): 365-381.

<sup>36</sup> Dick Houtman y Stef Aupers. "The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000". *Journal for the scientific study of Religion* 46, n.º 3 (2007): 305-320.

que se encuentra su investigación. En cualquier caso, y tal como afirman Giumbelli y Toniol (2020)<sup>37</sup>, es en este periodo de proliferación de etiquetas cuando la espiritualidad va a pasar de utilizarse como mero descriptor a convertirse en categoría analítica propia. La publicación del libro: *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*<sup>38</sup> (2005), de los sociólogos Woodhead y Heelas, sienta las bases de un nuevo paradigma. La espiritualidad surge como objeto de interés de la sociología y la antropología en la Nueva Era por la forma en que produce realidades y moviliza actores e instituciones, lo que van der Veer<sup>39</sup> (1998) llamó «políticas de la espiritualidad».

Lo que tienen en común estas nuevas espiritualidades es la búsqueda de un territorio de relación con lo profundo menos ritual y especulativo, y más práctico y experiencial<sup>40</sup>. El paso de las grandes religiones tradicionales a las nuevas espiritualidades se produce en un contexto social global de desplazamiento en las relaciones de poder que se reflejan en el progresivo afianzamiento de la creencia en el potencial individual, la subjetividad y la autoridad interna frente a la externa. Todos ellos valores que encarnan y cristalizan en el movimiento de la Nueva Era en el que ahondaremos a continuación.

## 2.2. ORÍGENES E IMPACTO DE LA NUEVA ERA

Sobre las numerosas y a veces confusas tesis sobre los desencadenantes ideológicos de la nueva espiritualidad de la segunda mitad del siglo XX, resulta clarificador el artículo de Carozzi<sup>41</sup> (1999). Para Carozzi la Nueva Era hunde sus raíces en el movimiento del potencial humano (MPH), surgido en la década de los 60 en EE. UU. y que marcó un cambio de dirección en el ámbito religioso, esotérico y (psico)terapéutico alternativo. Los principales motores contextuales que marcaron este proceso fueron el antiautoritarismo y, sobre todo, la promoción de la autonomía personal.

<sup>37</sup> Emerson Giumbelli y Rodrigo Toniol. "Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas ciências sociais". *Religião & Sociedade* 40, n.º 3 (2020): 11-19.

<sup>38</sup> Paul Heelas y Linda Woodhead, 2005.

<sup>39</sup> Peter van der Veer, 2009.

<sup>40</sup> Linda Woodhead, 2012.

<sup>41</sup> María Julia Carozzi. "La autonomía como religión: la Nueva Era". *Alteridades* 9, n.º 18 (1999): 19-38.

La Nueva Era surgía de una red compleja de corrientes que formaban parte de un macromovimiento sociocultural que en el mismo periodo histórico influyó en multitud de campos: en el universitario, con los ciclos de protesta a lo largo de EE. UU. y Europa; en el de los movimientos sociales, trayendo importantes reformas al feminismo, ecologismo y pacifismo, entre otros; en el de la sociología, con el éxito del interaccionismo simbólico; en la psiquiatría, con la propuesta de antipsiquiatría y de horizontalizar la relación médico-paciente; o en la psicología, con el surgimiento de los enfoques humanista y transpersonal.

El MPH consistió en una primera combinación de religiones orientales, psicología y medicina alternativa, que caló profundamente en la psicología occidental. Hasta entonces únicamente preocupada por la enfermedad y su abordaje mediante terapias conductistas y psicodinámicas, la nueva psicología humanista se enfocó en facilitar la liberación del potencial biopsicosocial individual considerado como ilimitado<sup>42</sup>. Con el acento en potenciar a través de lo intra e interpersonal, se enmarcan aquí algunas propuestas como la logoterapia de Viktor Frankl, que incluye aspectos como el sentido de la vida desde una dimensión existencial y espiritual. Sin embargo, el alcance, complejidad y profundidad de esta dimensión llevó en su evolución a una siguiente corriente conocida como psicología transpersonal, poniendo de manifiesto la indispensabilidad de abordar las cuestiones espirituales que trascienden las limitaciones corporales y psíquicas. De esta forma, la experiencia de lo trascendente comenzó a ser considerada como un aspecto central en la transformación individual. Como explica el psicoanalista y teólogo Jaume Patuel, el auge de lo transpersonal puso de relieve la distorsión de la mirada científica y académica enfocada en las áreas del tener, del hacer y del poder, dejando de lado el tema del Ser, del significado y de la trascendencia. A través de este nuevo campo, que se nutre de la sabiduría de las tradiciones espirituales, se tomó conciencia de que el aspecto ontológico había sido confundido con la religión como único lenguaje y generador de sentidos<sup>43</sup>.

El radio de influencia de esta Nueva Era permeó también a la antropología, que en los años 70 generó un campo de estudios interdisciplinar llamado antropología transpersonal (hoy antropología de la conciencia)

---

<sup>42</sup> Manuel Almendro. *Psicología y psicoterapia transpersonal*. Barcelona: Kairós, 1994.

<sup>43</sup> Jaume Patuel. La psicología transpersonal. *Diari Digital de Mataró*. <https://caritasmataro.org/>

y formalizado dentro de la Asociación Americana de Antropología. Publicando revistas científicas revisadas por pares<sup>44</sup>, esta rama de la antropología se especializó en reflexiones teóricas e investigaciones en torno a la relación entre la conciencia, entendida como expresión de lo trascendental/espiritual, y los contextos culturales en los que se manifiesta. Con un mayor desarrollo en el mundo anglosajón, y compartiendo intereses y diálogo continuo con la psicología transpersonal, la antropología aportó la relevancia del análisis del contexto social y cultural para entender los fenómenos de la conciencia, a la vez que comenzó a reivindicar la inclusión de la experiencia subjetiva del/a investigador/a hasta entonces rechazada por el positivismo imperante. Entre sus áreas de interés predominan los estudios de religión, tradiciones chamánicas, mediúnicas —con especial presencia del espiritismo brasileño—, posesiones y fenómenos paranormales.

Se trata mayormente de áreas de estudio que continúan siendo deslegitimadas como experiencias de espiritualidad<sup>45</sup> <sup>46</sup> y permanecen en los márgenes de la academia euroamericana como tabú. Sin embargo, estas siguen buscando su reconocimiento. Como recogen recientes investigaciones, para muchas personas tales experiencias conducen a un despertar y son generadoras de nuevos sentidos sobre la vida y la muerte, resignificando las relaciones con uno mismo, con los demás y con lo trascendente. En 2020, Meintel et al. publicaban desde la Universidad de Montreal el libro: *Extraordinary Experiences in Modern Contexts*, que reivindica el interés de estas áreas de estudio como fenómenos que no están presentes únicamente en sociedades tradicionales alejadas, sino en las mismas sociedades occidentales donde se ubican los centros de producción académica más influyentes. Por otro lado, defienden que su estudio no suponga riesgo para la reputación de las personas investigadoras como hasta ahora ha venido sucediendo. Desde el rechazo a Evans-Pritchard por su conversión al catolicismo hasta el ostracismo profesional de un profesor de historia de la Universidad de Bristol tras publicar un estudio sobre Wicca (2001), son muchos los casos que

---

<sup>44</sup> Bajo el título de *Phoenix* de 1977 a 1989 y *Anthropology of Consciousness Journal* desde 1990 hasta hoy.

<sup>45</sup> Jack Hunter. “Engaging the anomalous: reflections from the anthropology of the paranormal”. *European Journal of Psychotherapy & Counselling* (2016): 170-178.

<sup>46</sup> Deirdre Meintel, Véronique Béguet, y Jean-Guy A. Goulet, eds. *Extraordinary experiences in modern contexts*. Université de Montréal: Kosmos, 2020.

visibilizan los prejuicios existentes en una academia que entiende que las «creencias en magia u otras formas de ocultismo son esencialmente irracionales y aquellos que las estudian deben compartir tal irracionalidad fundamental»<sup>47</sup>.

En el mundo latino, una elaborada propuesta en esta línea la encontramos en el trabajo del antropólogo colombiano Manrique (2012): «Hacia una antropología espiritual aplicada»<sup>48</sup>. En él expone la necesidad de que la antropología enfrente una ruptura epistemológica para poder reconocer la espiritualidad y así la tetradimensionalidad del ser humano. Plantea esta antropología espiritual, de naturaleza híbrida e inspirada en la tradición espiritista, como punto de encuentro entre el corpus ideológico tradicional sustentado en el materialismo y el racionalismo, y la forma de pensamiento que contempla al ser humano desde una perspectiva holística y trascendental. Para ello, propone como fundamental una nueva praxis y metodología que pase por la experiencia empírica de autoantropologización, con el consiguiente reto de superar la aparente y tan contemporánea contradicción entre objetividad y subjetividad. Una nueva metodología para captar un nuevo escenario de espiritualidad.

