

## **Una aproximación etnográfica a las relaciones entre espiritualidad, género y salud\***

### **An Ethnographical Approach to Relations Between Spirituality, Gender and Health**

RECIBIDO: 19.02.2019 // ACEPTADO: 24.04.2020

Miren Guilló Arakistain

*Universidad del País Vasco  
(UPV/EHU)*

#### **Resumen**

El siguiente artículo observa cómo algunas mujeres implicadas en el ambiente holístico están entendiendo y viviendo la espiritualidad. Partiendo de sus narraciones y prácticas corporales, se analizan algunos elementos que emergen en esas vivencias, prestando especial atención a los procesos de agencia, ideologías corporales, de salud y de bienestar, relaciones de género y cosmovisiones que se dan en ellas. En un contexto capitalista y atravesado por diversas desigualdades sociales, la espiritualidad de estas mujeres se constituye en un fenómeno muy complejo donde se están articulando tanto continuidades culturales como propuestas sociales críticas. Por tanto, un análisis etnográfico que da cuenta de terrenos especialmente productivos para observar la convergencia entre necesidades espirituales contemporáneas y prácticas de la salud.

**Palabras clave:** espiritualidad; ambiente holístico; salud; género; cuerpo; agencia.

#### **Abstract**

The following article attempts to investigate how some women involved in the holistic milieu are understanding and experiencing spirituality. Based on their narratives and corporeal practices, the elements that emerge in their spiritual life experiences will be analysed, paying special attention to the corporeal, health, and wellness ideologies, gender relations, and worldviews that take place in such holistic environments. The spirituality of these women constitutes a highly complex phenomenon where both cultural continuities and critical social proposals are being articulated. Therefore, this article presents an ethnographic analysis that is a particularly fruitful approach for observing the convergence between contemporary spiritual needs and health practices.

**Keywords:** spirituality; holistic milieu; health; gender; body; agency.

\* Agradezco a todas las personas que han participado en mi investigación haber compartido sus vivencias, relatos y preguntas conmigo, ayudándome a hacer más compleja mi propia mirada como investigadora. Agradezco especialmente a Mari Luz Esteban y a Laura Muelas sus comentarios a este texto.

En las últimas décadas se han ido extendiendo en nuestra sociedad iniciativas en las que convergen la salud y la espiritualidad, y se han hecho también habituales los procesos de formación en los que la dimensión espiritual está presente, dando lugar a un ámbito híbrido muy interesante desde el punto de vista cultural y con aspectos relevantes para la investigación antropológica. En este contexto surge la oportunidad de abordar temas muy sugerentes y diversos entre sí, y en mi caso, me causan especial interés los cambios que se están produciendo en relación a las lecturas y configuraciones de género. Algunas investigaciones señalan que estos procesos están siendo espacios de empoderamiento para *mujeres*<sup>1</sup>, pues en ellos se ofrecen modelos alternativos a los hegemónicos respecto al cuerpo y el género, con sistemas de organización no tan jerárquicos (Fedele y Knibbe 2013:9). No obstante, es importante analizar con cautela cómo se está desarrollando este fenómeno complejo y diverso, y observar los procesos de género, las ideologías y prácticas corporales<sup>2</sup>, y las diversas cosmovisiones que están teniendo lugar en dichos espacios. Algunas preguntas que surgen son: ¿por qué muchas mujeres se sienten atraídas por estas filosofías holísticas? ¿cómo están entendiendo estas mujeres la espiritualidad? ¿cuáles son los modelos corporales y de género que se están renegociando? ¿qué se puede decir a nivel de la agencia y el empoderamiento? ¿qué rupturas y continuidades culturales se generan?

Mi inquietud respecto a estos procesos surge a raíz de la investigación doctoral realizada, donde he llevado a cabo una etnografía corporal en la cual he analizado cómo se producen en nuestra sociedad diversas políticas y culturas menstruales que contestan la perspectiva hegemónica social y biomédica del ciclo; asimismo, he estudiado las tensiones y los procesos de agencia, y los debates feministas y las configuraciones de género que se desarrollan en dichas propuestas y contextos, tomando las prácticas corporales y las experiencias de las personas informantes como punto de partida del proceso etnográfico (Guilló 2020). El ciclo menstrual ha servido como vehículo para analizar cambios sociales más amplios, relacionados con la igualdad de género, la corporalidad, la salud, el consumo y/u otros temas de gran actualidad. La estrategia metodológica ha consistido básicamente en la realización de itinerarios corporales de personas que están participando en dichos procesos de resignificación del ciclo, y en la observación de proyectos y eventos ligados al tema de estudio; un proceso permeado por la dimensión autoetnográfica y la reflexividad de la etnógrafa<sup>3</sup>.

Un elemento fundamental de la investigación ha sido que el tema de estudio ha ido transformándose notablemente durante el proceso. De hecho, la espiritualidad fue una de las dimensiones que fue cobrando fuerza a medida que avanzaba la etnografía, en consonancia con lo que está sucediendo en general en la sociedad. Si bien al principio algunas informantes hacían alusiones al tema, no siempre lo explicitaban; pero el lugar que el ciclo ha ido tomando en el cultivo de la espiritualidad me llevó a analizarlo con más profundidad, y a reflexionar sobre el modo en que algunas mujeres están habitando el “ambiente holístico”, y sobre cómo

---

<sup>1</sup> En este artículo utilizaré la categoría *mujer* como categoría social.

<sup>2</sup> Elsa Muñiz (2014:10) entiende las prácticas corporales como un conjunto de acciones reiteradas que los individuos ejecutan sobre sí mismos y sobre los otros y a través de las cuales se adquiere una forma corporal y se producen transformaciones, es decir, se constituye la materialidad de los sujetos.

<sup>3</sup> Entre 2008 y 2019, he realizado observación participante en 34 iniciativas (talleres, encuentros, video-fóruns, exposiciones, etc.) y he entrevistado a un total a 36 personas, a algunas de ellas en varias ocasiones. Al final del proceso, se ha hecho una devolución-contraste con la mayoría de las personas entrevistadas.

entienden y viven la espiritualidad, en general. El propósito de este artículo es precisamente ahondar en el campo de la espiritualidad, focalizando la atención en las experiencias de las participantes en mi estudio, pero reflexionando también sobre las ideologías de género, corporales y sociales que subyacen en ellas.

