

FINA ANTÓN HURTADO
ALBERTO MONTES MARTÍNEZ
(EDS.)

**EXCLUSIÓN SOCIAL, ESPIRITUALIDAD
Y CREENCIAS RELIGIOSAS**

Un reto para profesionales de la Antropología
y del Trabajo Social

GRANADA
2022

COLECCIÓN TRABAJO SOCIAL Y BIENESTAR SOCIAL

DIRECTOR: Enrique Raya Lozano
(Universidad de Granada)

CONSEJO ASESOR:

Belén Morata García de la Puerta (Universidad de Granada); Amalia Morales Villena (Universidad de Granada); José Antonio Maldonado Molina (Universidad de Granada); Javier Rodríguez Alcázar (Universidad de Granada); Teresa Zamanillo Peral (Universidad Complutense de Madrid); Carmina Puig Cruells (Universitat Rovira i Virgili); María José Martínez Martínez (Universidad de Murcia); Annamaria Camparini (Università degli Studi de Milano Bicocca); Cristina de Robertis (École de Service Social de la Croix Rouge, Toulon, Francia); André Jacob (Université du Québec à Montréal, UQÀM, Quebec, Canadá).

© LOS AUTORES

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

ISBN: 978-84-338-7043-8 • Depósito legal: Gr./1484-2022

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja

Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada

Telf.: 958 243930-246220

www: editorial.ugr.es

Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada

Diseño de cubierta: Tadigra. Taller de diseño gráfico. Granada

Imprime: Comercial Impresores. Motril. Granada

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	9
M. ^a José Martínez (Universidad de Murcia. España)	
1. CONCIENCIA + ESPIRITUALIDAD = HUMANIDAD.....	15
Fina Antón Hurtado (Universidad de Murcia. España)	
2. LA INFLUENCIA DE LAS CREENCIAS IRRACIONALES EN LA SOCIEDAD. . .	37
Pedro Martín Castejón (Universidad de Murcia. España)	
3. UNA VISIÓN INTEGRAL DE LA ESPIRITUALIDAD EN LA EDUCACIÓN ...	51
Rafael Pulido Moyano (Universidad de Almería, España)	
4. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LO TRASCENDENTE COMO MECANISMO DE DISCRIMINACIÓN SOCIAL	77
Baldomero de Maya Sánchez (Universidad de Murcia. España)	
José Manuel Hernández Garre (Universidad de Murcia. España)	
5. NUEVAS FORMAS DE EMPODERAMIENTO FEMENINO A TRAVÉS DEL CULTO A LA DIOSA Y LOS CÍRCULOS DE MUJERES.....	93
Anastasia Téllez Infantes (Universidad Miguel Hernández de Elche. España)	
6. LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN ESPAÑA EN LOS ÚLTIMOS TREINTA AÑOS	113
Ángel Montes del Castillo (Universidad de Murcia. España)	
Alberto Montes Martínez (Universidad de Murcia. España)	
7. EL MOVIMIENTO NEW AGE Y EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO ..	153
Javier Eloy Martínez Guirao (Universidad de Murcia. España)	
Fulgencio Sánchez Vera (Universidad de la Laguna y UNIR –Universidad Internacional de La Rioja–. España)	
8. LA DIMENSIONE RELIGIOSA NELL’ITALIA CONTEMPORANEA: TRA TRADIZIONE, PLURALISMO E INNOVAZIONE.....	173
Roberta di Rosa (Università degli Studi di Palermo. Italia)	

9. REPRÉSENTATIONS DU RELIGIEUX DANS L'ORGANISATION DES ACTIVITÉS DE LOISIRS ET COMMENT COMPOSER AVEC L'ALIMENTATION DANS LES PRATIQUES D'ANIMATION	193
Nacime Chellig (Université Lyon 2. Francia)	
10. CULTI E PRACTIQUE DEL MIGRANTI IN SICILIA. NOTE PRELIMINARI PER UNA PROSPETTIVA COMPARATIVA	221
Gabriella D'Agostino (Università degli Studi di Palermo. Italia)	
11. RELIGION, DISCRIMINATION AND THE CANADIAN EXPERIENCE: LESSONS FOR ELSEWHERE?	251
Paul Bramadat (Centre for Studies in Religion and Society. University of Victoria)	
EPÍLOGO. ¿ES POSIBLE UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA EN EL SIGLO XXI? UNA PREGUNTA INOPORTUNA	269
Juan José Tamayo (teólogo de la liberación)	

PRESENTACIÓN

M.^a JOSÉ MARTÍNEZ
Universidad de Murcia

El título de esta obra, *Exclusión social, espiritualidad y creencias religiosas. Un reto para antropólogos y trabajadores sociales*, refleja bien lo que los coordinadores y autores de la misma quieren reflejar con su variado contenido. La obra se propone abordar una temática diversa, pero de gran actualidad. Las personas que habitan en las sociedades complejas deambulan desorientadas ante cambios acelerados de los referentes culturales, inducidos por las nuevas tecnologías, que nos sitúan ante retos, que los paradigmas científicos vigentes no pueden dilucidar.

El estudio del fenómeno de la religión ha tenido muy diferentes tratamientos en las ciencias sociales, pero, simplificando al máximo, podemos afirmar que suele estar secuestrado, de un lado, por los negacionistas clásicos (marxistas ortodoxos y conductistas radicales) y, de otro, por los biempensantes defensores acérrimos del hecho religioso, en general, y de las diferentes formas o expresiones de la religión. Es evidente que nos alejamos de los primeros, por reduccionistas, y que valoramos con precaución a los segundos, por excesivos.

Sin embargo, es imprescindible volver a reflexionar de nuevo desde una perspectiva interdisciplinar, como aquí se hace, sobre temas que constituyen la esencia misma de nuestra humanidad como son las creencias y la espiritualidad para, a través de su análisis, plantear la posibilidad de subvertir la discriminación social subyacente.

Esta propuesta viene a dar respuesta a un vacío en las ciencias sociales, que si bien abordan los problemas sociales desde el punto de vista teórico y de intervención social, han obviado que las creencias y el mundo de la cognición dirigen el comportamiento de los

colectivos humanos y están en el sustrato, tanto de la exclusión o discriminación social como de la inclusión.

Así pues, conscientes de que es un campo de una amplitud inabordable en una publicación, en esta obra se abre un camino para la reflexión sobre la integración del mundo de la elaboración teórica y el mundo de las creencias en el abordaje de la discriminación social y de la integración. Y ello desde planteamientos interdisciplinares y por autores de diversos países, con tradiciones culturales diferentes. En esto radica, precisamente, la riqueza de esta publicación. Todo un reto para antropólogos y trabajadores sociales.

La propuesta que aquí presentamos se puede articular en dos grandes bloques. El primer bloque de artículos plantea un análisis conceptual, siempre anclado en datos de la realidad social, que permite esclarecer los dos conceptos básicos que se analizan, la espiritualidad y la creencia.

En el primer capítulo titulado *Creencia + espiritualidad = humanidad*, Fina Antón Hurtado (Universidad de Murcia. España), expone, desde una aproximación holística e interdisciplinar, la relevancia de ambos conceptos en el proceso de hominización y la especificidad de ambos en la humanización. La descripción de los conceptos de creencia, espiritualidad, conciencia, sentido, simbolismo y cultura, entre otros, le lleva a concluir que ésta -la cultura- es el producto específico de nuestra capacidad simbólica y a reconocer, con Lévi-Strauss, que la antropología es la ciencia que estudia al hombre como productor de sentido.