### 2.3. CONTINUIDADES Y RUPTURAS ENTRE RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD

Los nuevos significados y usos del término espiritualidad han supuesto la posibilidad de hablar de lo sagrado con un lenguaje nuevo. Heelas y Woodhead (2005)<sup>49</sup>, entre otros, defienden la oposición terminológica entre religión y espiritualidad por su utilidad metodológica. Pero si estos entienden el surgimiento de la espiritualidad como una reacción y oposición al cristianismo hegemónico, hemos visto cómo a lo largo de la literatura, la utilización de ambos términos fluctúa en su empleo como sinónimos y opuestos, con cada vez más frecuencia de su uso como complementarios.

<sup>47</sup> Shai Ferraro, y Ethan Doyle White op. cit. en D. Meintel, V. Béguet y Jean-Guy A. Goulet, eds. *Extraordinary experiences in modern contexts*. Université de Montréal: Kosmos, 2020, 2.

<sup>48</sup> Carlos Manrique. “Hacia una antropología espiritual aplicada”. *Revista Virtual de Investigación en Historia, Arte y Humanidades* 1, n.º 2 (2011).

<sup>49</sup> Linda Woodhead y Paul Heelas, 2005.

En cualquier caso, la dicotomía resulta funcional por las diferencias que han calado en la población, y que lleva a las personas a definirse en una tendencia creciente como «religiosas y espirituales» o «espirituales, pero no religiosas». También están en aumento aquellas que se identifican como «nones»<sup>50</sup>, categoría que hace referencia a una nueva mayoría de jóvenes que no rechaza la religión o la espiritualidad *per se*, sino algunas de sus formas<sup>51</sup>.

Una revisión analítica reciente sobre las similitudes y diferencias en las definiciones de espiritualidad y religión confirma una polarización entre ambas dimensiones, siendo «la religiosidad entendida como un concepto ligado al aspecto institucional, creencias, dogmas, doctrinas y rituales, mientras que la espiritualidad está relacionada con la trascendencia, la compasión, el vínculo con la naturaleza y con lo personal y subjetivo»<sup>52</sup>.

La tabla 1 recoge un resumen de las numerosas diferencias que se mencionan a lo largo de la literatura revisada para este artículo. Diferencias que generalmente derivan de entender la historia como simplificable a dos pasos. De la fe a la razón, de la creencia y la superstición a la lógica y la racionalidad o, como en este caso, de la religión a la espiritualidad, creando la ilusión de interpretar como una brecha histórica lo que se trata realmente de un proceso que conlleva tanto continuidades como rupturas y tensiones.

En este sentido, esta tabla nos puede resultar útil a modo de orientación de los cambios más significativos acontecidos en la esfera de las relaciones con lo sagrado durante las últimas décadas. Cambios que tienen que ver con la capacidad que ha tenido la espiritualidad para reposicionar lo religioso y lo secular. En cualquier caso, trata más de un modelo ideal que de una realidad ontológica y sería un error tratar

---

<sup>50</sup> Linda Woodhead, 2012.

<sup>51</sup> No contamos con datos procedentes de las grandes encuestas como el *World Values Survey* o el *European Values Study* a nivel internacional, ni de los barómetros del Centro de Investigaciones Sociológicas o del Observatorio del Pluralismo Religioso a nivel nacional. La razón es que estas encuestas están influenciadas por un modelo de religión cristiana que, mientras facilita la detección del declive de las religiones tradicionales, impide identificar nuevas formas de espiritualidad. Utilizan únicamente el término «religión» y no incluyen preguntas que puedan revelar información de espiritualidades diversas.

<sup>52</sup> Leonides del C. Fuentes, 2018, 116.



los conceptos de religión y espiritualidad como categorías estables. El desafío está en reconocer las trayectorias diversas, no ya que van desde uno a otro, sino los puntos en que se solapan, se rechazan o conviven, y las diferentes formas que toman.

TABLA 1. DIFERENCIAS ATRIBUIDAS A LOS CONCEPTOS DE RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD

RELIGIÓN	ESPIRITUALIDAD
Autoridad externa	Autoridad interna
Estructuras rígidas y jerárquicas	Relaciones fluidas y descentralizadas
Jerarquía	Flexible
Institucional	Personal
Estática	Dinámica
Pública	Privada
Carácter social	Carácter individual
Creencias y prácticas normativas	Elección personal
Moral	Experiencial
Afiliación	Afinidad
Comunidad de pertenencia	Estilos de vida
Carácter represivo y limitante de la expresión individual	Carácter abierto y holístico que favorece el cultivo de lo personal
Iglesias	Diversidad de espacios
Vinculada a deidad	Vinculada a espíritu
Ética del bien común	Ética de la subjetividad
Cuidado del alma	Cuidado y bienestar del cuerpo

Fuente: elaboración propia a partir de la bibliografía revisada para este artículo

Una mirada a algunas de las investigaciones más recientes sobre diferentes espiritualidades da cuenta de las lógicas de continuidad existente entre estos polos aparentemente enfrentados. Por ejemplo, el rasgo central con el que se identifica a las nuevas espiritualidades es su tendencia hacia la autonomía individual y a su forma de reorganizar el conocimiento espiritual mediante una libre elección de creencias y prácticas. En la literatura se ha referido a esta estrategia como creencias *patchwork*<sup>53</sup> o bricolaje<sup>54</sup>, creando la visión de un individuo omnipotente y caprichoso que fabrica su propio menú conforme a su interés y bienestar. Sin embargo, algunos trabajos de campo han ido desmontando esta concepción procedente de una aceptación acrítica de los relatos de las personas entrevistadas. Estos trabajos recientes dan cuenta de las largas y profundas trayectorias recorridas en estas búsquedas espirituales<sup>55</sup>. Como sugiere Carozzi a partir de sus estudios de campo, las perspectivas históricas individualistas invisibilizan los numerosos grupos por los que han pasado sus entrevistados, y las diversas fuentes y discursos de autoridad que han acatado en distintos momentos. La antropóloga Mónica Cornejo<sup>56</sup> (2010) realiza en España una investigación entre miembros del budismo Nichiren, perteneciente a una tradición Mahayana originada en Japón. En ella encuentra cómo desde la primera socialización religiosa en la familia hasta su membresía en esta comunidad budista han acontecido sucesivas etapas intermedias que incluyen estudio, integración, experimentación práctica y participación activa en redes de servicio. Trayectorias que han constituido un aprendizaje y un aumento de la disciplina tanto cognitiva como ética y corporal.

Como respuesta a los enfoques críticos que entienden la autonomía individual como una espiritualidad construida sobre la base de criterios exclusivamente personales, Besecke también ha destacado el carácter reflexivo de la nueva espiritualidad a la que se refiere como *reflexive spirituality*. Para Besecke<sup>57</sup> (2001) se trata no tanto de una forma de

---

<sup>53</sup> Danièle Hervieu-Leger. "Individualism, the validation of faith and the social nature of religion in modernity". En *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, editado por Richard K. Fenn, 161-175. Oxford: Blackwell, 2003.

<sup>54</sup> Alejandro Frigerio, 2016.

<sup>55</sup> Alejandro Frigerio, 2020; Carozzi. *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo Significados en el Discurso y la Interacción*. Buenos Aires: EDUCA, 2000.

<sup>56</sup> Mónica Cornejo, 2010.

<sup>57</sup> Kelly Besecke, 2001.

religiosidad personal, sino de un recurso cultural que toma la forma de un lenguaje que incorpora un compromiso simultáneo con la racionalidad moderna y con los significados trascendentes, por lo que conlleva dimensiones públicas e interactivas.

En la nueva espiritualidad el individuo es tomado como referencia y foco pero no por ello significa que se desvincule de las instituciones sociales<sup>58</sup>. El estudio de la tradición budista Nichiren ofrece un ejemplo donde se cuestiona el alejamiento de lo institucional y jerárquico en el repliegue a lo individual. Cornejo describe la estructura institucional de esta organización internacional con sede en España a través de una jerarquía que va desde presidencia, comité ejecutivo y departamentos, hasta secciones por edad, género y funciones a desempeñar. Esta comunidad ofrece tradición doctrinal, vocación social y plataforma organizativa a la vez que conserva un sentido de poder individual y emancipador que, según sus seguidores perciben, no ofrece el cristianismo. Más que un rechazo a la institución, parece tratarse de una reconstitución de las formas colectivas que hasta entonces han operado desde las religiones históricas.