Para ello me valdré de las narraciones de algunas informantes especialmente implicadas en dicho ámbito, sobre todo las de Elena (35)<sup>4</sup>, Andrea (34)<sup>5</sup> y Diana (38)<sup>6</sup>. Sus trayectorias nos pueden ayudar a entender lo que supone para muchas mujeres participar en esos espacios, al tiempo que mostrar cómo se cristaliza el proceso de empoderamiento en los mismos<sup>7</sup>. Las tres habían iniciado su socialización en espacios mixtos con prácticas más generales (yoga, meditación...) y, más adelante, al comenzar a trabajar su “feminidad”, sexualidad y/o ciclo menstrual, fueron implicándose en espacios solo de mujeres, como en los llamados círculos de mujeres. Por otra parte, más allá del trabajo de campo, mi propia experiencia personal en el ambiente holístico antes y durante la investigación también ha sido esencial para entender estas prácticas y cosmovisiones.

Pero antes de sumergirnos en las vivencias y narrativas obtenidas en la etnografía, en el próximo apartado haré un breve repaso de algunas teorizaciones en torno a la espiritualidad de las que se ha nutrido mi análisis.

### *Un acercamiento conceptual al análisis de la espiritualidad y el ambiente holístico*

Las culturas de la espiritualidad están orientadas a la vida subjetiva, al desarrollo personal y a las cosmovisiones holísticas, y están especialmente presentes en el ámbito de la salud, sobre todo en el campo de las medicinas alternativas (Heelas y Woodhead 2005)<sup>8</sup>. De hecho, en las últimas décadas, en las sociedades occidentales ha aumentado el uso de las medicinas alternativas y se han generalizado las prácticas de cultivo de la espiritualidad y la llamada sanación holística, propagándose, en poco tiempo, eventos y manifestaciones culturales en las que los dos campos, salud y espiritualidad, convergen. Se trata de diferentes propuestas en las que confluyen procesos relativos al desarrollo personal, autocuidado y autoconocimiento, conceptualizaciones holísticas que intentan superar dualismos como cuerpo-mente, materia-espíritu, o exterior-interior, en el marco de espacios terapéuticos-espirituales, considerados también por algunos autores como “ambiente holístico” (Heelas y Woodhead 2008, Cornejo y Blázquez 2013). Un ambiente holístico donde subyace “un renacimiento de una espiritualidad subjetiva y experimental”, y que se apoya “sobre tres críticas cruciales: la crítica al reduccionismo materialista de la biomedicina”, al trascendentalismo de las religiones de libro, y a la fuerte institucionalización de la medicina y de la religión modernas (Cornejo y Blázquez 2013:12). Así, estas propuestas parten de la crítica a la cultura occidental, la religión cristiana y el paradigma racionalista (Fedele 2008:131).

---

<sup>4</sup> Elena es profesora de yoga para mujeres.

<sup>5</sup> Andrea es terapeuta de biodanza.

<sup>6</sup> Diana es terapeuta y sanadora.

<sup>7</sup> Aunque aquí utilizaré la voz de tres informantes, de todas las personas entrevistadas para la investigación, diez se autoperceben como más espirituales.

<sup>8</sup> En contraposición, la religión estaría orientada a las estructuras sociales tradicionales y a un dios trascendental. Aunque muchos autores han empleado esta división entre religión y espiritualidad de Heelas y Woodhead (2005), otros plantean su dificultad analítica, por las continuidades existentes (Fedele y Knibbe 2013).

Desde los ochenta ha proliferado la literatura sobre los nuevos movimientos religiosos, el New Age, el esoterismo o, más recientemente, la espiritualidad (Fedele y Knibbe 2013:8), el ambiente holístico o los nuevos imaginarios culturales (Prat 2012)<sup>9</sup>. Algunos autores (Shimazono 1999; Fedele 2008; Fedele y Knibbe 2013) han preferido no utilizar el concepto New Age, por considerarlo limitado y por la distancia que los propios practicantes de la espiritualidad han tomado respecto a dicho término, debido a las “acusaciones de auto-indulgencia, narcisismo y consumismo” percibidas (Fedele y Knibbe 2013:8). Por ejemplo, Susumu Shimazono (1999), basándose en su trabajo de campo en Japón, propone el concepto de “New Spirituality Movements and Cultures”, más flexible ya que incorporaría también otros movimientos, y que más que la llegada de “una nueva era” destacaría la idea del cultivo de la espiritualidad (Fedele 2008). A su vez, la palabra “movimiento” mostraría el dinamismo del fenómeno y sus posibles connotaciones políticas. Según Shimazono (1999:125), muchas personas que participan en este ámbito pretenden cambiar el mundo, lo que no significa que se activen colectivamente mediante acciones sociales. Más bien, se trataría de una “cultura de cambio” a través de la espiritualidad (Fedele 2008:124). El concepto de cultura, además, hace referencia al consumo de productos culturales, pero es, a su vez, más neutro que el de “mercado de la espiritualidad” (Shimazono 1999:125). Sin negar el aspecto consumista de muchas áreas del fenómeno en cuestión (Heelas 2008; Illouz 2014; Riccò 2017; Cabanas e Illouz 2019), este término resulta menos estigmatizante, y además evidencia la dimensión espiritual (Fedele 2008:124).

Basándose en la conceptualización de Shimazono, Anna Fedele (2008) propone para estas culturas y movimientos una definición en la que sugiere un conjunto de atributos que de forma resumida serían: la creencia en la llegada de una nueva época en la historia de la humanidad; la crítica a la cultura occidental; una interpretación holística del mundo; la existencia de una fuerza vital identificada como “energía”; la centralidad del yo: “si tú cambias, el mundo cambia” (Heelas 1996); las prácticas espirituales dirigidas a un mayor bienestar físico, mental y emocional; la importancia atribuida a la relación con la naturaleza; la tendencia a unificar la historia de la humanidad y de las religiones en base a un único hilo conductor; “la influencia de las teorías de la causalidad y del evolucionismo”; y “la psicologización de la religión” (Hanegraaff 1996 in Fedele 2008).

Por mi parte, hago uso del concepto de espiritualidad como categoría mixta, teniendo en cuenta las ideas de diversos autores (Shimazono 1999; Heelas y Woodhead 2005; Heelas 2008; Fedele 2008; Prat 2012; Fedele y Knibbe 2013; Cornejo y Blázquez 2013; Blanes y Espirito Santo 2014; Albert 2014; Riccò 2017), pero también el sentido que le dan las informantes de la investigación. Además, he optado por referirme a la idea de “vivencias de la espiritualidad”, poniendo el foco en el modo de habitarla, prestando especial atención a las narrativas y prácticas corporales de sus protagonistas, y comprendiendo siempre dichas vivencias dentro de las configuraciones sociales, históricas y de género de cada sociedad.