En el segundo capítulo, Pedro Martín Castejón (Universidad de Murcia. España), bajo el título *La influencia de las creencias irracionales en el proceso de adaptación social*, desarrolla una clasificación de las creencias, para centrarse en la influencia que las mismas tienen en el proceso de adaptación social. A partir del análisis de conceptos como ciencia, creencia, religión, racional e irracional, reivindica tanto el pensamiento científico como el pensamiento mágico, presente éste, tanto en las sociedades antiguas como en las actuales. De forma que, el proceso de adaptación social tiene lugar, tanto a través de la ciencia, un sistema racional, como a través de un sistema emocional, basado en las creencias.

En el tercero, titulado *La espiritualidad en la educación. Una visión integral*, Rafael Pulido Moyano (Universidad de Almería. España) destaca la importancia que tiene el cuidado temprano de la espiritualidad y, desde una perspectiva integral, plantea su relevancia en el ámbito de la educación, como herramienta básica de integración social. Partiendo de los conceptos de espiritualidad y espíritu, y de la distinción entre espiritualidad y religión, propone una guía para una educación coherente con la naturaleza espiritual del ser humano, originada en el budismo y olvidada en los sistemas educativos convencionales.

El capítulo cuarto analiza la configuración de la conciencia y de la identidad, individual y colectiva, a partir de la cultura. Con el título, *La construcción cultural de lo trascendente como mecanismo de discriminación social*, sus autores Baldomero de Maya y José Manuel Hernández Garre (Universidad de Murcia. España), ponen énfasis en la función de la cultura en la construcción de lo trascendente y en su papel en la discriminación social.

En el capítulo cinco, bajo el título *Nuevas formas de empoderamiento femenino a través del culto a la diosa y los círculos de mujeres*, Anastasia Téllez Infantes (Universidad Miguel Hernández. Alicante. España), expone un trabajo etnográfico sobre los “círculos de mujeres” en la provincia de Alicante. Éstos son interpretados como manifestaciones espirituales femeninas enmarcadas en el denominado Movimiento de la Espiritualidad de la Diosa.

En el capítulo seis se presenta la revisión bibliográfica realizada por Ángel Montes del Castillo y Alberto Montes Martínez (Universidad de Murcia. España), con el título *Diversidad religiosa en España*. En ella podemos encontrar un exhaustivo trabajo de análisis de contenido de las 34 tesis doctorales producidas en las universidades españolas en los últimos 30 años. En ese análisis se han utilizado las siguientes categorías: minorías religiosas, migraciones-inmigración, integración-exclusión, ciudadanía-identidad y diversidad religiosa. El producto final es ofrecer un documento síntesis de la investigación realizada en España sobre diversidad religiosa, imprescindible para futuros estudios.

Para concluir esta primera parte, en el capítulo siete, titulado *El movimiento New Age y el reenciantamiento del mundo*, Javier

Eloy Martínez Guirao (Universidad de Murcia) y Fulgencio Sánchez Vera (Universidad de la Laguna y UNIR-Universidad Internacional de La Rioja) analizan el “reencantamiento” del mundo que se está produciendo tras décadas de secularización de las sociedades occidentales y crisis de las religiones tradicionales. Destaca la confluencia de nuevas espiritualidades, a veces como recuperaciones y reinterpretaciones de creencias populares y tradicionales, otras como mistificaciones e idealizaciones de prácticas y sistemas religiosos procedentes de otros lugares. Se hace una descripción de estas prácticas, creencias y de diferentes procesos culturales como la asimilación, la resignificación o el sincretismo.

El segundo bloque de artículos, del capítulo 8 al 11, presenta un conjunto de análisis de casos, en el que se concretan gran parte de los presupuestos descritos en el bloque anterior. Veamos cómo.

Así, en el capítulo ocho, Roberta di Rosa, profesora universitaria (Università degli Studi di Palermo. Italia), se centra en la situación de Italia con el título *La dimensión religiosa en la Italia contemporánea. Entre tradición, pluralismo e innovación*. Realiza un diagnóstico de situación, llamando la atención sobre los fenómenos de la secularización de la sociedad italiana, la presencia de minorías religiosas, procedentes de la inmigración, y la privatización de las creencias. Y pronostica un futuro dominado por el pluralismo.

Nacime Chellig (Universite Lyon 2. Francia) es el autor del capítulo nueve, titulado *Representations du religieux dans l'organisation des activités de loisirs et comment composer avec l'alimentation dans les pratiques d'animation*. Plantea la situación de las minorías religiosas como elemento de exclusión. Con el soporte del análisis de entrevistas realizadas a dinamizadores y con la preocupación por la discriminación por razón de la alimentación entra en el debate de la diversidad cultural. Aborda la cuestión de la alimentación y sus consecuencias para la discriminación en el caso de la comida hallal y propone desactivar el papel de exclusión que tiene la alimentación. La diversidad alimentaria no debe ser un problema para la convivencia.

Una exposición fotográfica, realizada en Palermo (Sicilia) sobre los cultos de las comunidades migrantes, presentes en el territorio siciliano, puede constituir un observatorio privilegiado para

reflexionar comparativamente sobre la dimensión de lo sagrado y cuestionarse sobre los rasgos de intersección entre lo propio y las prácticas ajenas. Este capítulo diez, titulado *Culti e pratiche dei migranti in Sicilia. Note preliminari per una prospettiva comparativa*, Gabriella D'Agostino (Università degli Studi di Palermo. Italia), presenta algunos de los ejemplos más significativos relativos a las comunidades más representativas numéricamente y cuestiona la forma en que se hacen presentes en el espacio urbano y también sobre qué lógicas de inclusión-exclusión se pueden captar.

El capítulo once, titulado *Religion, discrimination and the Canadian experience: Lessons for elsewhere*, está firmado por Paul Bramadat (Centro de Estudios sobre Religión y Sociedad. Universidad de Victoria. Canadá). Presenta la experiencia canadiense sobre la diversidad cultural. Alerta sobre el riesgo de desintegración de la sociedad canadiense debido a la inmigración y apuesta por la integración de los extranjeros, y, de modo especial, de los procedentes de religiones no católicas. Reconoce la existencia de diferentes formas de discriminación y especialmente de la religiosa. Y expresa claramente su posición sobre el lugar de las comunidades religiosas dentro de las democracias liberales cada vez más seculares. Se puede sintetizar en los siguientes puntos: (1) En las sociedades secularizadas hay espacio para la religión. Estas pueden regirse por el principio canadiense de la acomodación razonable; (2) La sociedad canadiense tiene capacidad para integrar extranjeros con distintas modalidades; (3) Es preciso relativizar el impacto que tendría sobre la sociedad canadiense la ampliación de las normas sociales, supuestamente más permisivas con las prácticas religiosas de los extranjeros. (4) Y por último, propone una mayor comprensión del fenómeno, teniendo en cuenta los antecedentes históricos como la expansión colonial.

Estamos pues, ante una obra colectiva y diversa en la que participan investigadores de diferentes universidades españolas (Almería, Elche, La Rioja, La Laguna y Murcia) y universidades del continente americano (Canadá) y europeo (Lyon-Francia y Palermo-Italia). Confiamos en que esta propuesta de acercamiento al complejo fenómeno de la diversidad y de la discriminación, originadas en las religiones, sea un paso adelante que ayude a la convivencia intercultural e interreligiosa.