Otro ejemplo interesante es el estudio de Gracia<sup>59</sup> (2020) sobre espiritualidades de la Nueva Era en la ciudad de Buenos Aires. Los lugares elegidos para la etnografía son una fundación india transnacional de yoga y meditación, y un movimiento basado en una disciplina energética que combina elementos de tradición orientalista con figuras católicas. Gracia encuentra que, por un lado, sus participantes rechazan las prácticas y jerarquías institucionales buscando la autoexperimentación mediante vivencias personales y elecciones según criterios individuales y genuinos. Pero por otro lado, constata cómo se reapropian de figuras, símbolos y elementos rituales, y convierten los grupos de meditación en lugares de compañerismo y amistad. De hecho, encuentra un significativo número de continuidades entre estas expresiones de espiritualidad y las religiones tradicionales en muchos otros aspectos como son los contenidos,

---

<sup>58</sup> Micaela Ciardiello. "Religión, religiosidad y espiritualidad: Problematicando las (complejas) relaciones entre teoría sociológica y teoría social". X Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2018, Ensenada, La Plata. En: [Actas]. Ensenada : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.11429/ev.11429.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11429/ev.11429.pdf)

<sup>59</sup> Agustina Gracia. "Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción". *Religião & Sociedade* 40, n.º 3 (2020): 73-94.

las formas de producir y reproducir prácticas y discursos, las formas de construcción de nuevos líderes o en las instancias de socialización.

Precisamente sobre estas instancias, aporta interesantes reflexiones Frigerio (2020)<sup>60</sup>. En su estudio sobre la religión por fuera de las religiones, investiga espacios de sociabilidad y agrupaciones entre OMR y grupos religiosos como los umbanda, espiritistas o pentecostales en Argentina. Como en estudios similares, encuentra una amplia variedad de espacios que van desde lo público a lo privado y desde lo laxo a lo regularizado. Entre ellos, consultorios, tiendas o librerías especializadas, cursos, talleres o centros culturales, pero también templos inscritos en el Registro Nacional de cultos. Existen una diversidad de formas y espacios de reunión que toman diferentes combinaciones como casa-templo, o como grupos celulares que se reúnen en hogares alternos. En resumen, el estudio da cuenta de espacios de espiritualidad obviados por las ciencias sociales por considerarse como grupos insuficientemente organizados y perdurables en el tiempo. Pero si bien muestran un menor grado de institucionalidad comparado con las Iglesias históricas, Frigerio encuentra que estas congregaciones cuentan con cierto grado de formalidad y estabilidad.

Parece indiscutible que durante el último siglo en el ámbito del sentido se han producido cambios hacia una descentralización y laxitud, una mayor distancia de la estructura jerárquica y una transformación capaz de emerger desde la propia subjetividad e intersubjetividad. Todos ellos, giros acontecidos a raíz del macromovimiento contracultural antes mencionado. Las relaciones de poder se han desplazado desde una autoridad externa hacia una interna, y no solo en el ámbito del sentido, sino en otros cruciales y cotidianos como la educación, el trabajo, la familia, las relaciones e incluso la salud, como veremos más adelante.

Sin embargo, conviene recordar que esa tendencia al individualismo ha de explorarse con apertura y sutileza para poder apreciar los matices y su lugar en el continuo. Por un lado, las experiencias subjetivas nacen como fruto de prácticas de interacción social, por lo que esa individualidad se da solamente en un cierto grado, nunca absoluto, y asociado a las trayectorias de compartir con grupos o comunidades. Por otro lado, en las religiones también ha operado la capacidad de decisión y acción individual y, aunque adscritas a religiones tradicionales, las personas viven la experiencia religiosa, en mayor o menor medida, de forma subjetiva y

---

<sup>60</sup> Alejandro Frigerio, 2020.

particular. Baste con recordar el recorrido interior de grandes místicos, como santa Teresa o san Juan de la Cruz en el catolicismo, como prueba indiscutible. Por todo ello, a pesar de que estas nuevas espiritualidades se definan por su énfasis en la autoridad interna, la experiencia y la subjetividad, estas no son únicamente individuales ni autónomas.

Además, las diferentes formas que toma la espiritualidad y, en este caso la individualidad, son muy sensibles a los contextos culturales y enfatizan la relevancia de su relación con lo local. Así, Gracia encuentra diferencias entre los contextos del norte, América del Norte y Europa, como más individualistas, autónomos y movidos por la gestión de consumos puntuales, y los del sur, como sería el caso de Buenos Aires, en los que persisten más elementos religiosos tradicionales, se dan fuertes lazos de comunidad y prevalece un pensamiento común de transformación colectiva.

En suma, la identificación de estas continuidades y rupturas entre lo religioso y lo espiritual se produce gracias a los avances en la investigación social que ha ido ampliando progresivamente su marco conceptual y metodológico. Los estudios recientes revelan que tanto lo religioso como lo espiritual se mueven entre diversos tipos de espacio, grados y formas de asociacionismo que se solapan entre sí.

En este avance conceptual, encontramos las aportaciones de algunos autores en forma de nuevas definiciones sobre el ámbito del sentido más inclusivas y menos específicas, más descriptivas y menos normativas, más fluidas y menos estáticas. Así por ejemplo Cornejo (2016)<sup>61</sup> propone entender la religión como «una realidad polisémica que afecta a cualesquiera de las combinaciones posibles entre creencias en lo sobrenatural, actitudes rituales, emociones ante la trascendencia y las instituciones que en cada sociedad han ido asumiendo la regulación de los fenómenos anteriores». Frigerio (2020)<sup>62</sup> por su parte, amplía el concepto de religión al entenderlo como «una red de relaciones que involucra a los humanos con una serie de diferentes seres y poderes sobrehumanos». De esta forma, creencias, prácticas y contextos que los presupuestos teóricos tradicionales discriminarían, pasan a ser objetos de estudio y revelan una amplia y rica producción de significados y prácticas en el ámbito del sentido.

---

<sup>61</sup> Mónica Cornejo, 2016.

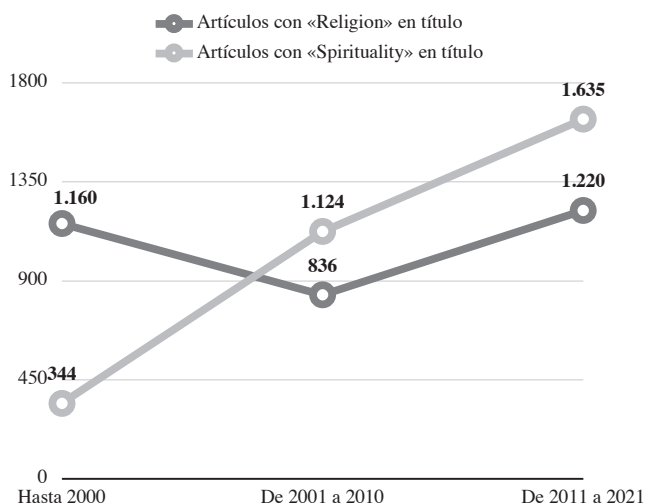
<sup>62</sup> Alejandro Frigerio, 2020.

### 3. ESPIRITUALIDAD EN EL CAMPO DE LA SALUD

#### 3.1. ESPIRITUALIDAD EN LA INVESTIGACIÓN EN SALUD

Uno de los campos donde ha crecido enormemente el interés por la espiritualidad en los últimos años es el campo de la salud. Prueba de ello es el enorme aumento en el número de publicaciones en revistas indexadas aparecidas en los últimos años como muestra la figura 1.

FIGURA 1. PUBLICACIONES RELACIONADAS CON LA ESPIRITUALIDAD EN EL CAMPO DE LA SALUD



Fuente: Pubmed consultado en septiembre de 2021

Es revelador que mientras el número de artículos con el término religión en su título se ha mantenido bastante estable en el nuevo siglo, el de espiritualidad ha experimentado un crecimiento exponencial. La evolución de los usos de espiritualidad y religión en el ámbito de la salud presenta prácticamente los mismos desafíos y reproduce las mismas transformaciones ocurridas en las ciencias sociales. Simkin y Etchevers

(2014)<sup>63</sup> diferencian tres etapas en el modo en que ambos términos han sido utilizados en la investigación. Una primera, en la que se usaron como sinónimos, una segunda, como opuestos, y una tercera, como complementarios, lo que permite que una persona se pueda definir tanto religiosa y espiritual, como espiritual pero no religiosa.

Dentro de esta última etapa de uso como complementarios, se observan dos patrones diferentes. Por un lado, existe la tendencia a utilizar únicamente el término espiritualidad con una intención inclusiva y extensiva en la que cabe cualquier tipo de relación con lo sagrado —incluida la religiosa—, que pueda tener alguna influencia en los procesos de salud, enfermedad y final de vida. Este posicionamiento surge por la existencia de prejuicios en torno a la religión así como por el reconocimiento de una enorme pluralidad en los terrenos espirituales. No obstante, esta opción diluye la especificidad de lo religioso. Otra tendencia es la de utilizar ambos términos y así poder detectar diferencias que han sido constatadas en investigaciones, además de existir numerosas escalas diferenciadas para medirlos<sup>64</sup>.