A su vez, coincido con algunos de estos autores en la necesidad de una mirada compleja que no simplifique, estigmatice ni homogeneice a las personas y a las prácticas que llevan a cabo en relación al consumo. Así y todo, me parece importante tener muy presente la influencia que tienen en el ámbito de la espiritualidad determinadas ideologías en torno a la felicidad surgidas en la era del capitalismo emocional y su relación con el mercado neoliberal (Illouz 2014). Según Edgar Cabanas y Eva Illouz (2019:13), “la felicidad se considera como un conjunto de

---

<sup>9</sup> Sobre diversas teorizaciones e investigaciones en el contexto español, ver: Prat (2012) y Cornejo y Blázquez (2013).

estados psicológicos que pueden gestionarse mediante la voluntad; como el resultado de controlar nuestra fuerza interior y nuestro auténtico yo”. De esta manera, los éxitos y fracasos individuales, así como el propio desarrollo emocional se miden a través de la felicidad, convirtiéndola en un elemento fundamental en la idea que tenemos de nosotros y nosotras mismas y del mundo, incluso de lo que debe de ser un buen o una buena ciudadana (ibíd.). Sentimientos como el sufrimiento se toman como “negativos” (ibíd.:22,184), obviando la fuerza que pueden tener en estimular estados altamente reflexivos y en la voluntad de cambio social. En suma, creo necesaria una mirada crítica, abierta y receptiva de la diversidad de experiencias y matices.

### *Espiritualidad y género*

En el marco de los estudios en torno a la espiritualidad, varias autoras hacen referencia a la espiritualidad feminista (Campbell y Brennan 1990; Fedele 2008; Simonis 2012), que habría surgido en la década de los noventa “dentro del movimiento New Age” (Campbell y Brennan 1990) en relación con otros movimientos, como el feminismo cultural norteamericano, y que reconoce el carácter sagrado de la experiencia de las mujeres y las invita a transformar su vida (Fedele 2008:88-89). Fedele (2008:160-165) propone una categorización politética para evidenciar la variedad de creencias y prácticas inherentes al movimiento: creencia en un ser metaempírico denominado “Diosa”; exaltación de la vida terrenal en oposición al más allá; sacralización del cuerpo y la sexualidad; importancia de la conexión con la Madre Tierra; reivindicación de un pasado matriarcal y de una unidad de creencias con el paganismo; crítica del cristianismo por androcéntrico y excluyente; crítica al androcentrismo como causa de la situación catastrófica actual; y rechazo del concepto de religión, ya que no se necesitarían intermediarios para relacionarse con lo divino.

En mi investigación han estado presentes estas características, aun con una diversidad de matices. Sin embargo, la idea de espiritualidad feminista se ha nombrado poco, aunque sí se ha evidenciado una tensión entre espiritualidad feminista y femenina, aunque tal y como comentaré más adelante, pienso que en este momento son términos que se están reconfigurando, tanto por el auge de las iniciativas relacionadas con los llamados “saberes femeninos” o círculos de mujeres, como por la presencia actual del feminismo.

Más allá de cómo se haya conceptualizado, las usuarias de estas prácticas conciben el ámbito de la espiritualidad como un espacio de relaciones más igualitarias. Sointu y Woodhead (en Fedele y Knibbe 2013:11), explican que la espiritualidad es más atractiva para las mujeres porque se pone en valor un cuidado que tradicionalmente se ha considerado femenino, además de ayudarles a sobrellevar sus dobles y triples cargas: familia, empleo con frecuencia vinculado al cuidado y, en algunos casos, otras personas dependientes. Estas autoras, precisamente, se preguntan hasta qué punto etiquetar la espiritualidad como autoindulgente puede estar relacionado con que cuestiona el rol de cuidadora asignado a las mujeres y en que pone de manifiesto la necesidad de tiempos y cuidados propios.

Siguiendo a Fedele y Knibbe (2013:2), una característica general del ámbito de la espiritualidad sería entender la religión establecida tradicional como patriarcal, jerárquica y misógina y refutar la idea de la necesidad de una mediación externa para el contacto con lo divino, si es que lo divino pudiera considerarse un espacio aparte. Así, las personas autodenominadas como espirituales aprecian oposiciones tales

como religión-espiritualidad, establecido-flexible, autoridad-no autoridad, desigualdades de género-igualdad, jerarquía-estructuras no jerárquicas, prácticas orientadas al estatus-desarrollo personal, mediación a lo divino-no mediación, visión hostil del cuerpo y de la sexualidad-visión amable (ibíd.:6). Por tanto, las mismas practicantes consideran que la espiritualidad es un espacio de relaciones más igualitarias y con una visión más relajada de los cuerpos y la sexualidad, sobre todo, de los cuerpos femeninos. Para estas antropólogas (ibíd.:5), sin embargo, la distinción tan polarizada que se propone de las relaciones de género en las religiones tradicionales y la espiritualidad no es siempre tan clara; por ejemplo, algunas etnografías sobre religiones tradicionales muestran cómo en algunos contextos se han dado coyunturas de empoderamiento para mujeres, por lo que es difícil moverse en el modelo dual de dominante/empoderante.

En mi investigación se ha podido corroborar que, en general, quienes frecuentan estos ámbitos los perciben como un espacio donde encuentran modelos de género alternativos y relaciones más igualitarias. Aunque algunas practicantes, como veremos, son críticas respecto a las desigualdades de género que se generan en tales espacios. Además, aunque el deseo de igualdad en dichos espacios es evidente, a su vez, el mismo deseo puede dificultar percibirse de las desigualdades que algunos discursos aparentemente igualitarios conllevan, tal como sucede con la ideología dualista de las energías, el autoconocimiento del cuerpo centrado en la genitalidad y en el útero, el énfasis en la relación madre-hija o las lecturas matriarcalistas, como veremos más adelante.

Por todo ello, creo que es fundamental analizar con cautela las relaciones de género que se están generando en dichos espacios, y observar cuáles son las consecuencias de estas prácticas, tanto las relativas a los cambios que se generan en la vida de las mujeres y los hombres, como las que estos producen (o no) en las relaciones de poder y de género. En este sentido, la aproximación etnográfica contribuye a entender dichas vivencias, relaciones y cambios en contextos culturales, configuraciones sociales e históricas concretas, aportando riqueza de información y especificidad de matices al campo de estudio.