CONCIENCIA + ESPIRITUALIDAD = HUMANIDAD

FINA ANTÓN HURTADO

Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

El tema de la conciencia ha sido y sigue siendo un tema central en el estudio de la especificidad humana desde que se tienen las primeras evidencias de antiguas civilizaciones hasta nuestros días. “El esfuerzo por comprender la conciencia humana es una investigación más antigua que la propia ciencia” (Spinger y Deutsch, 2001, p. 301). Las últimas investigaciones en neurociencias reconocen el origen filogenético de la conciencia, siendo esta el resultado de la evolución iniciada con los homínidos y culminada con un cerebro complejo en el que interactúan tres componentes cerebrales, el instinto, la emoción y la razón, que de manera coordinada controlan nuestro comportamiento. La posesión de conciencia es lo que nos ha hecho humanos y su desarrollo es lo que nos debería hacer más humanos. En línea con la afirmación aristotélica de hombre como “zoon politikon” (ζῷον πολιτικόν), la conciencia humana también se configura en las relaciones que las personas mantienen con los miembros de su comunidad. El prefijo “con” en la palabra conciencia refiere a la dimensión comunitaria, es decir, como conocimiento socialmente compartido. “La dimensión social fundamental de la conciencia refleja el hecho de la supervivencia humana y la coordinación del comportamiento social y la capacidad de atribuir significado e intencionalidad a los demás, para poder predecir sus estados mentales y el comportamiento futuro, así como el desempeño de roles” (Álvarez Munárriz, 2016, p. 38).

El descubrimiento de las “neuronas espejo” por parte de Rizzolatti (1996) y su equipo muestran cómo estas se activan cuando un individuo realiza una acción, pero también cuando observa una acción similar realizada por otro individuo. Participan no sólo en la imitación de las acciones sino también en la comprensión de la intención de las mismas. La activación del sistema de neuronas espejo constituye el mecanismo neural que fundamenta la comprensión experiencial de las acciones de otras personas (Rizzolatti y Sinigaglia, 2010, p. 271-72). Las neuronas espejo forman parte de un sistema de redes neuronales que posibilita la percepción-intención-acción. Constituyen, por tanto, la base de la especificidad humana que es nuestra capacidad simbólica, sobre la que se sustenta la cultura como sistema complejo de significado (Augé, 1994, p. 75; Lisón Tolosana, 2012, p. 202) con el que el ser humano dota de sentido sus productos y sus actos en su grupo social a través de las creencias, valores y normas que regulan la vida de las personas.

La creencia es una manifestación cultural que ha estado presente desde el inicio del proceso de hominización y en las sociedades complejas puede convertirse en una poderosa herramienta de humanización. La capacidad simbólica inherente a nuestra especie, constituye la base en la que se sustenta la categoría de sentido, que es el motor de nuestra vida. Autores de la talla de Max Weber consideraban que a medida que las sociedades humanas progresaran a través de los avances científicos y tecnológicos, las creencias mágico-religiosas se irían reduciendo paulatinamente; llegaríamos, en términos weberianos al “desencantamiento del mundo”. Nada más alejado de la realidad actual. Si bien es cierto que en las sociedades complejas estamos inmersos en un proceso de secularización, también podemos observar que la actividad individual toma como referente de acción a la creencia, no tanto, o exclusivamente la creencia religiosa, sino la creencia como expresión de nuestra capacidad simbólica para interpretar la realidad y generar el sentido que oriente nuestra toma de decisiones y nuestra actividad, tanto individual como colectiva y todo ello inmerso en un reconocimiento a la espiritualidad como humanizadora de la persona y de la sociedad.

2. LA CONCIENCIA Y HOMINIZACIÓN

Siendo innegable la aportación del paradigma evolucionista en el reconocimiento de la relación existente entre las diferentes especies, resulta insuficiente a la hora de explicar la aparición de la conciencia en la especie humana. Tampoco la combinación de la selección natural y la acumulación de mutaciones que propone la teoría neodarwinista puede explicar la novedad que supone nuestra especie respecto al resto. Tanto la teoría de la evolución, como la de la selección natural sirven para entender la mejora de las especies, pero no la aparición de nuevas especies (Schrödinger, 1962, p. 69. Citado por Álvarez Munárriz, 2015, p. 69).

Se propone, por tanto un nuevo modelo de interpretación: el paradigma ecosistémico.

En esta forma de enfocar el proceso evolutivo los organismos se abren al medio en el que viven y, por consiguiente, el nicho ecológico constituye un factor esencial para su desarrollo [...] En términos ecológicos se habla de capacidades que constriñen y encauzan el desarrollo humano, pero que no están en los genes, ni en el medio circundante, sino que emergen en un determinado estado de desarrollo siempre que las condiciones del medio sean apropiadas. En el caso del hombre en el contexto del sistema total que crea la relación persona-medio" (Álvarez Munárriz: 2015, p. 70-71).

[...] lo que puede ser entendido como un sistema complejo adaptativo" (Álvarez Munárriz, 2011, p. 426).

A pesar de la profusión de investigaciones sobre la filogenia humana, todavía no tenemos una respuesta certera sobre cómo, cuándo y por qué aparece la conciencia. La Paleoantropología no cuenta con restos fósiles suficientes para dar respuesta a estos interrogantes, principalmente porque el cerebro humano es un tejido blando (masas neuronales y tejidos conectivos) que no se preservan en registro fósil. La Paleoneurología intenta explicarlo a partir del "molde endocraneal", pero estos estudios no nos permiten conocer las capacidades mentales y conductuales de nuestros antepasados.

Si aceptamos la definición propuesta por Koch y Crick (1999, p. 194) de conciencia como sensación, todos los animales que tienen cerebro tendrían, por extensión, conciencia; sería, por tanto, la expresión más básica de la misma; pero si se define como experiencia consciente, o en términos de Moerman (2012, p. 5) “experiencia subjetiva” que incorpora razonamiento y reflexión, sería específicamente humana. “La conciencia es el conocimiento que tenemos de nosotros mismos y del mundo exterior, es el rasgo distintivo de la vida mental, lo que nos permite darnos cuenta de lo que ocurre y permanecer alerta ante la realidad” (Vallejo-Nájera, 2006, p. 128). Una realidad que se integra a través de contextos de funcionamiento, de actividades específicas de la cultura y de la transmisión de la misma, de ahí que el enfoque cultural que ofrece la Antropología social sea el más esclarecedor para el análisis de la conciencia. “La aproximación cultural subraya el carácter intersubjetivo de la conciencia. La conciencia no es vista como un estado interior subjetivo sino como una estructura significativa y compleja, una función psíquica superior que organiza la conducta en su conjunto y que tiene su origen en las formas históricas y sociales de la existencia humana” (Álvarez Munárriz, 2005, p. 65). La aparición de la conciencia es el gran salto evolutivo que nos diferencia del resto de los homínidos (Arsuaga y Martín-Loeches, 2013, p. 217), es el motor de hominización que cristaliza en la capacidad simbólica sobre la que se asienta la cultura, es, por tanto, la facultad que articula el lenguaje y organiza el pensamiento, la esencia misma de nuestra humanidad. La aparición y el ejercicio de la capacidad consciente fue la clave del proceso filogenético, supuso una nueva estrategia adaptativa, que no solo desarrolló la capacidad craneal, sino que transformó las estructuras corporales, propulsando la bipedestación, liberando las extremidades superiores, facilitando así la creación de técnicas cada vez más sofisticadas que requerían de la cooperación de los miembros del grupo, etc. Los primeros seres humanos desarrollaron una amplia conciencia de autocontrol a partir de la cual crearon un medio socio-físico más humanizado (Álvarez Munárriz, 2015, p. 82).