En los últimos años, la dimensión espiritual y religiosa se ha confirmado como la última y recién llegada al modelo epidemiológico de los determinantes de la salud. La gran mayoría de las investigaciones y revisiones publicadas arrojan asociaciones positivas entre las personas evaluadas como más espirituales o religiosas con diferentes indicadores de salud, en los que actúa tanto como factor protector, amortiguador o moderador. Una de las mayores revisiones sistemáticas realizadas entre 3300 estudios publicados desde 1872 a 2010 tanto para salud mental como física, encontró que presentan mejor salud mental, mayor bienestar y respuesta a tratamientos, mayor adaptación a problemas de salud, y menor riesgo a enfermar<sup>65</sup>. Las principales explicaciones barajadas han sido que fomen-

---

<sup>63</sup> Hugo Simkin y Martin Etchevers. “Religiosidad, espiritualidad y salud mental en el marco del Modelo de los Cinco Factores de la Personalidad”. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina* 60, n.º 4 (2014): 265-275.

<sup>64</sup> Harold G. Koenig. “Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications”. *ISRN Psychiatry* (2012): 1-33; Michael King, Louise Marston, Sally McManus, Terry Brugha, Howard Meltzer, y Paul Bebbington. “Religion, spirituality and mental health: results from a national study of English households”. *British Journal of Psychiatry* 202, n.º 1 (2013): 68-73.

<sup>65</sup> Harold G. Koenig, 2012.

tan estilos de vida más saludables, mayor apoyo social, aumento de los recursos psicológicos y un sentido de coherencia<sup>66</sup>.

Sin embargo, los resultados de estos estudios parecen estar lejos de ser concluyentes. En el análisis que hace King (2014) de otras 12 revisiones sistemáticas publicadas desde 1980, encuentra que la mayoría presentan una calidad deficiente y en el caso de las más sofisticadas, las correlaciones entre espiritualidad y salud mental o física son débiles o no existen. Otros tantos estudios, aunque menos numerosos, han encontrado asociaciones negativas<sup>67</sup>. Un estudio transversal sobre una muestra de más de 7000 adultos británicos encontró que las personas «espirituales» *versus* aquellas que se definían «religiosas» o «ni espirituales ni religiosas» tenían más probabilidades de padecer trastornos mentales asociados a adicción a sustancias, conducta alimentaria, ansiedad generalizada o neurosis<sup>68</sup>. Otro estudio entre personas con diferentes condiciones de salud (cáncer, infarto, daño cerebral, etc.), ha mostrado que el impacto de creencias espirituales negativas, tales como sentirse abandonado o castigado por un poder superior, empeora los niveles de dolor, así como la salud física y mental<sup>69</sup>.

La espiritualidad puede ser una potente fuente de consuelo y significado, pero también de sufrimiento. Más allá de ser espiritual o religioso, resulta fundamental conocer y profundizar en cuáles son las creencias y cómo se integra la espiritualidad en la vida para entender sus relaciones con la salud. En este sentido, desde la psicología de la religión se han hecho valiosas contribuciones. Por ejemplo, la diferencia entre orientación extrínseca o intrínseca, que proponen Allport y Ross (1967): «el individuo motivado extrínsecamente usa su religión, mientras el motivado

---

<sup>66</sup> Linda K. George, Christopher G. Ellison, y David B. Larson. “Explaining the relationships between religious involvement and health”. *Psychological Inquiry* 13 (2002): 190-200; Michael B. King. “El desafío de las investigaciones sobre la religión y la espiritualidad”. En *Espiritualidad y salud integral*, dirigido por María Isabel Rodríguez Fernández, 189-204. Burgos - Ávila: Monte Carmelo - CITEs-Universidad de la Mística, 2014.

<sup>67</sup> Kenneth I. Pargament. “The bitter and the sweet. An evaluation of the costs and benefits of religiousness”. *Psychological Inquiry* 13, n.º 3 (2002): 168-181.

<sup>68</sup> Michael King, 2013.

<sup>69</sup> Angela Jones, Daniel Cohen, Brick Johnstone, Dong Pil Yoon, Laura H. Schopp, Guy McCormack, y James Campbell. “Relationships Between Negative Spiritual Beliefs and Health Outcomes for Individuals with Heterogeneous Medical Conditions”. *Journal of Spirituality in Mental Health* 17, n.º 2 (2015): 135-52.



intrínsecamente encuentra su vida motivada por esta»<sup>70</sup>. O los tipos de afrontamiento religioso ante situaciones adversas en la vida que propone Pargament (2002)<sup>71</sup> según el papel más o menos activo y el grado de responsabilidad que toma la persona, y sus patrones, positivos o negativos.

A pesar del gran volumen de estudios, queda mucho por investigar para seguir avanzando en el conocimiento de estas relaciones. Su variable calidad y sus limitaciones imponen prudencia en la elaboración de conclusiones. Entre las limitaciones, se han mencionado la práctica inexistencia de diseños experimentales y longitudinales que contribuyan a superar falsas asociaciones y a descartar la causalidad inversa, y la necesidad de análisis más sofisticados que ayuden a entender el funcionamiento de variables mediadoras o de confusión<sup>72</sup>.

No obstante, las mayores limitaciones son la diversidad de definiciones sobre espiritualidad y la falta de consenso en torno a su medición<sup>73</sup>. Sin duda, existen importantes dificultades para medir la espiritualidad con los métodos actualmente disponibles. En el ámbito de las ciencias de la salud, la falta de consenso ante la definición de espiritualidad ha llevado a la elaboración de una cantidad de modelos e instrumentos para medir la espiritualidad y la religión en pacientes y en población general, que puede resultar abrumadora. Una idea de esta diversidad la vemos en la revisión exhaustiva que realizaron Galiana et al. (2014)<sup>74</sup> en la que seleccionaron y clasificaron 57 instrumentos que miden la espiritualidad en su objetivo de encontrar herramientas para una valoración formal de la espiritualidad que identificase las necesidades de los pacientes de paliativos. Sin embargo, muchos de estos instrumentos presentan propiedades de validez y fiabilidad cuestionables. Algunos expertos se han ocupado de evaluar su calidad revisando propiedades psicométricas, consistencia

---

<sup>70</sup> Gordon W. Allport y J. Michael Ross. "Personal religious orientation and prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5, n.º 4 (1967): 432-443.

<sup>71</sup> Kenneth I. Pargament, 2002.

<sup>72</sup> Michael King, 2014.

<sup>73</sup> Por ejemplo, Harvey Max Chochinov y Beverly J. Cann (2005) han llegado a contabilizar 92 definiciones diferentes. "Interventions to enhance the spiritual aspects of dying". *Journal of Palliative Medicine* 8, Suppl. 1 (2005): 103-15.

<sup>74</sup> Laura Galiana, Amparo Oliver, y Pilar Barreto. "Recursos en evaluación y acompañamiento espiritual. Revisión de medidas y presentación del cuestionario GES". En *Espiritualidad en clínica, una propuesta de evaluación y acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*, editado por Enric Benito, Javier Barbero, y Mónica Dones, 131-145. Madrid: Sociedad Española de Cuidados Paliativos, 2014.

en la formulación de ítems, experiencias espirituales inclusivas o el uso de variables de confusión con el bienestar que pueden llevar a resultados tautológicos<sup>75</sup>.

Esta variabilidad de instrumentos bien puede entenderse como una fase de exploración en un tema desafiante en su complejidad y relativamente recién llegado a estos lenguajes y contextos. En este sentido, y también por la amplitud del enfoque sobre la detección de la espiritualidad, resulta interesante la propuesta de King y Koenig (2009)<sup>76</sup>. Estos autores entienden que el contenido de la espiritualidad puede llegar a ser inabarcable pero sus formas son más limitadas, por lo que creen posible la conceptualización de la espiritualidad desde un paradigma científico. Si el campo de la salud ha compartido la miopía de las ciencias sociales midiendo mayormente a través de variables religiosas reducidas a creencias y prácticas relacionadas con un modelo religioso tradicional, estos autores amplían la conceptualización de la espiritualidad abarcando cuatro componentes: creencias, prácticas, conciencia y experiencia. Esta organización no pretende seguir un orden acumulativo ni de jerarquía de valores, sino ayudar a aumentar el conocimiento de la relación con lo espiritual/religioso. Por ejemplo, alguien puede haberse sentido movido en relación a un dominio espiritual en ausencia de una creencia o práctica específica, o puede seguir una práctica espiritual o religiosa por convención o tradición. Este modelo permite recoger experiencias tanto comunitarias como individuales, religiosas como espirituales o no religiosas, subjetivas como objetivas, siendo inclusivo de una espiritualidad más allá de las formas tradicionales de contextos, grupos y organización.

Aunque asistimos a un auge exponencial de este campo de investigación, con gran cantidad de datos generados, las encuestas de salud poblacionales siguen sin incluir la espiritualidad y la religión en sus cuestionarios epidemiológicos. Esta es una carencia que observamos a nivel global, incluso en Estados Unidos, país con mayor número de publicaciones científicas en la materia, donde se ha realizado el estudio en

---

<sup>75</sup> Eltica de Jager Meezenbroek, Bert Garssen, Machteld van den Berg, Dirk van Dierendonck, Adriaan Visser, y Schaufeli Wilmar B. "Measuring Spirituality as a Universal Human Experience: A Review of Spirituality Questionnaires". *Journal of Religion and Health* 51, n.º 2 (2012): 336-54.