### *Narraciones y prácticas espirituales*

En mi tesis doctoral he constatado que existen determinadas características que las participantes que más se han socializado en el ambiente holístico explicitan al referirse a la espiritualidad. Para ellas la espiritualidad está relacionada con una búsqueda, con la naturaleza, el agradecimiento y el reconocimiento, la alegría, la desnudez en sus diversos sentidos, la autenticidad, la energía, la paz interior, con “aprender a vivir y abrazar las propias oscuridades” o incluso con “abrazar a la niña interior”, “sanar la relación con la madre”. Nos aproximaremos a estas ideas y a las vivencias de la espiritualidad a través de cinco ámbitos principales que han mostrado relevancia, como son: (1) las narraciones vitales y “el camino de sanación”; (2) la alegría y la liviandad (pero también la aceptación de la propia “oscuridad”); (3) la relación con la naturaleza; (4) la perspectiva holística de la salud; (5) la identificación de una fuerza vital denominada energía; y (6) diversas lecturas de las desigualdades de género.

En diferentes conversaciones y relatos he constatado que la reflexión en torno a la propia trayectoria vital es habitual, y como sucede en otros entornos, se tiende a interpretar el presente como un proceso coherente, haciendo un análisis reflexivo de la propia vida y creando un relato, donde se identifican los hitos vitales, por ejemplo.

Esto lo podríamos relacionar con el planteamiento de Teresa del Valle (1997) sobre la memoria corporal. Esta autora subraya que la memoria, como experiencia corporal, es dinámica y se transforma constantemente: los hechos del pasado se entienden según los planteamientos y necesidades actuales, pero también según las expectativas del futuro; una memoria que lleva consigo la internalización personal y el proceso emocional.

Sin embargo, no podemos olvidar que estos procesos de subjetivación surgen bajo la influencia de un contexto capitalista. Illouz (2014:13), desde una perspectiva crítica respecto a cómo el capitalismo emocional produce estos discursos, plantea que la búsqueda de la *verdad* se traza en uno mismo y es frecuente recurrir a la propia infancia en la búsqueda del “auténtico yo”: “una psique tiene una historia que puede empezar en la primera infancia, incluso en el seno materno, que avanza en una trayectoria lineal de complejidad progresiva, y que, bien gestionada, acaba trazando un recorrido de automejora y autodescubrimiento”.

Elena, que vivió en su infancia dificultades relacionadas con dinámicas familiares, relata que las historias mitológicas y los símbolos que encontraba en los libros la introdujeron en una perspectiva más espiritual del mundo. Con doce años reparó en algunas prácticas católicas de su alrededor: “Entendí que la gente adoraba a alguien superior”, pero su sensación era que a ella “no le ayudaba ni dios”. A raíz de practicar yoga cuando era joven, empezó a desarrollar “el concepto de integridad, cuerpo y espíritu”. “Alguna gente piensa que he cambiado, pero lo que tengo que dejar claro es que era, y soy, como cuando era niña. Los talleres de feminidad me conectaron con eso, el buscar; y yo conecté y empecé a sanar con la búsqueda de la niña interior” (Elena 2014).

Andrea, por su parte, también ha sentido un vínculo profundo con lo simbólico y la naturaleza desde su infancia; le interesaban las plantas, la luna, los lobos y símbolos como la espiral. La religión católica fue una oportunidad para vivir su espiritualidad: “Realmente yo era muy creyente, rezaba muchísimo. Había ahí una mezcla rara entre lo que me contaban mis padres, y luego cosas que yo experimentaba en la naturaleza”. En la adolescencia se desencantó con la religión, suponiéndole una ruptura simbólica importante. Aunque la conciencia sobre su “camino de sanación” y la espiritualidad tal y como la vive hoy en día vendría más tarde, para ella siempre ha estado presente: “La naturaleza, el contacto con la tierra y el amor hacia a los animales. Ahí había algo”.

Observamos que Elena y Andrea exploran en su interior y en su pasado, y es en ese proceso donde van forjando su *camino de sanación*, un término frecuente entre las informantes que refleja claramente esa confluencia entre salud y espiritualidad. Cuanta más conciencia de su espiritualidad han adquirido, más han desarrollado ese camino:

Utilizamos [el concepto del camino] quienes somos conscientes de que nos estamos sanando. [...] el camino de la sanación comienza por la conciencia de una misma, comienza en decir: yo, mi caso; los dolores de mi cuerpo, mi mala leche [...] ¿qué es lo que tengo que sanar?’ me da igual físico, emoción... a cada uno le da de una manera. A mí me avisó el cuerpo, fue: ‘¿qué le pasa a mi cuerpo?’ (Elena, 2014).

Ha llevado a cabo diferentes formaciones y prácticas corporales, como el yoga, el reiki, las constelaciones familiares, la biodanza, talleres de empoderamiento, eneagrama... siempre con el objetivo de “sanarse” y “entender mejor su cuerpo”.

Para Elena, hacer el propio camino es fundamental para poder relacionarse de manera más pacífica con los demás. En este proceso ha sido vital “conectar con su niña interior” y “sanar la relación con la madre”. Cuando tuvo a su segunda hija, dejó su empleo y siguió impartiendo clases de yoga, hasta convertirlo en su profesión. Estas experiencias han sido claves para cultivar su vida espiritual.

También Andrea ha participado en diversas formaciones y encuentros, especializándose en biodanza. Entiende la espiritualidad como una dimensión vinculada a la alegría, algo que se repite en la cosmovisión de muchas informantes. Su primer encuentro fue en una casa en plena naturaleza:

Lo más importante es que me lo pasé muy bien, me reí muchísimo, volví a recuperar cosas que hacía de niña, crear con lo que me daba la madre tierra, hacer calderos y pócimas [...] nos hicimos una varita mágica y hacíamos conjuros, y todo como muy limpio, muy divertido y amoroso, como si fuese un juego de niños, pero con un acompañamiento de dos personas, de dos mujeres, desde el profundo conocimiento de lo que estaban haciendo [...] Yo siento que cuando nos juntamos las mujeres nos sale mucho la risa.