La conciencia permitió sustituir la evolución biológica sometida a las leyes de la selección natural, por la evolución cultural diri-

gida y orientada por el yo consciente. Lo que nos hace humanos es el hecho de ser autoconscientes, reflexionar sobre nuestros pensamientos y exponerlos, tomar decisiones y modificar nuestra conducta emocional (Viveret, 2013, p. 100). La conciencia se sitúa, por tanto, en el centro de la organización misma de la vida (Mead, 1977, p. 329-30).

Es la conciencia la generadora de nuestra capacidad simbólica.

A partir de un ancestro sin destreza simbólica ni lingüística –resultado a su vez de un proceso evolutivo tan prolongado como azaroso–, acabó por surgir una especie, la nuestra, que poseía ambos en un grado sin precedentes, una entidad dotada de una conciencia propia plenamente formada e individualizada. Esta aparición constituyó un hito excepcional que vino a tender un puente sobre una discontinuidad cognitiva insondable. Y es que estamos hablando de una diferencia cualitativa, y si nos basamos en cualquier predicción, el único motivo que pueda concebirse para creer que semejante abismo podía llegar siquiera a salvarse es que, de hecho, ocurrió (Tattersall, 2012, p. 103).

El reconocimiento a la importancia que esta tiene para confirmar la singularidad de nuestra especie lleva a Cassirer a definir al hombre como animal simbólico (1945, p. 27). En la misma línea, White formula una distinción crucial entre señal y símbolo, y afirma que la capacidad para usar símbolos es exclusivamente humana. La capacidad simbólica no se manifiesta exclusivamente como racionalidad, sino que su expresión máxima se alcanza como imaginación creadora. A través de la simbolización, los seres humanos interpretamos el mundo y configuramos el orden simbólico de la cultura.

3. CULTURA Y HUMANIZACIÓN

La cultura es el producto específico de nuestra capacidad simbólica que a lo largo de la historia de la humanidad ha ido creando un nuevo orden de realidad, el orden simbólico, que conforma la base de nuestra conducta social. El sistema simbólico-significativo

que articulan las creencias, los valores y las normas debe analizarse desde una triple perspectiva, individual, social y simbólica, lo que aconseja la asunción de la cultura como un sistema complejo (Augé, 1996, p. 75; Lisón Tolosana, 2012, p. 202), aplicando a las ciencias sociales la Teoría de la complejidad, de la misma forma que se hace con las ciencias naturales. En este contexto interpretativo podríamos asumir la definición de cultura propuesta por Kroeber y Kluckhohn (1952, p. 181):

La cultura consiste en patrones de comportamiento, explícitos e implícitos, adquiridos y transmitidos mediante símbolos, que constituyen el patrimonio singularizador de los grupos humanos, que incluyen su objetivación en artefactos; el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales (es decir, históricamente generadas y seleccionadas) y especialmente sus valores relacionados; los sistemas culturales pueden ser considerados, de una parte, como productos de la acción, por otra parte, como elementos que condicionan la acción futura.

De la complejidad de la cultura no debe inferirse la existencia de desorden entre los elementos que la integran, todo lo contrario, la cultura es un sistema pautado e integrado en el que todos los elementos están articulados y conjugados en un todo unitario. “La cultura es un todo lógicamente integrado, funcional y razonable” (Álvarez Munárriz, 2015, p. 198), y multidimensional (Hooker, 2011, p. 50).

En principio pues “cultura” se opone a “naturaleza”: es todo lo que el hombre hace, y también lo que piensa, expresa y comunica al respecto. De esta manera el concepto engloba los de “praxis” y “simbolización”, entendido el primero en el doble sentido de acción y producción de objetos materiales, y el segundo como denotando todas las formas de pensamiento y comunicación. En este concepto global de “cultura”, pues, se hallan involucrados, de un lado, aspectos genéticos causales en virtud de los cuales lo que hay depende de las fuerzas transformadoras y productivas, y del otro, aspectos

ideales, ordenadores y configuradores. Dicho de otra manera: la “cultura” supone un sujeto –el sujeto humano individual y colectivamente considerado– que actúa, hace y fabrica y, concomitantemente, es capaz de mediatizar esta acción, es decir, de interponer entre su acción y el medio donde esta vuelque procesos de naturaleza intelectual –o espiritual en sentido laxo–” (Maturana, 1987, p. 22).

Esta interpretación *sistémica* de la cultura nos ayuda a integrar y agrupar simbólicamente tanto lo rasgos ideales como los materiales en un sistema de símbolos utilizados por los seres humanos para interpretar y transformar el mundo, organizar las relaciones sociales y disfrutar del territorio que ocupan. Desde esta perspectiva *sistémica* del análisis de la cultura se puede llegar a comprender y satisfacer las necesidades tanto materiales y sociales como espirituales, de manera más humana. Para abordarlo desde una aproximación holística, se pueden aplicar los “módulos universales de cultura” que están presentes en todas las sociedades, aunque implementados de manera particular por cada una de ellas. Los módulos del modelo clásico de la Antropología que tienen su base en las necesidades biológicas, sociales y psíquicas tipificadas por Linton (1942, p. 383) a las que da respuesta la cultura a través de los sistemas tecno-económico, institucional e ideal (White, 1964, p. 227), o como diría Caro Baroja (2011, p. 11), los tres campos en los que se concretarían las actividades humanas, la vida económica, social y espiritual. Recientemente Álvarez Munárriz (2007) propone incorporar un cuarto módulo que sería el paisaje cultural.

El módulo ideal consiste en un sistema de *creencias* y *valores* que se traducen en *normas* a través del cual comprendemos, valoramos y actuamos. Para Geertz (1973) “la cultura es el marco de creencias, símbolos expresivos y valores en término de los cuales las personas definen sus sentimientos y realizan sus juicios”. No nos detendremos en desarrollar la diversidad de creencias que es analizada rigurosamente por Martín Castejón en el capítulo siguiente, pero sí consideramos conveniente destacar la función de catalizadores de sentido (Antón Hurtado, 2012, p. 350) que puede atribuirse a la triada anteriormente referida. El hombre es el único

ser que posee la facultad para crear un mundo de símbolos y significados específicamente humanos, cuyos productos va acumulando a través de millones de generaciones y va conformando el patrimonio cultural de la humanidad. De ahí que la antropología, en tanto que disciplina que se ocupa de comprender la naturaleza humana, también debe ocuparse del hombre como productor de sentido (Lisón Tolosana, 1998, p. 132).

La categoría de sentido es un concepto relacional a través del cual, los seres humanos otorgan significado a sus actos y al mundo que los rodea. El sentido de la vida que preocupa a las personas puede analizarse desde una triple perspectiva, la razón de ser, el significado y la dirección (Álvarez Munárriz, 2000, p. 159). El sentido como razón de ser se sustenta en la dificultad cognitiva que tiene la mente humana para gestionar el caos. Para los seres humanos la realidad adquiere sentido cuando se percibe estructurada de manera armónica y coherente. Por lo que al significado se refiere, las personas atribuimos sentido a la vida cuando nos sentimos satisfechos y orgullosos de la vida que llevamos. Esta atribución de sentido no se realiza individualmente, sino en tanto que miembro de la sociedad. “No hay sentido sin intención, no hay sentido sin relación con la libertad, no hay sentido, por tanto, sin un sujeto que establece comunicación con otro sujeto” (Ferry, 1999, p. 314). Finalmente, el sentido como orientación permite reducir la complejidad y la incertidumbre selectivas (Luhmann, 1998, p. 29) y nos facilita la selección entre posibilidades funcionalmente equivalentes y a la búsqueda de nuevas posibilidades. La Antropología como ciencia estudiaría al hombre como productor de sentido desde una aproximación holística (Lévi-Strauss, 2011, p. 37).