<sup>76</sup> Michael B. King y Harold G. Koenig. "Conceptualising spirituality for medical research and health service provision". *BMC Health Serv Res.* 9, n.º 1 (2009).

población general de mayor dimensión<sup>77</sup>, y en el que la espiritualidad ha sido reconocida en el currículo de la formación sanitaria, con al menos un 90% de las universidades de medicina ofertando cursos o contenidos en la materia<sup>78</sup>.

### 3.2. ESPIRITUALIDAD EN LA ASISTENCIA SANITARIA

El ámbito asistencial es un espacio especialmente privilegiado en cuanto allí convergen y se concretan ciencia y espiritualidad. Entre religión y salud existe una relación tan larga como injustamente olvidada. Los primeros hospitales y asilos en occidente fueron construidos y gestionados por órdenes religiosas, estando también a su cargo la formación médica durante varios siglos. En un corto periodo histórico, sin embargo, la reducción materialista de la biomedicina la ha relegado a un olvido y a un dualismo imposible. Pero, como dice el escritor argentino de aforismos José Narosky, «el médico que no entiende de almas, tampoco entenderá de cuerpos».

El encuentro contemporáneo entre la salud y la espiritualidad parece especialmente bien avenido por la confluencia acontecida desde sus particulares desarrollos. Por un lado, encontramos una medicina crecientemente biologicista, focalizada en el tratamiento de las entidades materiales como son los cuerpos, y que, a pesar de sus extraordinarios avances, comienza a percibir las limitaciones y dificultades de haberse olvidado de la mente y, sobre todo, del alma. La primacía de la enfermedad frente a la persona enferma, o del tratamiento al trato, han sepultado una dimensión antropológica básica que se hace especialmente visible en momentos de vulnerabilidad y fragilidad tales como los que se

---

<sup>77</sup> El estudio Landmark Spirituality Survey realizado desde la School of Public Health (University of Michigan) de 2013 a 2016 es un estudio cuantitativo sobre una muestra de 3000 personas cuyo objetivo es el de estudiar los efectos de la espiritualidad en la salud mental y física de las personas. Actualmente la University of Miami está realizando (2019-2022) su seguimiento longitudinal a cinco años. <https://www.templeton.org/es/grant/landmark-spirituality-and-health-survey> y <https://www.templeton.org/es/grant/landmark-spirituality-and-health-survey-follow-up-prediction-to-mortality-mental-and-physical-health-outcomes>

<sup>78</sup> Harold G. Koenig, Elisabeth G. Hooten, Erin Lindsay-Calkins, y Keith G. Meador. "Spirituality in Medical School Curricula: Findings from a National Survey". *Int J Psychiatry Med* 40 (2010): 391-398.

presentan durante los procesos de dolor y enfermedad. Por otra parte, identificamos una evolución en el campo de las relaciones con lo sagrado que venimos denominando «nueva espiritualidad» y que está reequilibrando la balanza entre los intereses trascendentales por la salvación y los immanentes, como el bienestar físico, mental, social y espiritual. La espiritualidad holística contemporánea presenta una mayor preocupación por el cuidado terapéutico integral a la vez que visibiliza las limitaciones del modelo biomédico.

La convergencia de estos dos procesos ha ido creando cada vez mayor espacio para un campo asistencial paralelo que comprende una extensa diversidad de terapias procedentes de diferentes sistemas de creencias en salud (mágico-religioso, holístico-homeopático) como son medicinas o terapias tradicionales (curanderos/as), importadas (orientalistas, indígenas) o de nueva creación (Nueva Era). Agrupadas bajo las etiquetas de medicinas alternativas y complementarias o medicinas tradicionales y complementarias<sup>79</sup>, las une su posición subordinada al modelo médico hegemónico que ocupa la biomedicina desde el siglo XX<sup>80</sup>. Una hegemonía que ha contribuido a oscurecer la influencia de la Nueva Era y de las espiritualidades no convencionales.

Este espacio ha recibido diversas denominaciones como el mencionado anteriormente de *holistic milieu*<sup>81</sup> o, más cerca de nuestro contexto cultural, lo que Prat et al. (2012)<sup>82</sup> han llamado «espiritualidades terapéuticas». Según Prat, esta transferencia hacia nuevas creencias espirituales y de salud se ha producido tras el vacío producido por una triple pérdida de credibilidad: en el cristianismo con la muerte de Dios; en el progreso médico por las consecuencias no deseadas que produce; y en la razón por los monstruos que ha llegado a crear.

---

<sup>79</sup> Organización Mundial de la Salud. *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud, 2013.

<sup>80</sup> Eduardo Menéndez. “El modelo médico y la salud de los trabajadores”. En *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de salud*, editado por Franco Basaglia, et al. México: Editorial Nueva Imagen, 1978.

<sup>81</sup> Paul Heelas y Linda Woodhead, 2005.

<sup>82</sup> Montse Anguera, Felip R. Caudet, Dominika Dittwald, José Reche, Inés Tomas, y Iolanda Vivancos. *Els nous imaginaris culturals: Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Coordinado por Joan Prat. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2012.

Los datos disponibles para España muestran que un 95,4% de la población conoce alguna terapia natural, un 23,6% la ha utilizado alguna vez, así como lo han hecho el 41% de pacientes con esclerosis múltiple<sup>83</sup>. Por otra parte, diversos estudios antropológicos cualitativos sobre personas diagnosticadas de trastorno del comportamiento alimentario (TCA) encontraron que las pacientes con más larga trayectoria en los servicios sanitarios biomédicos estaban desencantadas y desesperanzadas, y habían ampliado su itinerario terapéutico en búsqueda de abordajes que cuidaran también de sus almas, a través de grupos de ayuda mutua, el yoga o la meditación<sup>84</sup>. Estudios tanto nacionales como internacionales nos revelan que los perfiles de personas usuarias de estas espiritualidades terapéuticas en nuestro país son mayormente mujeres, jóvenes y de mediana edad, de clase media y alta, de ciudades y con alto nivel educativo, unos perfiles que coinciden con las personas practicantes de nuevas espiritualidades<sup>85</sup>.

En España, su creciente presencia genera reacciones desde algunos sectores de la hegemonía biomédica que persiguen su ejercicio, incluido el de medicinas tradicionales milenarias como la china o la ayurveda<sup>86</sup>. Lejos de que esta oposición represente una tendencia homogénea, la Organización Mundial de la Salud reconoce la contribución de las medicinas tradicionales y su creciente popularidad en sociedades occidentales, y busca promover su regulación e integración en los servicios de salud de forma segura y eficaz.

Dejando a un lado la procedencia transcultural de sus conocimientos y las técnicas empleadas por estas terapias, uno de los grandes atractivos

---

<sup>83</sup> Ministerio de Sanidad, Política social e Igualdad. “Análisis de situación de las terapias naturales”, 2011. Consultado en octubre de 2021. <https://www.sanidad.gob.es/novedades/docs/analisisSituacionTNatu.pdf>; Organización Mundial de la Salud. *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud, 2013.

<sup>84</sup> Mariola Bernal. “Cuerpo, comida y migraciones: un análisis transcultural de los (mal)estares alimentarios”. *Tesis doctoral en Antropología de la Medicina*, Universidad Rovira i Virgili, 2010; Mabel Gracia, Josep M.ª Comelles, Mariola Bernal, Montserrat García, Lina Casado, Susana Isoletta, Julia Ledo, y Eva Zafra. *No comerás. Narrativas sobre comida, cuerpo y género en el nuevo milenio*. Barcelona: Icaria, 2007.

<sup>85</sup> Joan Prat et al., 2012; Mónica Cornejo, 2016.

<sup>86</sup> Observatorio Organización Médica Colegial de España contra las pseudociencias, pseudoterapias, intrusismo y sectas sanitarias. Consejo General de Colegios Oficiales de Médicos. Consultado en octubre 2021. <https://www.cgcom.es>.

de los «espacios terapéutico-espirituales»<sup>87</sup> es su recuperación de elementos de sociabilidad que han dejado de ofrecer tanto las iglesias como los profesionales sanitarios: la mirada, la escucha, el tacto. Estos elementos están siendo reclamados entre cada vez más sectores de los servicios asistenciales biomédicos como parte del proceso de recuperación del alma en la práctica clínica donde se busca acompañar a través de la empatía y la compasión.