Después del encuentro fundó un grupo de música con otras participantes desde el placer “de crear y gozar juntas”. Siente la espiritualidad como una manera de entender la alegría, pero también de reconocer las propias sombras, y entender el conflicto como parte de la vida:

Para mí no hay espiritualidad si no hay alegría en mi vida; porque si yo soy una persona seria que no comparto, que no soy cercana, que vivo en mi mundo... y rezando oohh, yo no entiendo esa espiritualidad, al menos en mi vida. Para mí la espiritualidad es la alegría interna y luego, el ser uno con todo, con las personas que tienes al lado; y también, que cuando ocurre algo que es negativo que sea mi sombra o la sombra de otros, vivir eso como parte de todo. [...] Para mi espiritualidad es eso, vivir todo como parte del todo y vivir la alegría. Alegría no es “jajaja”, sino un estar y una paz... Con lo bueno y lo malo, con lo que vivo y no vivo, con lo que veo y no veo, aceptar y confiar. Ese es mi camino espiritual.

La relación con la naturaleza es otro elemento importante en dichos relatos. Andrea volvió varias veces a aquel lugar: hizo cursos de plantas medicinales, celebraron solsticios y equinoccios, y aquello le ayudó a conocer los ciclos del año e incluso a investigar los propios ciclos corporales: “Toda la parte celta me conectó mucho con la naturaleza”. Para Elena, que estuvo viviendo una época en el monte, el “estar desnuda en la naturaleza” fue un modo de “conectar con su cuerpo y su interior”. En varios encuentros he podido observar que la desnudez en sus diversos sentidos se entiende como un camino hacia esa “verdad de una misma”: “Es como ‘vamos a empezar ya, dejémonos de capas, de escondernos’ [...] Podemos destaparnos con la palabra porque estamos más acostumbradas, pero hablar desde ahí, desde la desnudez integral de nuestro cuerpo...” (Andrea 2014). Desnudarse es compartir la propia vulnerabilidad, habitar la fragilidad, pero acompañada. Quitarse las capas para dar lugar a la expresión del auténtico yo; dar espacio a las propias aflicciones; aceptar el cuerpo y empoderarse en la propia piel; desnudarse para liberarse; desnudarse para sanarse.

La interpretación holística de la salud es fundamental para ellas y tienen un amplio conocimiento sobre una determinada gestión de la salud, por ejemplo, sobre el uso de distintos remedios, terapias o enfoques. Y cada una a su manera, han desarrollado estrategias para la autogestión de la salud como forma de vida, investigando, cultivando y compartiendo saberes. Para todas las informantes, la salud “está dentro de una misma” y definen la enfermedad como “un proceso de

aprendizaje”. Más allá del ámbito espiritual, las perspectivas holísticas de la salud se están extendiendo en muchos otros espacios, y están haciendo importantes contribuciones respecto a poner la vida, los cuidados y la economía social en el centro, junto a una crítica androcéntrica, reduccionista y etnocentrista de la biomedicina. No obstante, conviene preguntarnos cómo la individualización y el consumo que fomenta la cultura capitalista afectan a estas maneras de entender la salud, más aún cuando el neoliberalismo amenaza continuamente el derecho universal a la salud pública y refuerza las desigualdades sociales (Guilló 2020)<sup>10</sup>.

Vinculado con esta idea de la salud holística, el autoconocimiento corporal cobra mucha importancia como proceso de empoderamiento, especialmente en relación a partes del cuerpo que han estado más reprimidas, tales como los órganos sexuales y reproductivos, o procesos como el ciclo menstrual y el embarazo. Andrea cuenta que tras un ejercicio de autoconocimiento lloró mucho: “Me di cuenta de que no amaba mi vagina y me daba asco; tenía una desconexión total”. Hacer este proceso en colectivo también le hizo reflexionar sobre el estigma de la sangre menstrual.

En cuanto a las ideologías sobre cómo conciben y explicitan el cuerpo, prepondera el deseo de trascender el planteamiento dicotómico cuerpo/mente. La atención a la dimensión corporal es inherente a las filosofías holísticas: se trabaja para habitar los cuerpos de manera más saludable, libre y presente, produciendo bienestar. Son frecuentes ideas como “haz caso a tu cuerpo”, “el cuerpo lo sabe”, “no eres tu mente”, etc. Sin embargo, estas mismas frases pueden reforzar esa misma distinción. Es decir, trascender tal dicotomía nos llevaría a entender que “somos cuerpo”, y que en él confluyen emociones, pensamientos, movimiento, sensorialidad e intención, en constante influencia recíproca. Aunque estos discursos *sobre el cuerpo* insisten en la crítica a la excesiva racionalidad, en dar importancia al movimiento o desarrollar una consciencia que no se limite a lo cognitivo, basarse en la idea de que “el cuerpo es algo que tenemos” dificulta pensar los cuerpos más allá de dicotomías cartesianas y occidentales.

Por ejemplo, en el caso de las ideologías menstruales, he identificado varias estrategias de empoderamiento para definir el ciclo, a veces paradójicas. A pesar de la ruptura con la comprensión negativa de la menstruación, de generar procesos de empoderamiento y autocuidado y de la crítica a los valores patriarcales, en muchas ocasiones hay una tendencia a diferenciar radicalmente los cuerpos femeninos y masculinos, entendiéndolos de modo complementario y asumiendo el cuerpo femenino como hormonal, cíclico y reproductivo. La influencia del ciclo menstrual se destaca mucho más que otros ciclos corporales y vitales. Esto se materializa, por ejemplo, a través de ideas como la menstruación como proceso de regeneración y limpieza interna; el conocimiento genital como principal vía de autoconocimiento corporal; y la relación entre el ciclo y la luna. Son estrategias que han emergido en el trabajo de campo en general, pero que en el ámbito de la espiritualidad han sido mucho más frecuentes (Guilló 2014, 2020).

Otra idea preponderante es la de la energía. Las practicantes de la espiritualidad explican sus experiencias mediante una fuerza vital omnipresente a la que llaman energía (Fedele y Knibbe 2013:2), que se manifestaría en formas

---

<sup>10</sup> En otro sentido, Isabella Riccò (2017), en su investigación sobre la medicina popular, medicinas alternativas y terapias New Age, subraya la necesidad del espíritu crítico a la hora de incorporar un nuevo modelo, y el peligro de la paradoja de un “holismo individualista”, corriendo el riesgo de quedar atrapados en la misma red capitalista de la cual se intentaba escapar.

materiales y personales visibles e invisibles que incluyen desde entidades de carácter sobrenatural, pasando por objetos “energéticos” y por las propias personas, en los que se presenta tanto a través de su materia como a través de su espíritu (Cornejo y Blázquez 2013:17). Asimismo, lo espiritual y lo físico se contemplan como un continuum energía-materia, fundamentando la progresiva fusión de la espiritualidad contemporánea con la salud, y pudiéndose entender como una superación dual humana mediante diferentes técnicas para lograr el equilibrio (Albert 2014:176). En los testimonios recogidos, la energía se representa como la existencia de una fuerza vital invisible que es parte del mundo material; conceptos como “canales de energía”, “bloqueo energético”, “punto energético”, “lugar energético”, “chakra”, “energía femenina”, o “mujer salvaje”, conforman un léxico totalmente incorporado a su cotidianeidad, y también la idea de que la energía fluye (o no) en el cuerpo. Para ellas, habitar la naturaleza y el campo es una importante vía para sentir la energía.