4. TRASCENDENCIA Y ESPIRITUALIDAD

Aunque la conciencia es la misma en todos los momentos de nuestra vida, también es cierto que el grado de concentración, claridad y energía con la que vivimos cada instante de nuestra vida, varía. A estas variaciones, las llama Álvarez Munárriz “niveles de conciencia”, que se concretan en cuatro situados en el ámbito consciente donde se genera el sentido. El primero de los niveles sería

la *conciencia intuitiva*, que según recientes investigaciones neurofisiológicas podríamos compartir con los animales, y que Edelman llama “conciencia primaria” entendida como la capacidad de ser conscientes del mundo que nos rodea y de formar imágenes mentales del presente, pero sin poder llegar a integrar ni el pasado, ni el futuro como partes de esa escena correlacionada (Álvarez Munárriz, 2006, p. 84). La *conciencia refleja* sería la capacidad que posee el individuo de pensar sobre su propia actividad consciente. Es la conciencia de la propia conciencia, la autoconciencia.

La conciencia reflexiva sería aquella que tiene a la propia conciencia como objeto. La conciencia como autoconciencia es posible mediante la reflexividad: pensarse a sí mismo. Aquí el sujeto deviene en sujeto de conocimiento para sí mismo y para los demás, en cuanto que toda conciencia es relacional. La conciencia reflexiva es un caso de metacognición, meta-representación, en donde lo metacognizado es el propio cognizador. Toda conciencia reflexiva implica una representación, una re-descripción de nuestra propia imagen y percepción de nosotros mismos (Ramírez Goicoechea, 2005, p. 99).

El tercer nivel sería la *conciencia puntual*, que podría definirse “como un conocimiento intenso y claro que proporciona a la persona la capacidad para penetrar y captar el sentido de la propia actividad consciente o de sus contenidos y la energía necesaria para actuar de acuerdo con este saber. Es una percepción inusual de la realidad que podemos caracterizar como iluminación” (Álvarez Munárriz, 2006, p. 90). Sanmartín la describe como “estado concentrado de la atención que se desarrolla en la contemplación” (Sanmartín, 1994, p. 87). Los neurobiólogos hablan del estado alfa.

El estado alfa es, por consiguiente, el que precede inmediatamente o sigue de forma muy próxima al adormecimiento. En ese momento es cuando nuestra Conciencia vacila, en esa franja de tiempo muy especial, a menudo indefinible e imperceptible, en la que no estamos ni despiertos ni dormidos. Durante esta especie de paréntesis en el tiempo es cuando se producen frecuentemente buenas ideas e intuiciones, imágenes furtivas y

sensaciones incomparables que, una vez analizadas, posteriormente cambiarán nuestro comportamiento y algunas de nuestras elecciones. El estado alfa es, en cierto modo, el “lugar ideal” de la intuición, la configuración espaciotemporal en la que todo nuestro ser parece más receptivo a la frágil complejidad del mensaje intuitivo (Baudouin, 2006, p. 99).

Es la conciencia creativa en la que aparecen nuevas ideas y soluciones a problemas y en las que han escrito sus obras filósofos como Descartes. Por último, el cuarto nivel de conciencia lo ocupa la *conciencia trascendente*, que

se puede describir como un proceso de reflexión y concentración total de la persona en la propia conciencia hasta culminar en su completa disolución dentro de un todo más amplio [...] Se dirige la mirada hacia esa parte profunda del ser, hacia esa esfera que se sitúa más allá de las condiciones materiales del propio cuerpo. Es entonces cuando se produce una experiencia en la que se disuelve el sujeto que reflexiona sobre su propia conciencia, una especie de ensimismamiento para fundirse en un inmenso vacío en el que la persona parece como si se sumiese en un océano silencioso y en calma. Se trata de un tipo de experiencia que ha sido calificada de nouménica: el yo deja de existir en virtud de una suerte de ósmosis mental por la que establece comunicación con el todo universal y queda disuelto en él (Koestler, 1955, p. 70). Es un estado de calma interior en el que se produce una súbita conciencia de la unidad de todo lo existente. Es un estado superior de conciencia con valores cualitativamente distintos de aquellos que se experimentan durante los estados ordinarios del estar despierto, dormido o soñando. (Álvarez Munárriz, 2006, p. 92-93).

La conciencia trascendente es inherente a la especie humana, pero se expresa a través de dos culturas diferentes.

Hablamos de estructura de la conciencia total, la conciencia afectiva o la cognitiva de realidad para aludir al marco cultural aprendido de referencia, sea predominantemen-

te afectivo, cognitivo o de conciencia total, en que ocurren estas experiencias de realidad. En cada cultura se enseña a sus miembros una manera de sentir, saber, o captar globalmente lo que es real. Esta configuración peculiar, basada en determinadas características de las percepciones, emociones, juicios, fantasías, estados de conciencia, etc., es lo que denominamos estructura (Marconi, 2001, p. 160).

La cultura occidental dominada por el racionalismo y el neoliberalismo, enseña una forma de pensar y actuar en la que la razón dirige la vida de las personas con criterios de rentabilidad y productividad. La cultura oriental propicia en el individuo la fusión entre la energía primaria y fundamental del propio ser con su capacidad de acción para beneficio propio o de la comunidad, alcanzando un estado de relajación y una sensación de vacío y separación del cuerpo, cultivada en las tradiciones místicas y las grandes filosofías orientales.

La conciencia de cada uno de nosotros está formada por el lenguaje, la sociedad y todas nuestras relaciones diarias. Formamos parte de la conciencia colectiva del mundo “y los contenidos de esa conciencia se modifican constantemente por las fuerzas del caos” (Briggs y Peat, 1999, p. 68. Citado por Álvarez Munárriz, 2006, p. 95). Nuestra especie gestiona mal la incertidumbre y el caos, de ahí que los diferentes niveles de conciencia expuestos contribuyan a incorporar cierto orden y coherencia en nuestros pensamientos y acciones para lo que es necesaria la combinación de lo emocional y lo racional. Recientes investigaciones neurocientíficas como las realizadas por Damasio y su equipo han destacado la importancia que lo emocional tiene en nuestro comportamiento.

La espiritualidad se fundamentaría en nuestra conciencia, especialmente en su nivel trascendente que se configura en la imbricación entre emoción y razón y estaría presente en el sistema límbico del cerebro humano. El reto radica en explicar la relación entre los fenómenos físicos, tales como procesos cerebrales, y la experiencia en cuanto tal, o dicho de otro modo ¿cómo la espiritualidad es posible en un mundo material? ¿cómo pudo emerger la conciencia a partir de la actividad neuronal? Flannagan (2007,

p. 186) considera que la espiritualidad se inscribe sobre todo en el proceso de búsqueda de sentido de los seres humanos, búsqueda que no es separable de la búsqueda de la felicidad, por lo que no hay que centrarse en las ciencias de la mente y en la biología, sino que habría que preguntar a las diferentes corrientes filosóficas, tanto occidentales como orientales, a las religiones, la política y sus teorizaciones, así como los saberes propios de la psicología, la antropología, la sociología y la economía. Necesitamos salir hacia otros ámbitos, y el autor precisa: “decir algo de manera naturalista y sistemática acerca de lo que contribuye a la prosperidad humana y lo que da sentido a la vida, si es que algo lo da”. La búsqueda de la felicidad se culmina con la modificación de nuestra experiencia del mundo para superar la banalidad de una sociedad tecnocientífica consumista. La experiencia espiritual surge cuando un ser humano se abre al encuentro con los enigmas que están velados en la cotidianidad. En ese ejercicio, el encuentro con el enigma de la propia vida demanda sentido y verdad sobre ella.