El trabajo liderado por Christina Puchalski<sup>88</sup> demuestra que los «cuidados espirituales» son un componente fundamental de unos cuidados compasivos de calidad. Tres conferencias internacionales tuvieron lugar con el objetivo de crear consenso en torno a una definición transcultural de espiritualidad y de elaborar un conjunto de estándares y estrategias que puedan guiar en su integración en todo el continuo de servicios sanitarios. Grupos de trabajo interprofesionales e intersectoriales —sanitario, investigación y político— consensuaron una definición lo suficientemente amplia e inclusiva en su propósito de servir a los profesionales para identificar todo aquello que tenga un sentido profundo para el paciente, ya sea de naturaleza existencial, religiosa, personal o secular: «La espiritualidad es un aspecto dinámico e intrínseco de la humanidad a través del cual las personas buscamos sentido último, propósito y trascendencia, y experimentamos relación con nosotras mismas, con la familia, los otros, la comunidad, la sociedad, la naturaleza y lo significativo o sagrado. La espiritualidad es expresada a través de creencias, valores, tradiciones y prácticas»<sup>89</sup>. De estas conferencias se han derivado recomendaciones y acciones para diferentes áreas como son la investigación, la práctica clínica, la educación en ciencias de la salud, la política, la comunicación y la participación comunitaria.

España estuvo representada en estos encuentros por el médico oncólogo y paliativista Enric Benito, veterano de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos (SECPAL). Esta entidad ha desarrollado en nuestro país un excelente trabajo por la inclusión de la espiritualidad en la salud creando un Grupo en Espiritualidad y Salud (GES) que genera publicaciones,

---

<sup>87</sup> Joan Prat et al., 2012.

<sup>88</sup> Christina M. Puchalski, Robert Vitillo, Sharon K. Hull, y Nancy Reller. "Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus". *Journal of Palliative Medicine* 17, n.º 6 (2014): 642-56.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 646.

investigaciones y formaciones<sup>90</sup>. Ciertamente la práctica asistencial al final de la vida ha sido la más concienciada con la relevancia del alma, sobre todo desde que en 1980 Saunders, enfermera y médica británica, fundara el movimiento Hospice sentando la bases para lo que llamamos el modelo biopsicosocial y espiritual en salud. Pero si también Puchalski comenzó su trabajo en el campo de los cuidados paliativos, la tarea ahora es la de integrar la espiritualidad en todas las áreas de la salud.

### 3.3. PROFESIONALES DE LA ATENCIÓN ESPIRITUAL

La formación en espiritualidad del personal sanitario se revela como una de las acciones necesarias para poder proveer unos cuidados integrales. Pero esta formación exige una reconfiguración de la educación profesional que tome un giro ontológico y pedagógico. Esto es, pasar de un modelo tradicional basado en teorizar sobre la espiritualidad y dirigido por el/la profesor/a, a un nuevo modelo dinámico y creativo dirigido por el/la estudiante. Se trata de crear un espacio donde se indague en el autoconocimiento través de una inmersión en el ser interno y donde la educación se convierta en un proceso de llegar a ser. Para abordar la complejidad de la espiritualidad, esta formación necesita apoyarse y reforzarse a través de la autoconciencia, la reflexividad, la empatía, la compasión y el imprescindible modelo de roles del profesorado<sup>91</sup>.

En España, aunque los estudios oficiales de grado en ciencias sanitarias no han incluido esta dimensión en el currículo académico, cada vez aparecen más cursos específicos con estos contenidos ofertados desde universidades, fundaciones u organismos de salud pública. Aunque son aún escasos y están dirigidos en su mayoría a los cuidados paliativos, existen propuestas como el curso Promoción de la Salud Espiritual: de la evidencia científica a la práctica clínica impartido desde la Escuela Andaluza de Salud Pública. Hasta ahora es la única formación periódica

---

<sup>90</sup> Enric Benito, Javier Barbero, y Mónica Dones, eds. *Espiritualidad en clínica, una propuesta de evaluación y acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Monografías SECPAL*, N.º 6. Madrid: Sociedad Española de Cuidados Paliativos, 2014.

<sup>91</sup> Jacqueline Whelan. "Teaching and learning about spirituality in healthcare practice settings". En *Spirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*, editado por Fiona Timmins y Silvia Caldeira, 165-192. Springer, 2019.

de carácter anual dirigida a personal sanitario que tiene como objetivo, desde un enfoque transconfesional y transversal en salud, contribuir al cuidado espiritual tanto del personal como de los pacientes. Este curso está sirviendo como termómetro para testar un interés y unas necesidades crecientes entre los trabajadores de la salud que se han intensificado tras la pandemia. Las consecuencias de esta crisis sanitaria parecen estar llevando a una mayor concienciación sobre otra gran pandemia, la de la ausencia de cuidados espirituales en el sector sanitario, que ha generado recientes intervenciones desde consejerías de salud como el caso de Andalucía<sup>92</sup>. Muchas de estas intervenciones utilizan herramientas basadas en *mindfulness*, una práctica secularizada y con gran éxito en los ámbitos sanitarios biomédicos por su compatibilidad con la institución científica, que se apoya en la cantidad y la calidad de su investigación<sup>93</sup>.

En esta tendencia global de la consideración de la espiritualidad como estándar de buenas prácticas en salud, se están siguiendo dos caminos que son complementarios. Por un lado, la formación en espiritualidad del personal sanitario, a los que nos podemos referir como generalistas del cuidado espiritual. Por otro lado, estarían los profesionales especialistas específicamente cualificados y que pueden tanto apoyar al equipo en la identificación y abordaje, como atender adecuadamente casos complejos. La asistencia al alma requiere del establecimiento de una relación íntima pero no intimidatoria con el paciente, como apunta la filósofa Begoña Román (2013)<sup>94</sup>, algo que necesita de tiempo y conocimientos específicos de los que pueden no disponer otros profesionales.

En España, la atención espiritual se ofrece a través de las figuras del capellán y del agente de pastoral que, para comenzar, se muestran insuficientes para cubrir la demanda existente<sup>95</sup>. Además, ocurre que, si

---

<sup>92</sup> El País. “Los sanitarios se anticipan al deterioro de su salud mental por la covid” 12 abril 2021. Consultado 1 octubre de 2021. <http://www.elpais.com>

<sup>93</sup> Maria Nita. “‘Spirituality’ in Health Studies: Competing Spiritualities and the Elevated Status of Mindfulness”. *Journal of Religion and Health* 58, n.º 5 (2019): 1605-18.

<sup>94</sup> Begoña Román. “Para la humanización de la atención sanitaria: los cuidados paliativos como modelo”. *Med Paliat.* 20, n.º 1 (2013): 19-25.

<sup>95</sup> Dato extraído de una entrevista cualitativa realizada en 2019 a un agente de pastoral dedicado exclusivamente a la atención espiritual de los pacientes ingresados en un hospital de la orden de San Juan de Dios de una capital andaluza.



bien los capellanes prestan sus servicios en instituciones laicas como hospitales, y la formación de los agentes de pastoral acoge un sentido amplio de espiritualidad, su condición de miembros del clero suscita en muchos casos el rechazo entre personas de creencias espirituales no cristianas, agnósticas o ateas. Como hemos visto a lo largo de este artículo, las transformaciones en los usos y vivencias de la espiritualidad en un mundo crecientemente globalizado y transcultural, convierten en un reto cada vez mayor atender de forma equilibrada las necesidades espirituales de personas con creencias religiosas o espirituales tan diversas. Para cubrir esta demanda ha surgido la figura profesionalizada del cuidador/a espiritual laico, o capellán humanista/no religioso en terminología de Swift (2019)<sup>96</sup>, que ofrece un apoyo espiritual más determinado individualmente. Esta figura la encontramos cada vez más presente en la asistencia sanitaria de sociedades occidentales, existiendo en España solo algún caso excepcional<sup>97</sup>.

En cualquier caso, la inclusión de profesionales de atención espiritual como parte de los equipos de asistencia sanitaria públicos sigue siendo objeto de debate. La European Network of Health Care Chaplaincy lleva dos décadas realizando tareas de sensibilización sobre la necesidad de garantizar el derecho de los pacientes a recibir cuidados espirituales adecuados por parte de agentes cualificados<sup>98</sup>. No obstante, las posiciones y situaciones son diversas en los países de la Unión. En España por ejemplo, Estado aconfesional, una reciente sentencia ha rechazado la petición de los capellanes que prestan su servicio en hospitales de Galicia a ser considerados personal laboral del Servizo Galego de Saúde<sup>99</sup> por considerar que su actividad «nada tiene que ver con la salud». Este caso refleja el grado de concienciación sobre la relevancia de la dimensión espiritual en la salud, en una sociedad con crecientes tasas de personas

---

<sup>96</sup> Chris Swift. "The Role of the Healthcare Chaplain: A Summary of the Contribution of Healthcare Chaplains to Modern Healthcare Practice". En *Spirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*, editado por Fiona Timmins y Silvia Caldeira, 151-164. Springer, 2019.

<sup>97</sup> La Fundación Sanitaria Mollet en Barcelona cuenta con una profesional responsable de atención espiritual laica tanto a pacientes como a profesionales.

<sup>98</sup> Stavros Kofinas. "Spiritual health care and the European Union". *Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy* 8, n.º 2 (2005): 40-3.

<sup>99</sup> El Plural. "Varapalo de la justicia a los curas de hospital que aspiraban a ser personal del Servicio Galego de Saúde" 9 junio 2021. Consultado 1 octubre de 2021. <http://www.elplural.com>

con enfermedades crónicas a la vez que espiritualmente globalizada y diversa.