Atendiendo a las diversas lecturas de género que surgen, observamos que, justamente, en este léxico compartido sobre la energía, es habitual hablar sobre energías masculinas y femeninas, que pueden tener tanto “los hombres como las mujeres”, y que pueden “ser complementarias”. Para Elena, por ejemplo, “todas somos el ying y el yang”, y vincula la energía femenina con la feminidad, creatividad y sexualidad, en un sentido amplio:

Para mí la feminidad es energía femenina o creación, que es la alabanza a la mujer como creadora de vida [...] Cuando hablo de feminidad hablo de recuperar aquello que nos robaron en el neolítico [...] supone despertar ese placer sexual desde la creación, y liberar la energía de la Kundalini que reside en el suelo pélvico. ¿Es necesario que maltrates tu cuerpo apretando tus glúteos y cerrando tu vagina? no. Son tres patrones constantes: boca cerrada, abdomen apretado y glúteos cerrados [...] La feminidad es la energía sexual que se nos castró.

Como vemos, la especificidad de la energía femenina se basa en un modelo dual y complementario, que, a su vez, se relacionaría con la ideología hegemónica occidental del género, que diferencia radicalmente a mujeres y hombres. Dentro de este ideario, la sexualidad cobra un papel esencial, quedando ligada a la salud, al autoconocimiento y al empoderamiento, en coherencia además con el hecho de que en las sociedades occidentales la sexualidad y el estar en forma se hayan convertido, según Illouz (2014:12) en sinónimos de salud y autorrealización.

Por otro lado, parte del discurso observado trata de explicar las desigualdades de género del presente mediante determinadas lecturas del pasado histórico. Los relatos varían, pero dos referencias repetidas son Marija Gimbutas (2014 [1974]) y Riane Eisler (1987), cuyo libro “*El cáliz y la espada*” (1987) es fundamental para muchas mujeres. Gimbutas (2014 [1974]), a partir del estudio de las supuestas fuentes arqueológicas relacionadas con la cultura matrifocal, matrilineal, agrícola y sedentaria en la Vieja Europa (7000-3500 a.c.), planteó la persistencia del culto a la Diosa, mostrando la supremacía de aspectos tales como el poder de generar vida o la fertilidad.

Para Elena, los trabajos de ambas son esenciales para explicar el origen de las relaciones desiguales de género. Siendo narraciones distintas entre sí, coinciden en que antiguamente las sociedades eran más pacíficas, que las mujeres tenían un modelo de poder propio, y que se veneraba a deidades femeninas, con una concepción propia de la divinidad. Ese modelo sería un poder más leal, honesto, apacible, creativo y vinculado a la energía femenina. Como dice Diana, un poder no tan “lineal” sino más “circular”. Según Elena, un poder “creativo” y vinculado a la sexualidad y

a la fertilidad: “Se beatificaba y se dignificaba a las mujeres”. No obstante, habría llegado un momento en la historia en el cual, “al convertirse en sedentarios y según surgía la propiedad privada, se dieron cuenta de que fecundando a las mujeres tendrían un hijo como heredero”, instrumentalizando “la sexualidad de las mujeres para controlar la reproducción y el legado”; con la invasión de diversas tribus nómadas se “castró el poder de las mujeres. Lo desmitificaron y lo satanizaron”.

Estos discursos buscan resaltar la “historia transhistórica femenina”, y mostrar la importancia de las mujeres en acontecimientos históricos y religiosos del pasado para poder afirmar su capacidad para roles importantes (Fedele 2008:107-108). Igualmente, se hace una lectura evolucionista de la historia, un relato del pasado positivo y lineal hasta el presente, algo que, desde la perspectiva antropológica, podemos relacionar, en cierta manera, con algunas lecturas sobre el matriarcado en distintos lugares del mundo (Webster y Newton 1974, Del Valle et al. 1985).

A su vez, aparecen antiguos cultos a deidades femeninas, utilizando estas concepciones para reforzar la idea contemporánea de la existencia de la Diosa. Para Diana, la Diosa “no es una concepción de la espiritualidad que puede tener el catolicismo, es todo lo contrario, parte de una base de un poder, una fuerza y una autoridad interior y profunda. Más que juzgar, crea”. Ella acogió estas creencias a través del ciclo menstrual, entendiendo las diferentes energías que tienen las mujeres en relación a las fases de la luna, conversando con practicantes de la Wicca<sup>11</sup>, y leyendo sobre arquetipos de diferentes culturas:

El hecho de pensar, que, en las antiguas religiones la mujer era la sacerdotisa, quien llevaba todo el peso de la espiritualidad... Cuando estábamos en las cuevas, las mujeres daban vida, eso era magia pura ¿no? Las primeras figuras espirituales son de mujer [...] De ahí viene toda la función de sanadoras que era propio de las mujeres. Eran las que recolectaban, tenían mucha sabiduría de hierbas y plantas. La parte espiritual y la sanadora están unidas y durante muchas generaciones y mucho tiempo ha surgido así, lo que pasa es que poco a poco en la transformación de cuando se empiezan a asentar ciudades, empieza también a cambiar todo hacia una cultura patriarcal (Diana, 2014)

Las informantes que hacen mención a la Diosa no la interpretan como algo divino y lejano, sino como algo terrenal; Andrea dice: “Está en ti y en mí, está en todos lados”. Para Diana, “cada una tiene a la diosa dentro con una energía, además, determinada. Ayuda a sentirnos y a autovalorarnos”. Menciona la necesidad de que cada una conecte con su interior, proponiendo como una de las formas posibles para ello, el trabajo con el ciclo menstrual.

Observamos que en estos relatos convergen vestigios de la arqueología de la Antigua Europa, creencias neopaganas, teorías junguianas sobre los arquetipos, influencias celtas, o incluso relatos más autóctonos. Por ejemplo, cuando estas propuestas se dan en el contexto vasco aparecen ideas en relación a la existencia del matriarcado, figuras de Mari<sup>12</sup>, brujas, lamias, etc.