Al término “espiritualidad” se le adscriben una serie de connotaciones negativas, porque se asocia a algo anacrónico, obsoleto, doctrinario, confesional... Sin embargo, podemos observar una revalorización de aquello a lo que la espiritualidad genuina se refiere: la dimensión profunda, sin la que todo lo humano se empobrece. Es innegable el aumento del número de personas que experimentan más y más, no ya la simple curiosidad por el esoterismo y similares, sino la necesidad de vivir una espiritualidad coherente con las nuevas situaciones debidas al rápido y profundo cambio cultural del momento presente (Castillo, 2008, p. 17). En un mundo dominado por la modernidad líquida se necesita mirar al interior. En una sociedad efímera, de usar y tirar, urge recuperar la consistencia que aportan los valores y este proceso no es monopolio de las religiones establecidas, sino que está siendo asumido por movimientos sociales muy diferentes, no exentos de que, bajo la etiqueta de “espiritual”, se oculten fraudes, como los ofrecidos por algunos círculos de la Nueva Era, que presentan la espiritualidad como la búsqueda de un bienestar integral que para superar la dureza de la vida cotidiana, ofrece la huida a “paraísos narcisistas”, refugios de un en-

simismamiento adolescente, que nuestra propia cultura promueve. También en los grupos religiosos más estrictos, probablemente como mecanismo de defensa, se promueve una “espiritualidad” rígida y exclusiva, con expresiones dogmáticas, autoritarias, e integristas. En el primer caso, parece imperar la ley del “todo vale”, con tal de que favorezca el bienestar: representaría al postmodernismo extremo. En el segundo, el criterio parece ser la creencia mental de estar en posesión de la verdad: sería la voz del integrismo místico.

El contexto científico actual está ampliando las categorías de interpretación de la realidad humana y dentro de ellas, de la espiritualidad. Resulta llamativo que la principal intuición procedente del nuevo paradigma científico no es tecnológica, sino que procede de la experiencia espiritual genuina. A partir de ahí, parece que la actitud más fructífera consiste en abrirnos a esa nueva visión que está emergiendo, porque como dice Krishnamurti (2013, p. 114) “de esta crisis solo podemos salir mediante una transformación radical de la mente”. Esta nueva cultura emergente se funda en el holismo, tan presente en la antropología (Lévi-Strauss, 2011, p. 37) y que supone un cambio en el modelo de cognición e interpretación de la realidad. Probablemente, el giro más revolucionario de esto que llamamos “postmodernidad”. Veamos algunas influencias relevantes.

La física cuántica viene a confirmar algo para lo que no se hallaba explicación racional: la estrecha relación entre nosotros y el cosmos. Desde que en 1927 Heisenberg formulara su principio de la incertidumbre, pasando por el gato de Schrödinger (1935) que está vivo y muerto a la vez en ramas diferentes del universo, en las que ambas son reales, pero incapaces de interactuar entre sí debido a la “decoherencia cuántica”, unida a la teoría de los mundos paralelos, una hipótesis de la física cuántica desarrollada por el físico norteamericano Hugh Everett en 1957 y que viene a decir que una misma partícula se puede encontrar en infinidad de lugares al mismo tiempo, que ha sido objeto de numerosos experimentos contrastados en el mundo de las partículas elementales, y que ha contribuido a la superación de las viejas concepciones atomistas, para afirmar que la realidad a la que denominamos universo es

un todo integrado, sin fisuras (Capra, 1975-1983). Mojica (2020) propone el reto de arriesgarnos a valorar la “vida inteligente” como máxima y cuántica oportunidad para descubrir en nuestra mente la virtualización de la conciencia universal.

La psicología transpersonal también contribuye a este momento de revisión de los paradigmas vigentes y va más allá de las doctrinas psicoanalíticas, conductistas y humanistas. En *Más allá del ego*, Walsh y Vaughan (1982) compilan las aportaciones de autores tan prestigiados como Abraham Maslow, Fritjof Capra, Ram Dass, Ken Wilber, Daniel Goleman, Stanislav Grof, entre otros y proponen superar la no dualidad entre mente y cuerpo, e integrar las tradiciones de la ciencia occidental con el pensamiento oriental. Resultado de este esfuerzo es una nueva visión de la naturaleza humana que favorece la realización, a todos los niveles, de las potencialidades individuales.

En el campo de las neurociencias también se está revisando la dualidad mente-cuerpo. Frente a un concepto reduccionista, que limitaba la inteligencia a la capacidad de resolver problemas mediante un razonamiento lógico, en los últimos treinta años estamos asistiendo al reconocimiento de las diferentes “líneas” o dimensiones que implica. Desde que Gardner en 1983 nos hablara de las “inteligencias múltiples”: lingüística, musical, lógico-matemática, corporal o kinestésica, espacial o visual, intrapersonal, interpersonal y naturista. Rizzolatti en 1996 descubriera las “neuronas espejo”. Damasio insistiera en la importancia de lo emocional y Goleman nos desvelara la existencia de la “inteligencia emocional”.

En los últimos años este tipo de inteligencia está adquiriendo gran relevancia y divulgación con todas sus repercusiones. Más recientemente aún, se está estudiando la “inteligencia espiritual”. Si la primera se refiere a la capacidad de nombrar y gestionar las propias emociones, y de relacionarnos con los otros constructivamente, la segunda puede definirse como la capacidad de trascender el yo, separando la conciencia de los pensamientos. Hablar de “inteligencia espiritual” no significa hablar de religión, sino de “interioridad”, “profundidad”, de “conciencia transpersonal, transmental o transegoica”, de “no-dualidad”. Significa experimentar que somos más que nuestros pensamientos y emociones y que, cuando acce-

demos a esa dimensión, todo es percibido de un modo radicalmente nuevo. Cualquiera que entra por ese camino puede comprobar por sí mismo cómo la llamada “inteligencia espiritual” potencia capacidades como la serenidad, la observación desapegada de lo que ocurre, la ecuanimidad, la libertad interior, la compasión (Fischman, 2016). En este nuevo tiempo, la espiritualidad se desarrollará en una cultura sin religiones. La religión es una forma de vida espiritual, pero considerar esta forma como única, imposibilitaría entender con verdad lo que la vida espiritual es y significa en la vida humana. El ateísmo es otra posición desde la que acceder al dinamismo de la espiritualidad (Comte-Sponville, 2007).