#### 4. CONCLUSIONES

En este recorrido por la evolución de los usos y definiciones de espiritualidad nos encontramos con un término que, si bien comenzaba a independizarse de la esfera religiosa tiempo antes, es durante los años setenta del pasado siglo cuando transita por un marcado punto de inflexión. El movimiento conocido como Nueva Era y las transformaciones socioculturales que lo envuelven, visibilizan una explosión de nuevas creencias y prácticas que llevan a la espiritualidad a ser considerada categoría analítica propia para las ciencias sociales.

La velocidad de los cambios acontecidos en la esfera del sentido y en los significados de espiritualidad ha visibilizado las dificultades de adaptación de unas teorías y metodologías científicas apegadas a esquemas religiosos tradicionales y miopes a nuevas realidades. Transcurridos cincuenta años, la mirada y los instrumentos de abordaje continúan mostrándose insuficientes, aunque también con algunos avances. La extensión de los límites conceptuales de espiritualidad ha dado lugar a definiciones más flexibles y también de enorme pluralidad. Esto presenta ciertamente un desafío para quienes buscan establecer una definición conceptual que permita análisis académicos productivos así como mediciones y comparaciones, especialmente en el ámbito de la investigación en los efectos de la espiritualidad en la salud. Pero quizá el fin no sea tanto el consenso en torno al establecimiento de una definición, sino su flexibilidad y posibilidad de adaptación según objetos y objetivos de estudio. Como sugiere Cornejo (2016), encontrar un equilibrio entre la necesidad de apertura y pluralismo de definiciones mientras se mantienen referencias mínimas para poder establecer comparaciones interculturales.

Las relaciones entre los conceptos de espiritualidad y religión se muestran a día de hoy porosas señalando la ineficacia de ser tratados como categorías estables. La independencia entre ambos se puede contar en grados a partir de unas formas de relación que son variadas y no determinadas. Quizá más que definir sus límites conceptuales, el valor de este recorrido se encuentre en reconocer la capacidad de la espiritualidad para

reposicionar lo religioso y lo secular comprendiendo las configuraciones de poder y de saberes en los cuales se articula<sup>100</sup>.

Además de sus aportaciones en lo conceptual y metodológico por fines de investigación, en el campo de la salud la categoría de espiritualidad ha tenido repercusiones particulares. La recuperación de una visión holística en la asistencia sanitaria que garantice cuidados espirituales, proponiendo incluso la inserción de profesionales especialistas, parece un proceso imparabable aunque no exento de resistencias. Oposiciones que también se dan en el creciente uso de terapias no biomédicas del que disponemos de muy pocos datos en España.

Todo apunta a que el camino a seguir pasa por continuar ampliando y desprejuiciando la mirada teórica así como afinando los instrumentos metodológicos para identificar todas las formas en que se presenta la espiritualidad en el presente marco de secularización y de diversidad de creencias. En una etapa de la investigación que se puede definir aún como exploratoria, se hacen especialmente necesarios los estudios en contextos locales y los abordajes cualitativos que permitan recoger información de una forma más profunda y articulada en sus contextos. Así podremos comprender mejor sus usos y construir instrumentos de medición más adecuados, para los casos en que lo cuantificable sea necesario.

## REFERENCIAS

- Allport, Gordon W., y Michael J. Ross. "Personal religious orientation and prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5, n.º 4 (1967): 432-443. <https://doi.apa.org/doi/10.1037/h0021212>
- Almendro, Manuel. *Psicología y psicoterapia transpersonal*. Barcelona: Kairos, 1994.
- Anguera, Montse, Felip R. Caudet, Dominika Dittwald, José Reche, Inés Tomas, y Iolanda Vivancos. *Els nous imaginaris culturals: Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Coordinado por Joan Prat. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2012.
- Arriaga, Germán. "Reflexiones en torno al capital espiritual en la sociología de las religiones". *Sociedad y religión: sociología, antropología e historia de la religión en el cono sur XXVII*, n.º 48 (2017): 69-96.

<sup>100</sup> Giumbelli y Toniol, 2020.

- Benito, Enric, Javier Barbero, y Mónica Dones, eds. "Espiritualidad en clínica, una propuesta de evaluación y acompañamiento espiritual en cuidados paliativos". *Monografías SECPAL*, n.º 6 (2014). Madrid: Sociedad Española de Cuidados Paliativos. <http://www.secpal.com//Documentos/Blog/Monografia%20secpal.pdf>.
- Berger, Peter, y Thomas Luckman. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.
- Bernal, Mariola. "Cuerpo, comida y migraciones: un análisis transcultural de los (mal)estares alimentarios". Tesis doctoral en Antropología de la Medicina, Universidad Rovira i Virgili, 2010.
- Besecke, Kelly. "Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource". *Sociology of Religion* 62, n.º 3 (2001): 365-381. <https://doi.org/10.2307/3712355>
- Bingbing, Wu. "Secularism and secularization in the Arab World". *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)* 1, n.º 1 (2007): 55-65. <https://doi.org/10.1080/19370679.2007.12023103>
- Carozzi, M. Julia. "La autonomía como religión: la Nueva Era". *Alteridades* 9, n.º 18 (1999): 19-38.
- Carozzi, M. Julia. *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo Significados en el Discurso y la Interacción*. Buenos Aires: EDUCA, 2000.
- Ciardello, Micaela. (2018). "Religión, religiosidad y espiritualidad: Problematizando las (complejas) relaciones entre teoría sociológica y teoría social". *X Jornadas de Sociología de la UNLP*, 5 al 7 de diciembre de 2018, Ensenada, La Plata. En [Actas]. Ensenada Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.11429/ev.11429.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11429/ev.11429.pdf)
- Casanova, José. "Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial". *Relaciones Internacionales UAM-AEDRI*, 7 (2008): 1-20.
- Chochinov, Harvey Max, y Beverly J. Cann. "Interventions to enhance the spiritual aspects of dying". *Journal of Palliative Medicine* 8, n.º 1 (2005): 103-15. <https://doi.org/10.1089/jpm.2005.8.s-103>
- Cornejo Valle, Mónica, y Maribel Blázquez Rodríguez. "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico". *Antropología Experimental* 13, n.º 2 (2013): 11-30.

- Cornejo Valle, Mónica. "Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias postcatólicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología* 70, n.º 2 (2012): 327-346. <https://doi.org/10.3989/ris.2010.09.08>
- Davie, Grace. "Believing without belonging. A framework for religious transmission". *Researches sociologiques*, 3 (1997): 17-37.
- Jager Meezenbroek, Eltica de, Bert Garssen, Machteld van den Berg, Dirk van Dierendonck, Adriaan Visser, Wilmar B Schaufeli. "Measuring Spirituality as a Universal Human Experience: A Review of Spirituality Questionnaires". *Journal of Religion and Health* 51, n.º 2 (2012): 336-54. <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9376-1>
- El País. "Los sanitarios se anticipan al deterioro de su salud mental por la covid". 12 abril 2021. Consultado 1 octubre de 2021. <http://www.elpais.com>
- El Plural. "Varapalo de la justicia a los curas de hospital que aspiraban a ser personal del Servicio Galego de Saúde". 9 junio 2021. Consultado 1 octubre de 2021. <http://www.elplural.com>
- Ellwodd, Robert S. *Alternative altars: Unconventional and alternative spirituality in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Frigerio, Alejandro. "La ¿'nueva'? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido". *Ciencias Sociales y Religión* 18, n.º 24 (2016): 209-231. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.67123>
- Frigerio, Alejandro. "Encontrando la religión por fuera de las 'religiones': Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las 'iglesias' y el 'individuo'". *Religião & Sociedade* 40, n.º 3 (2020): 21-47. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap01>
- Fuentes, Leonides del C. "La religiosidad y la espiritualidad ¿Son conceptos teóricos independientes?". *Revista de Psicología* 14, n.º 28 (2008): 109-19.
- Galiana Laura, Amparo Oliver y Pilar Barreto. "Recursos en evaluación y acompañamiento espiritual. Revisión de medidas y presentación del cuestionario GES". En *Espiritualidad en clínica, una propuesta de evaluación y acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*, editado por Enric Benito, Javier Barbero, y Mónica Dones, 131-145. Madrid: Sociedad Española de Cuidados Paliativos, 2014.
- Galiana, Laura, Noemí Sansó, Enric Benito, y Amparo Oliver. "Cuestionarios de atención espiritual en cuidados paliativos: revisión de la evidencia para su aplicación clínica". *Psicooncología* 13, n.º 2-3 (2016).

- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System". En *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- George, Linda K., Christopher G. Ellison, y David B. Larson. "Explaining the relationships between religious involvement and health". *Psychological Inquiry* 13 (2002): 190-200. [https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1303\\_04](https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1303_04)
- Giddens, Anthony. *Sociología*. 2.<sup>a</sup> ed. Alianza Editorial, 1995.
- Giumbelli, Emerson, y Rodrigo Toniol. "Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas ciências sociais". *Religião & Sociedade* 40, n.º 3 (2020): 11-19. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3editorial>
- Gracia, Agustina. "Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción". *Religião & Sociedade* 40, n.º 3 (2020): 73-94. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap03>
- Gracia, Mabel, Josep M. Comelles, Mariola Bernal, Montserrat García, Lina Casado, Susana Isoletta, Julia Ledo, y Eva Zafra. *No comerás. Narrativas sobre comida, cuerpo y género en el nuevo milenio*. Barcelona: Icaria Editorial, 2007.
- Hanegraaff, Wouter. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- Harper, Charles L., y Bryan F. Le Beau. "The Social Adaptation of Marginal Religious Movements in America". *Sociology of Religion* 54, n.º 2 (1993): 171-192. <https://doi.org/10.2307/3712138>
- Harvey, Graham. *What do Pagans believe?* London: Granta, 2007.
- Heelas, Paul, y Linda Woodhead. *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Heelas, Paul. *Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism*. London: Blackwell, 2008. <https://doi.org/10.1002/9781444301106>
- Heelas, Paul. *The new age movement*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Hervieu-Leger, Danièle. "Individualism, the validation of faith and the social nature of religion in modernity". En *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, editado por Fenn R. K. Oxford: Blackwell, 2003.
- Houtman, Dick, y Stef Aupers. "The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000". *Journal for the scientific study of Religion* 46, n.º 3 (2007): 305-320. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00360.x>

- Hunter, Jack. "Engaging the anomalous: reflections from the anthropology of the paranormal". *European Journal of Psychotherapy & Counselling* 18, n.º 2 (2016): 170-178. <https://doi.org/10.1080/13642537.2016.1170063>
- Jones, Angela, Daniel Cohen, Brick Johnstone, Yoon Dong Pil, Laura H. Schopp, Guy McCormack, y James Campbell. "Relationships Between Negative Spiritual Beliefs and Health Outcomes for Individuals with Heterogeneous Medical Conditions". *Journal of Spirituality in Mental Health* 17, n.º 2 (2015): 135-52. <https://doi.org/10.1080/19349637.2015.1023679>
- King, Michael. "El desafío de las investigaciones sobre la religión y la espiritualidad". En *Espiritualidad y salud integral*, dirigido por M. I. Rodríguez Fernández, 189-204. Burgos - Ávila: Monte Carmelo - CITEs-Universidad de la Mística, 2014.
- King, Michael, Louise Marston, Sally McManus, Terry Brugha, Howard Meltzer, Paul Bebbington. "Religion, spirituality and mental health: results from a national study of English households". *British Journal of Psychiatry* 202, n.º 1 (2013): 68-73. <https://doi.org/10.1192/bjp.bp.112.112003>
- King, Michael y Harold G. Koenig. "Conceptualising spirituality for medical research and health service provision". *BMC Health Serv Res.* 9, n.º 1 (2009). <https://doi.org/10.1186/1472-6963-9-116>
- Koenig, Harold G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications". *ISRN Psychiatry* (2012): 1-33. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Koenig, Harold G., Elisabeth G. Hooten, Erin Lindsay-Calkins, y Keith G. Meador. "Spirituality in Medical School Curricula: Findings from a National Survey". *International Journal of Psychiatry in Medicine* 40, n.º 4 (2010): 391-398. <https://doi.org/10.2190%2FPM.40.4.c>
- Kofinas, Stavros. "Spiritual health care and the European Union". *Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy* 8, n.º 2 (2005): 40-3. <https://doi.org/10.1558/hsc.v8.i2.40>
- Luckmann, Thomas. *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Nueva York: Macmillan, 1967.
- Manrique, Carlos A. "Hacia una antropología espiritual aplicada". *Revista Virtual de Investigación en Historia, Arte y Humanidades* 1, n.º 2 (2011).
- Meintel, Deirdre, Véronique Béguet, y Jean-Guy A. Goulet, eds. *Extraordinary experiences in modern contexts*. Université de Montréal: Kosmos, 2020.

- Menéndez, E. “El modelo médico y la salud de los trabajadores”. En *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de salud*, compilado por Franco Basaglia. México: Editorial Nueva Imagen, 1978.
- Ministerio de Sanidad, Política social e Igualdad. “Análisis de situación de las terapias naturales”, 2011. Consultado en octubre de 2021. <https://www.sanidad.gob.es/novedades/docs/analisisSituacionTNatu.pdf>
- Nita, Maria. “‘Spirituality’ in Health Studies: Competing Spiritualities and the Elevated Status of Mindfulness”. *Journal of Religion and Health* 58, n.º 5 (2019): 1605-18. <https://doi.org/10.1558/hssc.v8.i2.40>
- Observatorio de la Organización Médica Colegial contra las pseudociencias, pseudoterapias, intrusismo y sectas sanitarias. Consejo General de Colegios Oficiales de Médicos. Consultado junio 2021. <https://www.cgcom.es>
- Observatorio del Pluralismo Religioso. “Evolución de la creencia religiosa en España desde el año 2000”. Banco de datos. Consultado en octubre 2021. <https://www.observatorioreligion.es/>
- Organización Mundial de la Salud. *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud, 2013.
- Pargament, Kenneth I. “The bitter and the sweet. An evaluation of the costs and benefits of religiousness”. *Psychological Inquiry* 13, n.º 3 (2002): 168-181. [https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1303\\_02](https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1303_02)
- Patuel, Jaume. “La psicología transpersonal”. Diari Digital de Mataró. Consultado octubre 2021. <http://www.caritasmataro.org>
- Puchalski, Christina M., Robert Vitillo, Sharon K. Hull, y Nancy Reller. “Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus”. *Journal of Palliative Medicine* 17, n.º 6 (2014): 642-56. <https://doi.org/10.1089/jpm.2014.9427>
- Román, Begoña. “Para la humanización de la atención sanitaria: los cuidados paliativos como modelo”. *Medicina Paliativa* 20, n.º 1 (2013): 19-25. <https://doi.org/10.1016/j.medipa.2012.10.002>
- Sánchez Nogales, José Luis. “Nuevos movimientos religiosos alternativos: entre anhelo y patología”. *Estudios Eclesiásticos* 69, n.º 268 (1994): 41-61. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/14988>
- Simkin, Hugo, y Martin Etchevers. “Religiosidad, espiritualidad y salud mental en el marco del Modelo de los Cinco Factores de la Personalidad”. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina* 60, n.º 4 (2014): 265-275.
- Sutcliffe, Steven, y Marion Bowman, orgs. *Beyond new age: exploring alternative spirituality*. Edimburg: Edimburg University Press, 2000.



- Swatos, William H. Jr., y Giordan Giuseppe. "The spiritual 'turn' in religion as process and outcome". En *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, editado por Giuseppe Giordan, y William H. Swatos, Jr., XI-XV. Springer Netherlands, 2012. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-1819-7>
- Swift, Chris. "The Role of the Healthcare Chaplain: A Summary of the Contribution of Healthcare Chaplains to Modern Healthcare Practice". En *Spirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*, editado por Fiona Timmins, y Silvia Caldeira, 151-164. Springer, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-04420-6>
- Tarrés, Sol, Óscar Salguero, Estefanía Fernández, Clara Macías, y Verónica Suárez. *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Dirigido por Rafael Briones. Barcelona: Icaria Editorial, 2010.
- Templeton Foundation. *Landmark spirituality Survey*. <https://www.templeton.org/es/grant/landmark-spirituality-and-health-survey> y <https://www.templeton.org/es/grant/landmark-spirituality-and-health-survey-follow-up-prediction-to-mortality-mental-and-physical-health-outcomes>.
- Troeltsch, Ernest. *The social teaching of the Christian Churches*. London: Allen and Unwin, 1931.
- Unruh, Anita. M., Joan Versnel, y Natasha Kerr. "Spirituality unplugged: a review of commonalities and contentions, and a resolution". *Canadian Journal of Occupational Therapy* 69, n.º 1 (2002): 5-19. <https://doi.org/10.1177%2F000841740206900101>
- Van der Veer, Peter. "Spirituality in modern society". *Social Research* 76, n.º 4 (2009): 109-120. <https://doi.org/10.1353/sor.2009.0020>
- Vattimo, Giani, y Pier Aldo Rovatti. *El Pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Whelan, Jacqueline. "Teaching and learning about spirituality in healthcare practice settings". En *Spirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*, editado por Fiona Timmins, y Silvia Caldeira, 165-192. Springer, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-04420-6>
- Woodhead, Linda. "Spirituality and Christianity: The Unfolding of a Tangled Relationship". En *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, editado por Giuseppe Giordan, y William H. Swatos Jr., 3-22. Springer Netherlands, 2012. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-1819-7>
- Woodhead, Linda. "Real Religion, Fuzzy Spirituality?: Taking Sides in the Sociology of Religion". En *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, editado por Stef Aupers, y Dick Houtman, 31-48. Leiden: Brill, 2010. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004184510.i-273.13>