Tal y como ya he mencionado, en el trabajo de campo apenas se ha nombrado la espiritualidad feminista. Aunque es algo que se está transformando y cada vez esté más presente, existe a veces una tensión entre las concepciones feministas y femeninas. Por ejemplo, Elena apunta al feminismo de los años setenta y ochenta, que logró derechos y se centró más “en conseguir la igualdad”: “El feminismo que

<sup>11</sup> La Wicca es una religión neopagana, no jerárquica y duoteísta, que surgió a mediados del siglo XX en Inglaterra.

<sup>12</sup> Numen principal de la mitología vasca.

existió estuvo muy bien, si no, no habiéramos conseguido lo que habiéramos conseguido”. Pero añade que ya entonces se hablaba “de que somos diferentes y que plantean buscar otras vías”. Se refiere a círculos muy pequeños que se gestaron, y que una vez conseguidos ciertos derechos, “ese movimiento de feminidad se ha movido mejor incluso a través de los libros, porque se han ido expandiendo poco a poco, y estos últimos años, a tope”.

La trayectoria de estas mujeres es oportuna para observar cómo diferentes inquietudes las llevan a conjugar la espiritualidad y el género. En todo caso, esta idea de espiritualidad (a veces femenina; otras, feminista) es una propuesta que pone la alegría, el placer, la solidaridad y la libertad en el centro de la vida. Elogia una supuesta liviandad frente al excesivo compromiso, culpa y sufrimiento; pero a su vez reconoce las propias sombras y busca el continuo autoconocimiento y la consciencia de los ciclos de cada una. Parte de una perspectiva holística de la salud y de la vida y sugiere encontrar el propio camino (de sanación). Invita a relacionarse con los demás sin esperar nada a cambio, y agradece y ensalza la belleza de la vida. Una propuesta vital y holística que explica la evolución de la sociedad y dota a la vida de sentido. Así, nos encontramos en terrenos especialmente ricos para entender esta convergencia entre necesidades espirituales, individuales y colectivas, y prácticas de salud. Terrenos en los que paradójicamente se mezclan la influencia del culto al cuerpo, la mercantilización de la salud, una determinada ideología del bienestar y el individualismo propio de la cultura capitalista, con la crítica a dicha cultura, y que a su vez tiene lugar una renegociación de las relaciones y modelos de género.

### *Reflexiones y preguntas finales*

En este artículo hemos visto cómo viven algunas mujeres que participan en el ambiente holístico la espiritualidad, el cuerpo, la salud y las relaciones de género. Las diversas narraciones y prácticas que se dan en estos procesos múltiples pueden ayudarnos a comprender los límites de una sociedad de tradición monoteísta, cartesiana (Kleinman 1997) y androcéntrica, la emergencia del ambiente holístico y algunas transformaciones culturales que están sucediendo en nuestras sociedades, como: la cultura del placer frente a la del sacrificio, la ideología del bienestar, o la importancia del desarrollo personal y los procesos de subjetivación. Tal y como nos señala la literatura antropológica, se vislumbra la convergencia de la salud y la espiritualidad, las concepciones holísticas, y la crítica hacia la cultura occidental, la religión cristiana y el paradigma racionalista. Para terminar, me gustaría reflexionar sobre dos ámbitos articulados entre sí.

### *Miradas de género y agencia*

Volvamos al tema de la espiritualidad femenina y/o feminista. Da la impresión de que quienes la denominan feminista siguen la tradición del feminismo cultural norteamericano, y/u otras referencias feministas que son parte de su cotidianidad y que las lleva a leer de manera crítica las relaciones de poder que se dan, también, en estos ámbitos. Por ejemplo, Andrea y Elena entienden que en los espacios que participan se reproducen las relaciones hegemónicas de género, como la atención privilegiada que a veces reciben los hombres. Esto las impulsa a juntarse y generar relaciones profundas entre mujeres. Pero, además, hemos de tener en cuenta el cambio social que está sucediendo en el feminismo, que emerge y se visibiliza cada

vez más en diferentes ámbitos culturales, en un espectro ideológico más amplio y en movilizaciones cada vez más multitudinarias (Esteban 2019); un discurso también cooptado por las corporaciones. Todo esto influye para que también los matices (y el estigma) del propio concepto “feminismo” estén cambiando, algo que se comprueba en el ámbito de la espiritualidad.

El ambiente holístico lo habitan, mayoritariamente, mujeres. Del análisis etnográfico emergen varios factores que pueden esclarecer este creciente interés; aquí mencionaré cuatro. Primero, la crítica al modelo económico capitalista que suponen estas prácticas, al menos inicialmente, desarrollando una oposición a la explotación de los recursos naturales, el modelo de consumo o a la idea hegemónica del éxito social e individual; aunque, insisto, la cultura del consumo también permea los procesos del ámbito holístico. Segundo, la posibilidad de una perspectiva vital más liviana, libre, placentera e integral, y la oportunidad de desarrollar la propia subjetividad y proyectos vitales; contribución sumamente importante, teniendo en cuenta los modelos de género de opresión hacia las mujeres. El tercer factor estaría relacionado con una crítica a los valores patriarcales; y el cuarto, el ensalzamiento de los ideales tradicionalmente considerados femeninos y la construcción de la “experiencia de las mujeres”. Estos dos factores se articulan entre sí, aunque dependiendo de la mirada empleada, surgen ciertas tensiones entre ambas.

Las ideas relativas al bienestar y el autocuidado que se producen dentro estas culturas contribuyen a la mejora de las condiciones de vida de algunas mujeres, ya que, entre otros, propician el autocuidado. Sin embargo, también pueden reproducir esquemas naturalizadores, diferenciando radicalmente los cuerpos femeninos y masculinos, y entendiéndolos de manera complementaria<sup>13</sup>, a partir de la ideología dualista de las energías, de la total centralidad en los genitales femeninos y en especial en el útero, del énfasis en la relación madre-hija, o de lecturas matriarcalistas. Además, muchas veces se basa en cosmovisiones de otras partes del mundo (como culturas orientales y americanas), pero desde una interpretación muy occidentalizada del dimorfismo sexual. Así y todo, se da una visión positiva y no patologizadora del cuerpo femenino, que puede favorecer la agencia frente al androcentrismo biomédico.