El binomio espiritualidad y religión ha estado anclado culturalmente en el imaginario colectivo, pero lo uno no necesariamente exige o denota lo otro, pues se puede llegar a ser espiritual y no estar adscrito a ninguna religión. De hecho, hay muchos sujetos religiosos y poco espirituales. La espiritualidad es previa a cualquier religión, de tal forma que las diferentes confesiones religiosas no son más que “modulaciones” o formas (mentales) específicas de aquella intuición original (Melloni, 2012). Frecuentemente el concepto espiritual es utilizado para englobar realidades que se quedan sólo en el campo de lo religioso, pero la conexión de religión con espiritualidad puede observarse en los estilos de vida, las elecciones de orden vocacional y las prioridades humanas que llevan a comprender la religión como una opción de crecimiento espiritual, pero aun así, no se puede garantizar que la práctica de la vida religiosa sea garantía de espiritualidad, porque el ejercicio ritual debe trascender al espacio de lo sensitivo, lo cognitivo y lo volitivo para ser una realidad que permee la existencia (Palacio Vargas, 2015, p. 470). Martínez Lozano (2013), utiliza dos imágenes para hablar de la relación entre ambas: la del vaso y el agua, o la del mapa y el territorio. La espiritualidad es el agua que necesitamos si queremos vivir y crecer; la religión es el vaso que contiene el agua. La espiritualidad es el territorio último que anhelamos, porque constituye nuestra identidad más profunda; la religión es el mapa que quiere orientar hacia él.

La espiritualidad, según Lenoir (2018, p. 96) es tan “universal” y “poderosa” porque responde a algo que todos, como especie,

compartimos: el miedo a la muerte (“es lo que hace nacer la religión, por eso la primera ritualización es funeraria”) y la necesidad de vínculos sociales, aunque no de manera institucionalizada. Harari (2014) considera que el éxito evolutivo de nuestra especie se debió a su capacidad de creer en ficciones compartidas, la religión entre ellas, pero no exclusivamente, ya que la espiritualidad tiene hoy otras formas de expresión como son las creencias, la política, el deporte, etc. Además de espiritual el hombre es *Homo ritualis*. Considero totalmente operativa la definición del hombre como *homo ritualis* ofrecida por Carmelo Lisón (2012b) porque “el ritual sería una realidad semántica con un código simbólico superpuesto a una realidad empírica”. Asumo la definición de rito propuesta por este autor, según la cual “el rito es un universal cultural presente en todas las culturas y en su complejidad refracta dimensiones plurales de lo humano que le otorgan un carácter misterioso y de difícil comprensión (Lisón Tolosana, 2012, p. 22). La analogía que según este autor se establece en los procesos rituales, se pretende “por una parte, ordenar desde un ángulo cognitivo-simbólico el universo entero y, por otra, al pasar el contenido a registro mágico-ritual, persuadir, convencer, lograr efecto” (Lisón Tolosana, 2012b, p. 28).

“La inteligencia espiritual no es un monopolio de las religiones, es un patrimonio del hombre. La inteligencia espiritual relaciona el espíritu y la materia, se ocupa de la trascendencia, de lo sagrado, de los comportamientos virtuosos: perdón, gratitud, humildad y compasión, de comprender que somos parte de un todo con el cual necesitamos estar en contacto. Algunos lo hacen orando, otros asumiendo su responsabilidad social, practicando las leyes espirituales del amor, paz, felicidad” (Palacio Vargas, 2015, p. 473). La no identificación de espiritualidad y religión permite reconocer la existencia de una espiritualidad laica o incluso atea. Para Zohar y Marshall (2001), citados por Villarini (2004, p. 93): “Lo espiritual significa estar en contacto con un conjunto más grande, profundo y rico que sitúa nuestra presente situación limitada en una nueva perspectiva. Es poseer un sentido de algo más allá, de algo más que confiere valor y sentido en lo que ahora somos (...) La espiritualidad es, sin más, un asunto constitutivo de la persona, y piénsese

como se piense, vívase como se viva, el ser humano está abocado hacia una realidad trascendental que lo supera en su razón y que impera en su interior”. Los nuevos movimientos religiosos intentaron generar ese sentido entre sus seguidores (Antón Hurtado, 1996a), pero lo cierto es que cada vez “Somos menos religiosos en cuanto a compromiso con los rituales institucionalizados, pero cada vez tenemos más interés por la dimensión espiritual, por el sentido de la vida” (Lenoir, 2018, p. 76) en un contexto de “individuación” (Mandianes, 1996). Las iglesias están cada vez más vacías y la dificultad para encontrar vocaciones en las órdenes religiosas católicas es un hecho desde hace varias décadas (Antón Hurtado, 1996b). No se trata sólo de un rechazo la religión organizada, sino de una liberalización respecto a las instituciones relevantes para el grupo (Antón Hurtado, 1997). Cada vez nos interesa más la espiritualidad y menos la religión organizada.

El interés actual por calidad de vida, en los sistemas empresariales, gubernamentales y de educación se miden desde las políticas de calidad, y bajo estos parámetros se diseñan las estrategias y alternativas de progreso y avance de cada uno de estos ámbitos. La condición de trascendencia del ser humano no está lejos de estas coordenadas, dado que en los ideales de las personas que apuestan por la espiritualidad, se encuentra la idea que esta ayuda a favorecer las condiciones de vida, pues desde ella se pueden aprender a leer otras ópticas del mundo y por ende se generan nuevas esperanzas para ser y hacer en la vida (Palacio Vargas, 2015, p. 474). Especial atención requiere la espiritualidad en el ámbito de la educación, como analiza Pulido Moyano (2020) en este mismo libro. Ante el creciente interés que padres y educadores están manifestando por la espiritualidad, es ineludible la obligación de los investigadores en buscar el modo a través del cual, los niños, adolescentes y jóvenes “puedan experimentar la dimensión profunda de la realidad, empezar a vivirse desde ella y comprobar que es “desde dentro” como se operan los cambios eficaces y donde se encuentra la felicidad. En aquellos centros educativos en los que se ha empezado a trabajar la “educación de la interioridad”, hasta los profesores más escépticos han terminado reconociendo que, tanto la

vivencia personal de los muchachos como las relaciones entre ellos, se han enriquecido notablemente. Y que, para sorpresa de muchos, terminan siendo los propios alumnos quienes reclaman la práctica de la meditación, como modo de acallar la mente y aprender a vivir en el presente” (Martínez Lozano y Prieto Santana, 2013).

5. CONCLUSIÓN

Los avances científicos y tecnológicos acaecidos en las últimas décadas, la evolución de la sociedad global, los nuevos retos que se plantean a cada persona en particular y a toda la humanidad han supuesto una revisión profunda de los paradigmas que explican la realidad y de manera paradójica lo que se despreciaba en ellos, es ahora la pieza central de una nueva interpretación de la realidad humana y universal.

La conciencia, la cultura, las creencias, la trascendencia y la espiritualidad se perfilan como entornos de análisis y reflexión ineludibles para cualquier investigación que trate de la realidad de las personas y su lugar y conexión con el universo. Para comprender la vida de los hombres y mujeres que pueblan la Tierra es absolutamente necesario reparar en la necesidad de reflexionar con mentalidad holística, sobre la trascendencia y la espiritualidad como propiciadora de sentido que le permita al ser humano resignificar la vida y encontrar la felicidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Munárriz, L. (2000). El *sentido* como categoría de interpretación. En Lisón Tolosana, C. (Edt.). *Antropología: Horizontes Interpretativos*. Granada: Comares.
- (2005). La conciencia humana. En Álvarez Munárriz, L. (Edt.). *La conciencia humana: perspectiva cultural*. Barcelona: Anthropos.
 - (2006). Niveles de conciencia. Perspectiva sociocultural. *Thémata. Revista de Filosofía*, 37, 77-97.
 - (2007). Conciencia y conducta medioambiental: los paisajes culturales. *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 1, 1 (1), 59-66.
 - (2011). La compleja identidad personal. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVI, 2, 66 (2), 407-432.