Por tanto, nos encontramos ante una tensión entre el mantenimiento de una visión esencialista y diferencialista de lo femenino, y el reforzamiento de la agencia respecto al cuerpo y el cuidado; un entrelazamiento entre continuidades y rupturas respecto a las ideologías médicas y sociales hegemónicas; y modelos más justos de relaciones de género.

### *Ideología del bienestar, subjetividad y cambio social*

En otro orden de cosas, en conjunto, en estas cosmovisiones emerge la idea del bienestar como planteamiento y búsqueda individual, lo que no quiere decir que las personas que participan no tengan en cuenta la necesidad de cambios sociales colectivos: es más, parten de la idea de que el cambio individual es la vía para la transformación social. Sin embargo, podríamos preguntarnos quiénes son las personas con derecho a ese cambio individual y cómo lo harán, ya que son espacios de una cierta exclusividad económica y social. Entonces, ¿cómo conectar el cambio

---

<sup>13</sup> Una complementariedad vinculada a la ideología heterosexual occidental.

individual con el social en un mundo atravesado por diversas desigualdades, privilegios y oportunidades en relación a la economía, el género, la sexualidad, la clase o la racialización? Ser crítica con el sistema económico capitalista no implica necesariamente rechazar la mercantilización de los cuerpos y de la salud, cuyo consumo continuo de técnicas y productos define el bienestar, algo también presente en el ámbito estudiado.

Así y todo, el trabajo personal en torno a la subjetividad puede ser para muchas mujeres el germen para tomar conciencia de la división sexual de las tareas de cuidado y posicionarse críticamente al respecto. Además, las filosofías holísticas, basadas muchas veces en culturas orientales, ayudan a problematizar algunos esquemas excesivamente racionalistas e individualistas de nuestra cultura. Es decir, constituyen una manera de hacer presente las necesidades diversas de las personas, y evidenciar así las frustraciones y las carencias de una sociedad que prima lo económico y lo material sobre el cuidado de la vida. De este modo, la espiritualidad para estas mujeres se constituye en un fenómeno muy complejo donde se están dando, de manera entrelazada, algunas continuidades y, al mismo tiempo, propuestas críticas respecto a una ideología cultural y de género que promueve y sostiene las desigualdades sociales entre mujeres y hombres.

### ***Bibliografía***

ALBERT, M. (2014) “La proliferación de las medicinas alternativas y complementarias. El ejemplo de la ciudad de Valencia” *Revista de Antropología Experimental*, 14, pp.171-188

BLANES, R. y ESPÍRITO SANTO, D. (eds) (2014) *The social life of spirits*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

CABANAS, E. e ILLOUZ, E. (2019) *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Planeta.

CAMPBELL, E. y BRENNAN, J.H (1990) *The Aquarian Guide to the New Age*, London: Aquarian Press

CORNEJO, M. y BLÁZQUEZ, M. (2013) “La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico” *Revista de Antropología Experimental* 13, 2, pp.11-30.

DEL VALLE, T. (1997) “La memoria del cuerpo”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 4(1), pp.59-74.

DEL VALLE, T. *et al.* (1985) *Mujer vasca, imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos.

EISLER, R. (1987) *El cáliz y la espada*, Pax México, Mexiko D.F.

ESTEBAN, M.L. (2019) *El feminismo y las transformaciones en la política*. Barcelona: Bellaterra.

FEDELE, A. (2008) *El camino de María Magdalena. Un recorrido antropológico por la ruta de peregrinaje de la nueva espiritualidad*, Barcelona: Integral.

FEDELE, A. y KNIBBE, K. (eds.) (2013) *Gender and power in Contemporary Spirituality*, New York: Routledge.

GIMBUTAS, M. (2014) [1974] *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a. C.)*, Madrid: Siruela.

GUILLÓ ARAKISTAIN, M. (2014) “Mujeres jóvenes y menstruación: contracultura y resignificación del ciclo menstrual en el País Vasco”, in Romaní O. y Casadó L. (eds.) *Jóvenes, desigualdades y salud. Vulnerabilidad y políticas públicas*, Tarragona: URV, pp.143-165.

----- (2018) “Habitar lo imponderable. Espiritualidades contemporáneas y lecturas alternativas de la menstruación” in Esteban, M.L. y Hernández, J.M. (eds.) *Etnografía feministas. Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca*, Barcelona: Bellaterra, pp.183-208.

----- (2020) *Hilekoaren politika eta kultura alternatiboen etnografia bat: genero-konfigurazioak, gorputz-ahalduntzea eta ezagutza kolektiboak*. Tesis doctoral, UPV/EHU.

HEELAS, P. (2008) *Spiritualities of life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Blackwell.

HEELAS, P. y WOODHEAD, L. (2005) *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell.

HEELAS, P. (1996) *The New Age Movement. Religion. Culture and Society in the Age of Postmodernity*, Oxford: Blackwell.

ILLOUZ, E. (2014) *El futuro del alma y la creación de estándares emocionales*, Madrid: Katz Editores.

KLEINMAN, A. (1997) *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*, California: University of California Press.

MUÑIZ, E. (2014) “Prácticas corporales, performatividad y género”, in Elsa Muñiz (ed.) *Prácticas corporales, performatividad y género*, Mexico: La Cifra Editorial, pp. 9-37.

PRAT, J. (2012) “Hacia una arqueología de los nuevos imaginarios culturales. Autores, temas e ideas”, *Gazeta de Antropología* 28 (3), <http://hdl.handle.net/10481/22983>

RICCÒ, I. (2017) *En busca de un «nuevo mundo mágico». De la medicina popular a las terapias New Age en un Occidente desencantado*. Tesis doctoral, URV

SIMONIS, A. (2012) “La Diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola”, *Feminismo/s*, 20, pp. 25-42

SHIMAZONO, S. (1999) “New Age Movement or New Spirituality Movements and Culture?” *Social Compass* 40 (2), pp.121-134.

WEBSTER, P. y NEWTON, E. (1974) “Matriarcado: enigma y paradigma” *Antropología y feminismo*, in Harris O. y Young K., Barcelona: Anagrama, pp.83-108

© Copyright Miren Guilló Arakistain, 2020

© Copyright *Quaderns de l'ICA*, 2020

Fitxa bibliogràfica:

GUILLÓ ARAKISTAIN, Miren. (2020), “Una aproximación etnográfica a las relaciones entre espiritualidad, género y salud”, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 36 (1), Barcelona: ICA, pp. 21-36. [ISSN 2385-4472].