- (2015). *Categorías clave de la Antropología*. Sevilla: Signatura Demos.
- (2016). Límites del modelo neurobiológico de la conciencia. En Álvarez Munárriz, L. (Edt.). *El poliedro de la conciencia. Cerebro, interacción y cultura*. Valencia: Tirant Humanidades.
- Antón Hurtado, F. (1996a). Le pourquoi des apparitions. *Sociétés*, 52, 139-152.
- (1996b). Producción de sentido en los Nuevos Movimientos Religiosos (N.M.R.). *Sociedad y Utopía*, 7, marzo de 1996, 115-135.
- (1997). Efervescencias. *Bitarte*, 12, 33-48.
- (2012). Antropología del sinsentido. *Revista de Antropología Experimental*, (12), Texto 27: 349-371.
- Arsuaga, J.L. y Martín-Loeches, M. (2013). *El sello indeleble. Pasado, presente y futuro del hombre*. Barcelona: Debate.
- Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubier.
- (1996). *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós.
- Baudouin, B. (2006). *Las claves de la conciencia. Como desarrollar la intuición*. Barcelona: De Vecchi.
- Capra, F. (1975). *El Tao de la Física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Málaga: Sirio (11.^a Edición).
- Caro Baroja, J. (2011). *Análisis de la cultura*. Murcia: Nausica.
- Castillo, J. M. (2008). *Espiritualidad para insatisfechos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica*. México: F.C.E.
- Comte-Sponville, A. (2007). *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós.
- Corbí, M. (2007). *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder,
- Damasio, A.R. (2010). *Self comes to mind. Constructing the conscious brain*. New York: Pantheon Books.
- Flanagan, O.J. (2007). *The Really Hard Problem: Meaning in a material World*, MIT, Cambridge Massachusetts.
- Ferry, L. (1999). ¿La búsqueda de sentido es una ilusión? En Comte-Sponville, A. y Ferry, L. *La sabiduría de los modernos*. Barcelona: Península.
- Fischman, D. (2016). *Inteligencia espiritual en la práctica. Cómo aplicarla en la vida y en la empresa*. Lima: Editorial Planeta.
- Gardner, H. (2013 [1983]). *Inteligencias múltiples: la teoría en la práctica*. Barcelona: Paidós.

- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Book.
- Goleman, D. (1996). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
- Harari, Y.N. (2014). *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.
- Hooker, C. (2011). Conceptualising reduction, emergence and self-organisation in complex dynamical systems. En Hooker, C. (Edt.). *Philosophy of complex systems*. Amsterdam: Elsevier.
- Koch, C. y Crick, F. (1999). Neurobiology of Consciousness. En Wilson, R.A. y Keil, F.C. (Drts.). *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge: MIT Press.
- Krishnamurti, J. (2013). *El libro de la vida. Meditaciones diarias*. Madrid: Gaia.
- Kroeber, A.L. y Kluckhohn, C. (1952). *Culture a critical review of concepts and definitions*.
- Lenoir, F. (2018). *Breve tratado de historia de las religiones*. Barcelona: Herder Editorial.
- Lévi-Strauss, C. (2011). *L'Anthropologie face aux problèmes du monde modern*. París: Seuil.
- Linton, R. (1942). *Estudio del hombre*. México: F.C.E.
- Lisón Tolosana, C. (1998). Antropología. En Lisón Tolosana, C. (Edt.). *Antropología: Horizontes Teóricos*. Granada: Comares.
- (2012a). *Teoría etnográfica de Galicia. Antropología cultural de Galicia IX*. Madrid: Akal.
- (2012b). Rito, funciones y significado. *Música oral del Sur: Música hispana y ritual*, 9, 22-28.
- Luhman, N. (1998). *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
- Mandianes Castro, M. (1996). Individuación. *Sociedad y Utopía*, 7, 139-153.
- Martín Castejón, P. J. (2022). Influencia de las creencias irracionales en el proceso de adaptación social. En Antón Hurtado, F. y Montes Martínez, A. (Eds.). *Discriminación social, espiritualidad y creencias religiosas: un reto para antropólogos y trabajadores sociales*. Granada. Editorial Universidad de Granada.
- Martínez Lozano, E. (2013). *Crisis, crecimiento y despertar*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Martínez Lozano, E. y Prieto Santana, M.D. (2013). La espiritualidad resurge y la religión decae en la modernidad líquida. *Tendencias 21. Ciencia, tecnología, sociedad y cultura*. Recuperado de <https://>

- tendencias21.levante-emv.com/la-espiritualidad-resurge-y-la-religion-decae-en-la-modernidad-liquida_a14896.html.
- Mead, M. (1977). La cuestión de la naturaleza humana. En Johnson, H.M. y Young, K. y otros. *Naturaleza, cultura y personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Melloni, J. (2012). *Voces de la mística*. Barcelona: Herder Editorial.
- Moerman, D.E. (2012). Society for the Anthropology of Consciousness Distinguished Lecture: Consciousness, "Symbolic Healing," and the Meaning Response. *Anthropology of Consciousness*, 23 (2), 192-210. doi: 10.1111/j.1556-3537.2012.01061.x
- Mojica, L.A. (2022). El ser humano, más que su cerebro. En Antón Hurtado, F. y Montes Martínez, A. (Eds.). *Discriminación social, espiritualidad y creencias religiosas: un reto para antropólogos y trabajadores sociales*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Palacios Vargas, C.J. (2015). La espiritualidad como medio para el desarrollo humano. *Cuestiones Teológicas*, 42, (98), 459-481.
- Pulido Moyano, R. (2022). La espiritualidad en la educación. Una visión integral. En Antón Hurtado, F. y Montes Martínez, A. (Eds.). *Discriminación social, espiritualidad y creencias religiosas: un reto para antropólogos y trabajadores sociales*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Ramírez Goicoechea, E. (2005). Orígenes complejos de la conciencia. En Álvarez Munárriz, L. (Edt.). *La conciencia humana: perspectiva cultural*. Barcelona: Anthropos.
- Rizzolatti G, Fadiga L, Gallese V, Fogassi L. (1996). Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Brain research. Cognitive brain research*, 3 (2), 131-141. doi: 10.1016/0926-6410(95)00038-0.
- Rizzolatti, G. y Sinigaglia, C. (2010). The functional role of the parieto-frontal mirror circuit: interpretations and misinterpretations. *Nature Review Neuroscience*, 11, 264-274. doi: 10.1038/nrn2805.
- Sanmartín, R. (1994). Fronteras de la expresión y la comprensión. *Revista de Antropología Social*, 3, 173 URI: <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO9494110173A>.
- Schrödinger, E. (1962). *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum naturwissenschaftlichen Weltbild*. München: Oldenbourg.
- Springer, S.P. y Deutsch, G. (2001). *Cerebro izquierdo, cerebro derecho*. Barcelona: Ariel.
- Tattersall, J. (2012). *Masters of the planet: the search for our origins*. New York: Palgrave Macmillan.

- Vallejo-Nájera, J.A. (2006). *Guía práctica de Psicología*. Madrid: Temas de Hoy.
- Villarini, J. A. (2004). El sentido de trascendencia. Recuperado de <http://www.monografias.com/trabajos37/trascendencia/trascendencia2.shtml>.
- Viveret, P. (2013). *La causa humana*. Barcelona: Icaria.
- Walsh, R. y Vaughan, F. (1982). (Comp.). *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*. Barcelona: Kairós (7.ª edición).
- White, L.A. (1982 [1949]). *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós.