

NUEVA RELIGIOSIDAD Y CONTEXTO POSTMODERNO

MASSIMO INTROVIGNE

Universidad de Turín

El contexto

El Santo Padre Juan Pablo II, en la Encíclica *Fides et Ratio*, en el n. 91 señaló que “Algunos pensadores han calificado nuestra época como la época de la ‘postmodernidad’. Este término, utilizado a menudo en contextos muy distintos entre sí, indica el surgir de un conjunto de nuevos factores que, en lo referente a su extensión y eficacia, se han revelado capaces de determinar cambios significativos y duraderos”. En particular, en el marco de estos “cambios” se han manifestado “reacciones que han llevado a un cuestionamiento radical” de la “pretensión racionalista” típica de la modernidad; así “han nacido corrientes irracionales”¹. La Encíclica *Fides et Ratio* —tras subrayar la necesidad de que el hombre utilice sus dos “alas” (la fe y la razón) para contestar a las preguntas cruciales acerca de su origen y su destino— describe un largo período que comenzó con la crisis de la Edad Media, cuando la razón intentó primero englobar la fe, luego pretendió dejarla de lado para finalmente combatirla explícitamente (de la razón *sin* fe a la razón *contra* la fe). En la época postmoderna se vuelve a presentar (y no es la primera vez) la posibilidad de dar un vuelco a este escenario. La época de la crisis de la razón es el tiempo en que se vuelve a presentar *una* fe, no necesariamente *la* fe cristiana, separada de la razón. Como Juan Pablo II ha subrayado en todo su magisterio, una fe desprovista de la mediación racional es una fe incapaz de convertirse en cultura y, por lo tanto, de animar a la sociedad. En el mejor de los casos, una fe separada de la razón se reduce, según *Fides et Ratio*, a “sentimiento y experiencia” y en el peor “cae en el grave peligro de quedar reducida a mito o superstición”².

1. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, 14.IX.1998, n. 91.

2. *Ibid.*, n. 48.

Aunque la Encíclica *Fides et Ratio* no se ha ocupado explícitamente de la nueva religiosidad o de las nuevas religiones como algunos esperaban, las indicaciones a las que he hecho brevemente referencia ofrecen unos valiosos elementos de conjunto. Con el paso a la llamada época postmoderna, se han determinado “cambios significativos y duraderos” también en el campo de la religiosidad. Sería suficiente echar un rápido vistazo a los títulos de los libros más vendidos, los artículos más significativos, numerosas ponencias presentadas en congresos de sociología e historia de las religiones para darse cuenta de que algo realmente ha cambiado. En los años setenta y hasta principios de los ochenta el tema dominante era la crisis de la religión. La tesis de la secularización en su versión *cuantitativa* postulaba que, mientras progresaba la mentalidad científica, en las sociedades industriales avanzadas había cada vez menos religión y tampoco faltaba quien auguraba como futuro evolutivo de la religión incluso su propia extinción. En esos años un instrumento interpretativo importante fue la obra del teólogo baptista estadounidense Harvey G. Cox *The secular city (La ciudad secular)*³, en la que —como el propio Cox ha escrito recientemente— el teólogo de Harvard trataba de “elaborar una teología para la época ‘post-religiosa’ que muchos sociólogos habían anunciado como próxima”⁴. Seguramente hoy las cosas han cambiado. Textos importantes hacen referencia al “regreso de lo religioso”⁵, a la “revancha de Dios”⁶ y al “final” de la secularización. En 1995, treinta años después de *La ciudad secular*, el propio Cox escribió en *Fire from Heaven* que “hoy es la secularidad (*secularity*), y no la espiritualidad, que puede estar próxima a la extinción”. Ha llegado a ser “obvio que en lugar de ‘muerte de Dios’ que algunos teólogos habían declarado no hace muchos años o el declive de la religión que los sociólogos habían previsto, se ha producido algo realmente distinto”. A propósito de *La ciudad secular*, el teólogo estadounidense añadió: “Quizás era demasiado joven e impresionable cuando los académicos hacían estas tristes previsiones. En todo caso las había absorbido demasiado fácilmente y había intentado pensar cuáles hubieran podido ser sus consecuencias teológicas. Sin embargo, ahora está claro que las propias predicciones estaban equivocadas. Quien las hacía [...] admitía que la fe hubiera podido sobrevivir como herencia cultural, quizás en algu-

3. COX, H. G., *The secular city*, Macmillan, New York 1965 (trad. ital. *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968).

4. Íd., *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison-Wesley, Reading (Massachusetts) 1995, p. XV.

5. Véanse por ejemplo los ensayos recopilados en la obra bajo la dirección de Michel André, *Sortie des religions, retour du religieux*, Astragale, Lille 1992.

6. KEPEL, G., *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris 1991.

nos reductos étnicos o en las costumbres familiares, pero insistía en que se habían acabado los días de la religión como fuerza capaz de dar forma a la cultura y la historia. Todo esto no ha ocurrido. Al contrario, antes de que los futurólogos académicos tuvieran tiempo de llegar a cobrar su primera jubilación, un renacimiento religioso –de cierto tipo– ha empezado a manifestarse en todo el mundo”⁷.

Naturalmente, quien considera que hoy –en la época postmoderna– la secularización esté “próxima a la extinción” hace referencia a una noción *cuantitativa* de la secularización. Si, en cambio, se piensa en la secularización –según la definición de Bryan Wilson– como proceso preferentemente *cualitativo*, en el que la religión, a pesar de seguir interesando a muchas personas, ya no determina la mayoría de las elecciones culturales, políticas y sociales, se puede concluir que la secularización está todavía firmemente presente entre nosotros. En este sentido, el jurista estadounidense Stephen L. Carter habla de “trivialización” de una religión que sin embargo en su país sigue siendo importante, a nivel individual, para la mayoría de las personas⁸. La secularización cuantitativa, definida simplemente como el interés cada vez menor de las personas por la esfera de lo religioso y lo sagrado, parece efectivamente en declive en la época postmoderna. En algunos países los sociólogos dudan incluso de que se haya producido nunca un proceso cuantitativo de secularización. En otros ha habido una inversión de tendencia en la segunda mitad de los años ochenta. Uno de los especialistas más conocidos de investigaciones sociológicas cuantitativas en tema de religión, Laurence R. Iannaccone, escribió en 1998 que los datos muestran con evidencia que la tesis según la cual “la religión debe inevitablemente declinar cuando la ciencia y la tecnología avanzan” ha “demostrado ser falsa” y que “con el acumularse de encuestas, estadísticas y datos históricos, ha llegado a ser evidente la continua vitalidad de la religión”. Mientras que el número de personas que se declaran ateas y agnósticas baja casi por todas partes, en casi todos los países del mundo (excepto algunos países europeos que estuvieron sometidos durante mucho tiempo a la propaganda antirreligiosa por parte de los regímenes comunistas), el número de aquellos que declaran creer en alguna forma de poder superior a la persona humana o en una vida después de la muerte o que afirman dedicar algún tiempo a formas de rezo o meditación llega alrededor del ochenta por ciento de la población, alcanzando puntas de más del noventa por ciento en países no secundarios, Estados Unidos incluidos⁹.

7. COX, H. G., *Fire from Heaven*, op. cit., p. XVI.

8. CARTER, S.L., *The Culture of Disbelief. How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, Basic Books, New York 1993.

9. IANNACCONI, L. R., “Introduction to the Economics of Religion”, *Journal of Economic Literature*, vol. XXXVI (septiembre 1998), pp. 1465-1496 (pp. 1468).

Por lo tanto, el fenómeno del “regreso de lo religioso” es tan evidente que no se puede ignorar. Se trata, sin embargo, de determinar con mayor precisión *qué* tipo de religiosidad “vuelve” en la época postmoderna. En su libro *Fire from Heaven*, Cox enfoca su investigación en la corriente pentecostés carismática en el cristianismo y la considera el mayor “signo de los tiempos” para el regreso de lo religioso, pensando, por lo tanto, que el interés por los signos, los milagros, las curaciones, la demonología, la escatología y el fin del mundo representan las características salientes de la nueva aproximación a lo sagrado. Incluso prescindiendo de la investigación de Cox, que se refiere exclusivamente al cristianismo, se observa un interés creciente por unas formas de relación con lo sagrado donde el recorrido prevalece sobre el discurso, el *mythos* sobre el *logos*, hasta correr el riesgo de construir creencias sin razón o, peor aún, caer en la superstición, todo ello denunciado en *Fides et Ratio*. Por otro lado, cuando se trata de lo sagrado postmoderno, varios sociólogos invitan a empezar por un dato de carácter negativo: desde finales de los ochenta la aceptación popular de la ciencia (especialmente la medicina, la ciencia “práctica” con la que las personas comunes están más normalmente en contacto) ya no es unánime. A partir de los últimos años de la década de los 80, en varios países la aceptación popular de la ciencia y la medicina bajó a los niveles probablemente más bajos del siglo¹⁰. Por el contrario, cualquier forma de cuidado médico que se presente como “alternativa” respecto a la medicina “oficial” o que sea desaprobada por la misma, encuentra inmediatamente un amplio consenso popular. Parece que el termómetro científico está bajando mientras que sube el de lo sagrado: a veces, sin embargo, más en dirección al irracionalismo, la búsqueda de lo milagroso o, en otros contextos, de la magia.

Para comprender *quién* realmente se beneficia de este regreso contemporáneo de lo sagrado, es necesario superar algunos prejuicios tan extendidos como infundados. En primer lugar, no es del todo cierto que el regreso de lo sagrado se produzca *completamente* fuera de las religiones mayoritarias y de las Iglesias históricas. Es cierto que mientras que las estadísticas acerca del número de personas que declaran estar interesadas por la religión o por lo sagrado son bastante similares de un país a otro, las estadísticas acerca del número de practicantes son muy distintas. Sin embargo, existen elementos para considerar que el declive de la práctica religiosa en Occidente haya sido de alguna manera sobrevalorado¹¹. En algunos países (entre los cuales están Estados Unidos

10. BOY, D., MICHÉLAT, G., “Premiers résultats de l’enquête sur les croyances aux parasciences”, en *La pensée scientifique et les parasciences*, Albin Michel, Cité des sciences et de l’industrie, Paris 1993.

11. GILL, R., *The Myth of Empty Church*, SPCK, London 1993.

e Italia) el número de cristianos practicantes, desde finales de los años ochenta hasta hoy, muestra casi cada año un leve incremento cuantitativo¹². Se trata de incrementos modestos que no justifican ningún tipo de triunfalismo. Sin embargo, la inversión de tendencia es importante: el declive de la práctica religiosa no era un salto en el vacío, como pensaban algunos. Se parecía más bien a un salto en una piscina donde, tras tocar el fondo, se empieza, aunque sea lenta y fatigosamente, a subir. Dentro de las religiones tradicionales y del propio cristianismo hay movimientos cuyos ritmos de crecimiento no tienen nada que envidiar a los grupos neorreligiosos. Prescindiendo de los fenómenos complejos que se producen dentro del islam, el hinduismo y el judaísmo (a veces agrupados bajo la etiqueta no siempre exacta de “integrista”), se puede observar, con Cox, que los movimientos de renovación carismática dentro de la Iglesia católica y los movimientos pentecosteses en el mundo protestante cuentan con decenas de millones de fieles y pueden tener ritmos de crecimiento superiores a los de los mormones o los testigos de Jehová que a menudo se citan como espectaculares. También es cierto que, por mucho que estos fenómenos sean interesantes e importantes, una parte sustancial del regreso de lo sagrado debe buscarse fuera de las grandes religiones y las Iglesias históricas.

Otro elemento de carácter ampliamente mitológico es el relativo a la llamada “invasión de las sectas”. Efectivamente, son muy numerosos los movimientos religiosos de alguna manera alternativos. J. Gordon Melton (quien por otro lado, se niega a trazar una clara línea de demarcación entre “viejas” y “nuevas” religiones) censó más de 1.500 movimientos de cierta consistencia en Estados Unidos¹³. En un país como Italia donde el pluralismo religioso es más reciente, el CESNUR (Centro de Estudios sobre las Nuevas Religiones), del que soy director, tiene conocimiento de más de quinientas siglas. En África los especialistas registran varios miles de nuevos movimientos religiosos e Iglesias independientes y su número aumenta cada día. Sin embargo, con la excepción de algunos países africanos y asiáticos entre los que se encuentra Japón (donde las nuevas religiones cuentan con un número muy superior de adeptos respecto a Europa o Norteamérica), el número de seguidores de estos movimientos permanece bastante reducido. Naturalmente las estadísticas dependen de dónde se coloque exactamente la línea de separación entre religiones “históricas” y nuevos movimientos religiosos. Sin embargo, en ningún país de Occidente los nuevos movi-

12. IANNACONE, L. R., “Introduction to the Economics...”, op. cit.; GARELLI, F., *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991. Llega a resultados análogos la Investigación Europea acerca de los Valores, cuyos resultados se han publicado en 2000.

13. GORDON MELTON, J., *Encyclopedia of American Religions*, 6.^a ed., Gale, Detroit 1999.

mientos religiosos, cualquiera que sea la definición que se adopte, parecen superar el dos por ciento de la población. En Italia es más probable que estén alrededor del uno por ciento¹⁴. Naturalmente, en América Latina y en algunos países de África y Asia son posibles enormes variaciones del dato estadístico correspondiente a los nuevos movimientos religiosos, según que en esta categoría se incluyan o no las comunidades protestantes de tipo pentecostés o integrista independientes.

En el caso de Italia, además hay que considerar que más de la mitad de ese uno por ciento de la población que forma parte de religiones “alternativas” está representado por un único movimiento: los testigos de Jehová. Por lo tanto, las demás quinientas siglas, todas juntas, no alcanzan el 0,5% de la población. En el informe que el Ministerio del Interior italiano dedicó en 1998 a los nuevos movimientos religiosos y mágicos (bastante fiable, aunque presente algún error) aparecen más de un centenar de siglas, pero a menudo el número de miembros que se indica es de “cien”, “cincuenta” e incluso “veinte”, “quince” o “diez”¹⁵. Parece que a veces haya más gente en una reunión de vecinos que en la asamblea plenaria de todo un movimiento en Italia. Es cierto: hay muchas siglas, pero la mayoría —por lo menos en cuanto a número de adeptos— son pequeñas o muy pequeñas. Más que de una “invasión de sectas”, debería quizás hablarse de una invasión de siglas.

Por lo tanto, la “nueva religión” (y utilizo el término de manera intencionadamente paradójica) más extendida especialmente en Occidente es la de las personas comprometidas en “creer sin pertenecer” (*believing without belonging*, según la fórmula de la socióloga inglesa Grace Davie)¹⁶. Por ejemplo, en Italia los católicos practicantes son aproximadamente un tercio de la población. Los adeptos de minorías religiosas, históricas o de origen reciente no superan el dos por ciento¹⁷. Los ateos, los agnósticos declarados, los que se niegan a contestar a las encuestas de los sociólogos representan menos del diez por ciento. Queda una población constituida por más de la mitad de los italianos que declaran “creer” en algo superior o trascendente, pero al mismo tiempo de hecho no “pertenecen” a una comunidad religiosa en toda la

14. GARELLI, F., *Religione e Chiesa in Italia*, op. cit., pp. 12-16. Aquí también según los resultados del 2000 esta tendencia parece acentuarse.

15. MINISTERIO DEL INTERIOR, Departamento de Seguridad Pública, Dirección Central de Policía de Prevención, *Sette religiose e nuovi movimenti magici in Italia*, informe de febrero de 1998.

16. DAVIE, G., *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

17. Véase GARELLI, F., *Religione e Chiesa in Italia*, op. cit. Aquí se habla de *ciudadanos* italianos. Si quisiéramos estudiar a las personas *presentes en el territorio* italiano, el porcentaje de adeptos de minorías religiosas subiría porque aumentaría el número de musulmanes. La gran mayoría de los musulmanes presentes en Italia no está formada por ciudadanos italianos.

extensión del término. Naturalmente esta gran “nueva religión” de los italianos no es homogénea. Las encuestas revelan en su interior toda una gama de posturas distintas. Los hay que creen en un poder superior que, sin embargo, no saben identificar, están los “creyentes a su manera”, los “cristianos a su manera” y también los “católicos a su manera” (“soy católico, pero no practico”, “soy católico, pero no estoy de acuerdo con la Iglesia” e incluso “soy católico, pero estoy en contra de los curas” —esta última postura no es tan infrecuente en Italia). Este fenómeno que la socióloga francesa Danièle Hervieu-Leger denomina “desinstitucionalización” de la religión¹⁸ es una de las características salientes de lo sagrado postmoderno¹⁹. No está entonces equivocado quien invita a *no sobrevalorar* los nuevos movimientos religiosos o las nuevas religiones. Aunque algunos de ellos no sean nada pequeños a escala mundial (diez millones de mormones, diez millones de testigos de Jehová, más de quince millones de adeptos de la Soka Gakkai japonesa), su incidencia porcentual, especialmente en Occidente, es todavía muy reducida. En términos absolutos, es mayor el número de personas que se dirigen a los nuevos movimientos *dentro* de las religiones históricas y las Iglesias mayoritarias y es seguramente mayor la masa de los que “creen sin pertenecer”.

Sin embargo, también se comete un error cuando se *infravaloran* los nuevos movimientos religiosos. En efecto, no son importantes sólo por su tamaño *cuantitativo*, sino por su capacidad de influir en círculos mucho más amplios de personas. Un grupo relativamente pequeño como los Hare Krishna, que no supera los veinte mil miembros en todo el mundo, ha distribuido millones de copias de sus libros y folletos. El texto sobre la reencarnación más difundido por los Hare Krishna²⁰ ha llegado a ser muy popular en numerosos países de Occidente, a menudo se cita en contextos insospechados y seguramente ha contribuido a la moda de la reencarnación, incluso entre personas que nunca pensarían en seguir al movimiento de los Hare Krishna. Más en general, sabemos muy poco de ese porcentaje de nuestros contemporáneos (según los países, va del cuarenta al sesenta por ciento) que “cree sin pertenecer”, manifiesta una aspiración hacia lo sagrado, pero no participa regularmente a las actividades de ninguna confesión religiosa. ¿En qué creen estas personas? Una fuente para contestar a esta pregunta la ofrecen los sondeos demoscópicos y las investigaciones de los sociólogos, que seguramente son importantes, pero que no pueden ser el úni-

18. HERVIEU-LEGER, D., *La Religion pour Mémoires*, Cerf, Paris 1993.

19. Para más apuntes acerca de este tema, véase mi obra *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Gribaudo, Milano 1996.

20. BHAKTIVEDANTA, S. A. C., *La reencarnación: la ciencia eterna de la vida*, trad. it., Edizioni Bhaktivedanta, Firenze 1983.

co instrumento de investigación (como es sabido, el tipo de pregunta y de cuestionario influye en las respuestas). Otro indicador –cuya importancia no debe descuidarse– son la literatura popular, la música, el cine, la televisión. El hecho de que *The Celestian Prophecy* de James Redfield²¹ haya sido el libro más vendido en una decena de países entre 1994 y 1995 nos dice mucho acerca del tipo de “espiritualidad” que atrae a un gran número de nuestros contemporáneos²². Sin embargo, el principal indicador de las creencias extendidas entre los que “creen sin pertenecer” está constituido precisamente por los nuevos movimientos religiosos y las nuevas religiones. Puesto que, como se ha visto, existen varios centenares de nuevos movimientos religiosos empeñados en una especie de lucha darvinista por la supervivencia (frente a los pocos que sobreviven, hay muchos que no tienen éxito y desaparecen), estudiar *qué* movimientos tienen éxito y *por qué* nos revelará qué aspiraciones, qué preguntas, qué sentimientos profundos se agitan –más allá del círculo más reducido de los que pertenecen a los movimientos– en ese gran Lejano Oeste de la religión donde viven los que “creen sin pertenecer”. Por eso el estudio de los nuevos movimientos religiosos no es una simple curiosidad, sino que representa un elemento esencial para comprender el escenario religioso contemporáneo.

Un “mapa” de los nuevos movimientos religiosos

Terminología

La problemática de los nuevos movimientos religiosos surge en el ambiente cristiano occidental y sólo después las mismas categorías se aplican a realidades completamente distintas, por ejemplo el Japón. Desde sus comienzos, la sociología de la religión ha intentado definir en términos objetivos la diferencia entre “Iglesias” y “sectas”. En las primeras décadas del siglo XX, el teólogo y sociólogo protestante Ernst Troeltsch (1865-1923) propuso su famosa distinción entre: el tipo-Iglesia, un grupo religioso en armonía con la sociedad que le rodea, y

21. REDFIELD, J., *The Celestian Prophecy. An Adventure*, 2.^a ed., Warner Books, New York 1994 (el autor publicó una primera edición de forma particular en Hoover Alabama en 1989).

22. También la literatura no directamente “espiritual” es un indicador de las aspiraciones religiosas implícitas o sumergidas en nuestra sociedad. Así la extraordinaria popularidad del género de *terror*, también en la literatura juvenil, muestra la profunda fascinación del tema de la muerte y la inmortalidad: a este respecto, véase INGEBRETSSEN, E. J., S. J., *Maps of Heaven, Maps of Hell. Religious Terror as Memory from Puritans to Stephen King*, M. E. Sharpe, Armonk (New York)-London 1996; y mi obra *La stirpe di Dracula. Indagine sul vampirismo dall'antichità ai nostri giorni*, Modadori, Milano 1997.

el tipo-místico, un grupo religioso que se interesa poco por la sociedad que le rodea, prefiriendo enfocar su atención en el autoperfeccionamiento de sus miembros²³. Estas categorías, con integraciones y modificaciones, han seguido estando en el centro del debate sociológico durante varias décadas y se siguen utilizando actualmente. Sin embargo, la situación sociológica se ha ido complicando y ha puesto en crisis algunos supuestos fundamentales de la tipología que Troeltsch proponía. En primer lugar, como su propio nombre indica, los movimientos se mueven: por ejemplo, los mormones (que seguramente en el siglo XIX en el sentido de Troeltsch eran una “secta”) en el siglo XX parecen ya perfectamente integrados al menos en la sociedad estadounidense de origen. Tras la segunda guerra mundial se añadió la creciente visibilidad de grupos religiosos de matriz no cristiana, particularmente oriental, también denominados popularmente “sectas”, pero muy distintos de las “sectas” de origen cristiano que sirvieron de modelo a Troeltsch. Por último, el tercer elemento estaba –y todavía está– constituido por la llamada “explosión de las sectas” en América Latina donde, sin embargo, en el lenguaje común, por “sectas” se entienden también los grupos protestantes de tipo evangélico y pentecostés que en otras partes del mundo no se definen “sectas” y que en todo caso presentan características distintas respecto al modelo de Troeltsch.

Estos nuevos elementos han hecho surgir una serie muy amplia de propuestas terminológicas por parte de sociólogos, teólogos y, en menor medida, de psicólogos. En campo sociológico, una de las propuestas más conocidas fue formulada en 1985 por Rodney Stark y William Sims Bainbridge en su obra *The Future of Religion*²⁴. Los dos sociólogos distinguían entre “sectas”, “grupos religiosos desviacionistas dentro de una tradición no desviacionista” y “cultos”, “grupos religiosos desviacionista dentro de una tradición desviacionista”²⁵. Así, por ejemplo, los testigos de Jehová y los mormones serían “sectas” puesto que adoptan el sistema de símbolos y muchos puntos de referencia de una tradición “no desviacionista” como la cristiana, aunque sus ideas sean considerada “desviacionistas” por otros grupos que se sitúan dentro de la tradición. En cambio, los Hare Krishna serían un “culto” porque, al menos en Occidente, no sólo se les considera “desviacionistas” en cuanto grupo, sino que la sociedad que les rodea percibe como ajena y exótica la tradición religiosa oriental de la que sacan sus referencias y sus símbolos.

23. TROELTSCH, E., *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, trad. it., 2 vol., La Nuova Italia, Firenze 1941-1960.

24. STARK, R., BAINBRIDGE, W. S., *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985.

25. *Ibid.*, pp. 24-26.

Recientemente, los propios Stark y Bainbridge han propuesto la utilización de terminologías distintas porque ulteriormente el debate se ha complicado por la utilización de expresiones como “secta” y “culto” en sentido no sociológico y teológico, sino criminológico²⁶. Sobre todo después de los trágicos acontecimientos en los que estuvieron implicados algunos grupos definidos “sectas” (entre los cuales los homicidios-suicidios de la Orden del Templo Solar en los años 1994, 1995 y 1997²⁷, el atentado con gas en el metro de Tokio en 1995 realizado por los secuaces de la Aum Shnri-kyo y el suicidio de casi todos los miembros del culto de los discos voladores Heaven’s Gate en 1997²⁸, los suicidios y los homicidios del movimiento “católico extremista” Restauración de los Diez Mandamientos de Dios en Uganda en el año 2000) periodistas, criminólogos e incluso algunas comisiones parlamentarias europeas han buscado un criterio o una serie de criterios para distinguir entre “sectas” peligrosas y “movimientos religiosos” inofensivos. Especialmente en Francia y en Bélgica, muchos estudiosos no han considerado satisfactorios los resultados de estas investigaciones parlamentarias que han insistido en la noción de “manipulación mental”: una noción imprecisa, contestada por muchos especialistas académicos, difícil de definir y a veces utilizada como sinónimo de la noción aún más controvertida de “lavado de cerebro”²⁹. Las críticas han sido encendidas sobre todo cuando, junto con los informes, las comisiones parlamentarias han propuesto largos listados de “sectas peligrosas” o de grupos estudiados, donde aparecen también realidades respetadas y respetables e incluso movimientos católicos reconocidos por la Iglesia³⁰. Otros infor-

26. BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York-London 1997; STARK, R., BAINBRIDGE, W. S., *Religion, Deviance, and Social Control*, Routledge, New York-London 1997.

27. Para una reconstrucción, véase MAYER, J.-F., *Le mythe du Temple Solaire*, Georg, Genève 1996; ed. it. actualizada: *Il Tempio Solare*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997.

28. Véase mi obra *Heaven’s Gate. Il Paradiso non può attendere*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997.

29. Para una serie de críticas, desde perspectivas distintas, al informe parlamentario francés de 1996 *Les Sectes en France*, véanse los estudios recopilados en el texto bajo la dirección de J. Gordon Melton y mía, *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, 3.^a ed., Devry, Paris 1996. La mejor historia de las controversias acerca de las “sectas” en tema de “lavado de cerebro” se encuentra en la tesis de doctorado de Dick L. Anthony, “Brainwashing and Totalitarian Influence. An Exploration of Admissibility Criteria for Testimony in Brainwashing Trials”, Graduate Theological Union, Berkeley (California) 1996. Los principales documentos de la controversia estadounidense acerca de este tema en los años ochenta se reproducen en la página Web del CESNUR (Centro de Estudios sobre las Nuevas Religiones): http://www.cesnur.org/APA_Documents.htm.

30. Acerca del listado del informe francés, un documento de la Secretaría General de la Conferencia Episcopal francesa manifestó su preocupación por ejemplo al “ver circular en los medios de comunicación que hablan del informe unos listados de grupos definidos ‘sectas’ y hay que preguntarse quién los ha inspirado, sustituyéndose a la autoridad judicial con una condena sin haber escuchado al acusado según las reglas del derecho en un juicio contradic-

mes europeos, aunque surgidos de las mismas preocupaciones y publicados en los años siguientes (como el informe de la comisión de investigación parlamentaria alemana de 1998 y el informe de la comisión gubernamental sueca también de 1998) se han mostrado mucho más cautelosos y han considerado imposible establecer una clara línea de demarcación entre “sectas” peligrosas y “movimientos religiosos” legítimos. Sin entrar en el mérito de estas controversias, es evidente que, después de estos debates, la palabra “secta” ha adquirido sobre todo en Europa dos significados distintos que se superponen. Al significado *criminológico* según el cual “secta” es un grupo religioso (o pretendidamente religioso) *peligroso* del que se puede afirmar con cierto grado de probabilidad que cometerá delitos y crímenes de mayor o menor entidad, se ha añadido un significado de tipo *sociológico* según el cual la “secta” es simplemente un grupo religioso cuyas ideas son bastante distintas de las que comparte la mayoría. Todo esto crea una notable incomodidad entre los estudiosos y también riesgos para la libertad y la tolerancia religiosa. Cuando, por ejemplo en una entrevista en televisión, se le pregunta a un estudioso si un determinado grupo es una “secta”, en realidad se quiere saber si el grupo es “peligroso” o podría cometer algún crimen. El cruce entre significado criminológico y sociológico del término crea una peligrosa ambigüedad. Si por ejemplo un estudioso contesta a un entrevistador que los mormones son una “secta” (una respuesta seguramente correcta en referencia a las categorías de Troeltsch o también a las que Stark y Bainbridge propusieron inicialmente), el riesgo es que quien lo escucha se convenza de que los mormones son un grupo “peligroso” o incluso con tendencias criminales, lo que —en referencia a la situación actual de la Iglesia mormona mayoritaria— seguramente es falso e injusto.

Por estas razones, mientras que los periodistas, los criminólogos y los que desean poner en alerta a la opinión pública respecto a los peligros de las “sectas” siguen utilizando este término, los estudios a menudo prefieren hablar de “nuevos movimientos religiosos” o “nuevas religiones”. Muchos denominan “nuevas religiones” a los grupos más grandes y consolidados (como los mormones o los testigos de Jehová),

torio y legal” (*L'Église catholique et les sectes*, documento de la Secretaría General de la Conferencia Episcopal francesa de 6 de febrero de 1996, n. 4). La respuesta a la pregunta “quién ha inspirado” no sólo los “listados”, sino la propia idea de que sea posible y oportuno redactar un listado de sectas peligrosas implicaría una investigación histórica sobre el llamado movimiento anti-sectas y su ideología: véanse al respecto mi obra *Il sacro postmoderno*, op. cit., pp. 141-253; y SHUPE, A., BROMLEY, D. G. (bajo la dirección de), *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective*, Garland, New York-London 1994. Esta situación se ha hecho aún más precaria y peligrosa por las leyes y propuestas de ley francesas encaminadas a incriminar las “sectas” y el “lavado de cerebro”.

cuyas dimensiones superan las de un mero movimiento, y, en cambio, llaman “nuevos movimientos religiosos” a las realidades más pequeñas o de origen más reciente³¹. Naturalmente estos términos no son del todo satisfactorios (algunas “nuevas” religiones existen desde hace más de cien años), pero al menos tienen la ventaja de poner entre paréntesis la problemática más estrechamente criminológica y legal. También en la práctica pastoral, aunque sea necesario destacar que el término “secta” es más fácilmente comprensible, el propio Magisterio de la Iglesia empieza a tener en cuenta las preferencias de los estudiosos. El informe general *El desafío de las sectas o nuevos movimientos religiosos: una aproximación pastoral* del Cardenal Francis Arinze en el Consistorio extraordinario de 1991 (donde este tema estaba incluido en el orden del día) recomienda “adoptar un término que sea lo más imparcial y exacto posible”, al menos “hasta que no exista una terminología universalmente aceptada” y elige utilizar “en general el término ‘nuevos movimientos religiosos’”³². Aún siendo consciente de los problemas que plantea, yo también voy a utilizar la expresión “nuevos movimientos religiosos” distinguiendo cuatro grandes “familias” entre los miles de movimientos actualmente presentes en el mundo, siguiendo precisamente una de las tipologías citadas en el informe general del Cardenal Arinze en el Consistorio de 1991.

Nuevos movimientos religiosos de simbología cristiana

Para un cristiano —procediendo de lo más cercano a lo más lejano— los nuevos movimientos religiosos que presentan las características más familiares, al menos exteriormente, son los que mantienen elementos simbólicos cristianos: referencias a Jesucristo, a la Biblia, utilización de la denominación “Iglesia” y así sucesivamente. Sin embargo, a menudo estos elementos se reinterpretan ampliamente. Podemos hacer una distinción (siempre siguiendo el informe general del Cardenal Arinze) entre nuevos movimientos religiosos *de origen protestante* y *de origen cristiano*; personalmente creo que sería necesario añadir una tercera categoría de movimientos *de origen católico*.

31. Acerca de los problemas terminológicos en general, véase mi obra, “Nel Paese del punto esclamativo: ‘sette’, ‘culti’, ‘pseudo-religioni’ o ‘nuove religioni?’”, *Studia Missionalia* n. 41 (1992), pp. 1-26.

32. ARINZE, F., Card., *La sfida delle sette o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale*, informe general para el Consistorio extraordinario de 1991, n. 6 (el texto está publicado en la traducción en italiano como apéndice de mi obra *La questione della nuova religiosità*, Cristianità, Piacenza 1993, pp. 59-93).

– En el informe general del Cardenal Arinze, la utilización de la expresión “nuevos movimientos procedentes de la Reforma protestante”³³ muestra en primer lugar que no resulta nada fácil establecer una clara línea de demarcación entre algunas nuevas formas en las que se presenta el protestantismo, especialmente desde finales del siglo XIX, y los auténticos nuevos movimientos religiosos³⁴. Es clara la distinción entre nuevos movimientos religiosos de origen protestante y de origen cristiano (al contrario de los primeros, los segundos niegan la base trinitaria y cristológica que representa el patrimonio común de católicos, ortodoxos, anglicanos y protestantes). Resulta más difícil trazar una línea de demarcación exacta entre las nuevas formas de protestantismo y los nuevos movimientos religiosos de origen protestante. Algunos autores sostienen que los nuevos movimientos religiosos de origen protestante, aún manteniendo una teología compatible con la definición general del protestantismo (que naturalmente tolera en su interior un número muy amplio de variantes), presentan carencias desde el punto de vista eclesiológico. No es que los nuevos movimientos de origen protestante no se interesen por la noción de Iglesia, sin embargo, su eclesiología insiste en la discontinuidad de la Iglesia en la historia. La Iglesia no ha seguido desde los orígenes hasta nuestros días (aunque sea a través de una Reforma), sino que en un momento determinado sucumbió, así que fue necesario no tanto *reformularla*, sino más bien *volver a fundarla*. La idea de la discontinuidad de la Iglesia en la historia va acompañada normalmente de un proselitismo agresivo, fundado en la idea que los secuaces de las Iglesias históricas, especialmente los católicos, no sean realmente cristianos y que todavía tengan que recibir el auténtico anuncio del Evangelio: es una actitud común en algunos nuevos movimientos de origen protestante sobre todo en América Latina. Al indicar ejemplos de nuevos movimientos religiosos de origen protestante, el informe general de 1991 llama la atención acerca de las comunidades pentecosteses y las integristas independientes que se han multiplicado en el siglo XX. Sin embargo, también en el mundo pentecostés se ha producido una evolución. Algunas denominaciones más grandes y antiguas (a veces también grupos más pequeños, pero especialmente abiertos al diálogo con otros cristianos) han reconquistado, a veces con dificultad, una dimensión eclesiológica más completa. Otros parecen sostener que la Iglesia de Jesucristo, sucumbida por una gran apostasía, renació sólo con su propio movi-

33. *Ibíd.*, n. 7.

34. Acerca de estos problemas, véase mi obra *I protestanti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1998.

miento (una actitud muy típica de algunas denominaciones autóctonas latinoamericanas). Sería quizás excesivo, adoptando un criterio eclesiológico, afirmar que *todas* las comunidades pentecosteses sean nuevos movimientos religiosos de origen protestante, pero seguramente en esté área y en la del integrismo independiente, que a partir del siglo XIX ha constituido grandes y pequeñas denominaciones autónomas, se encuentran grupos que corresponden a la descripción general de esta categoría³⁵.

– En general, los nuevos movimientos religiosos de origen protestante comparten con los católicos, los protestantes, los anglicanos y los ortodoxos (a veces con peculiaridades propias) una base cristológica y trinitaria común³⁶. Al contrario, en los nuevos movimientos religiosos *de origen cristiano* la ruptura eclesiológica va acompañada también de una ruptura *teológica*, con la introducción de ideas radicalmente distintas respecto al protestantismo histórico (y naturalmente respecto al catolicismo). En grupos como los mormones o los testigos de Jehová el cristianismo de las Iglesias y de las comunidades históricas es un bagaje del que se alejan introduciendo nuevas ideas y nuevas sagradas escrituras, así como (ésta es una imagen utilizada por la estudiosa protestante Jan Shipps para los mormones³⁷) el cristianismo de los orígenes se había alejado del judaísmo. Para estos grupos el conjunto de doctrinas tradicionales del cristianismo constituye un gran “Antiguo Testamento” al que se añade uno nuevo –que a menudo modifica radicalmente las interpretaciones del primero– constituido por nuevas revelaciones o nuevas sagradas escrituras. Los testigos de Jehová y los mormones (cada uno con unos diez millones de adeptos en todo el mundo) son grupos con una historia más que secular y de grandes dimensiones (las llamadas “nuevas religiones”). Sin embargo, en esta área se sitúan también otros grupos más pequeños, como el de los Niños de Dios, que desde hace unos cuantos años se denomina The

35. Acerca de este problema y la fecundidad metodológica de las categorías del informe general de 1991, véase mi aportación “Christian New Religious Movements: a Roman Catholic Perspective”, en BARKER, E., WARBURG, M. (dir.), *New Religions and New Religiosity*, Aarhus University Press, Aarhus 1998, pp. 243-261

36. Representan una excepción los grupos *oneness* del grupo pentecostés que bautizan sólo “en el nombre de Jesucristo” y rechazan la Trinidad. Por otro lado, su postura a menudo se representa de manera simplista y en los últimos años se han multiplicado los contactos y los momentos de diálogo entre pentecosteses *oneness* y otros pentecosteses. A este respecto, véase mi obra “La sfida pentecostale: origini, storia e sociologia dei movimenti pentecostali e carismatici”, en CESNUR (Centro de Estudios sobre Nuevas Religiones), *La sfida pentecostale*, bajo la dirección de M. Introvigne, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1996, pp. 13-83.

37. SHIPPS, J., *Mormonism. The Story of a New Religious Tradition*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1985.

Family³⁸, hasta la Iglesia de la Unificación del reverendo Moon que, por otro lado en los últimos años no se presenta como Iglesia, sino como movimiento “interconfesional” con el nombre de Federación de las Familias para la Paz y la Unificación Mundial. El “núcleo duro” de este movimiento sigue constituido por los que atribuyen un papel mesiánico a la figura del reverendo Moon³⁹.

– A estas dos categorías, mencionadas en el informe general de 1991, en mi opinión hay que añadir una tercera: la de los nuevos movimientos religiosos que se pueden llamar *de origen católico*, cuyo conjunto constituye lo que algunos denominan “catolicismo extremista”. Se trata de grupos que se han separado de la Iglesia católica para seguir una revelación no reconocida por la Iglesia, a un profeta, a un gurú o que en un sentido ultraconservador o ultra progresista se han alejado de la comunión con el Papa y los obispos. En su mayoría estos grupos se consideran *subjetivamente* en comunión con la Iglesia católica, mientras que a menudo *objetivamente* no lo son. A veces introducen también doctrinas inaceptables. No faltan casos en que algunos movimientos de origen católico adoptan la estructura de una auténtica “Iglesia” alternativa. Es el caso del grupo italiano originariamente denominado Cristo nell’Uomo, surgido cerca de Turín por las revelaciones del vidente Roberto Casarin que, tras su abandono formal de la Iglesia católica, se ha presentado como nueva religión universal primero con el nombre de Chiesa della Nuova Gerusalemme y ahora con el nombre de Chiesa dell’Anima Universale.

Los nuevos movimientos religiosos de simbología cristiana –distinguidos según sean de origen protestante, de origen cristiano o de origen católico– son muy diferentes entre sí. Algunos cuentan con millones de seguidores y otros con pocas decenas, algunos tienen una vida efímera, otros existen desde hace más de un siglo y siguen creciendo⁴⁰. Sin embargo, un elemento que tienen en común *casi* todos los nuevos movimientos religiosos de simbología cristiana es la ansiedad escatológica: la espera de un fin del mundo inminente y la aspiración a saber

38. Acerca de las recientes evoluciones de este movimiento, véase GORDON MELTON, J., *Dai Bambini di Dio a The Family*, ed. it., Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997.

39. Al respecto, véase mi obra *La Chiesa dell’unificazione del reverendo Moon*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997.

40. Una categoría especial de estos nuevos movimientos religiosos de origen protestante o cristiano es la de las “Iglesias africanas independientes y movimientos proféticos o mesiánicos en África”, citados también en el informe general de 1991 en el n. 7. Estos movimientos presentan características específicas. Son tan numerosos (varios miles) que se han propuesto, a su vez, subdivisiones y tipologías.

cómo (y no sólo *cuándo*) será el final, que adquiere casi siempre forma de milenarismo. Desde este punto de vista los nuevos movimientos religiosos de simbología cristiana (antiguos o recientes, grandes o pequeños que sean) representan la señal de un elemento muy extendido en la sensibilidad religiosa postmoderna: el interés por el fin del mundo y los acontecimientos que lo acompañarán, la espera a veces gozosa, pero más a menudo angustiada y llena de miedo, de eventos apocalípticos. Esta espera está ampliamente extendida en el mundo cristiano (y también fuera del mismo)⁴¹ mucho más allá del círculo de los miembros de estos nuevos movimientos religiosos.

Nuevos movimientos religiosos de origen oriental

Otra gran “familia” comprende los nuevos movimientos religiosos de origen oriental, cuya simbología no ha sido imitada del cristianismo (aunque a veces elementos cristianos se vuelven a presentar en clave sincretista), sino de las religiones de Oriente Medio o del Lejano Oriente. Realmente Oriente Medio y el islam han sido menos fecundos en lo referente a nuevos movimientos religiosos. Sin embargo, al separarse del islam, el movimiento baha’i ha surgido, por su historia y dimensiones, como una de las “nuevas religiones” más grandes con más de cinco millones de secuaces en el mundo. La mayoría de los nuevos movimientos religiosos de origen oriental se inspira en las religiones surgidas en el subcontinente indio (hinduismo, budismo, y hoy también jainismo, sijh, religión radhasoam); no faltan grupos japoneses que combinan budismo, sintoísmo y religiosidad popular local. Podemos distinguir entre grupos creados por occidentales fascinados por Oriente (cuyo ejemplo más antiguo e importante es la Sociedad Teosófica fundada en 1875, que por otro lado niega ser un movimiento religioso)⁴² y los resultados de auténticas “misiones” promovidas por grupos nacidos en Oriente. A partir del Parlamento mundial de las religiones celebrado en Chicago en 1893, la presencia de occidentales entusiastas de Oriente no se escapa a los dirigentes de los movimientos indios y japoneses que, como sugirió Reinhart Hummel, también como reacción organizada a las misiones cristianas en Oriente, empezaron a promover auténticas “contramisiones”⁴³. Actualmente los *gurús*

41. Para una panorámica, véase STERN, S.J. (dir.), *Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 vol., Continuum, New York 1998 (sobre todo el volumen III); y mi obra *Mille e non più mille. Milenarismo e nuove religioni alle soglie del Duemila*, Gribaudo, Milano 1995.

42. A este respecto, véase SANTUCCI, J., *La Società Teosófica*, ed. it., Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1999.

43. HUMMEL, R., *Les gourous*, Cerf, Paris y Fides, Montreal 1988, pp. 15-16. En la India los *gurús* tienen un papel importante en los movimientos nacionalistas y antioccidentales.

indios (por no hablar de los occidentales que, tras formarse en la India, se han autoproclamado *gurus*) y los maestros de todas las tradiciones religiosas orientales antiguas y nuevas han dado origen a centenares de nuevos movimientos religiosos en Occidente. Nos encontramos de nuevo frente a problemas de demarcación. Es difícil decir qué grupos son “tradicionales”, fieles expresiones de las grandes tradiciones orientales y cuáles, en cambio, son “nuevos”. Si organizan de manera sistemática y continuada una predicación misionera en Occidente, también los grupos orientales de origen antiguo tienden a asumir nuevos perfiles. Otros ya eran “nuevos” en su tierra en cuanto a estilo o modalidad de presentación, aunque enraizados en una tradición antigua. Los Hare Krishna (es decir, los miembros de la ISKCON, la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna) se introducen seguramente en el surco de una espiritualidad de origen bengalí que se remonta al siglo XVI. Sin embargo, al llegar a Occidente (quizás en contra de las intenciones de algunos de los misioneros que partieron de Oriente) el mensaje poco a poco se ha ido modificando, al menos en cuanto a las modalidades de presentación y en este caso con interesantes repercusiones también en su país de origen, la India⁴⁴. La Soka Gakkai (que cuenta con casi quince millones de seguidores en todo el mundo) nació en el seno de una de las escuelas budistas japonesas, la del monje medieval Nichiren (1222-1282). La gran expansión internacional ha terminado por dar al movimiento un estilo y unas características en parte nuevos, lejos de la forma de presentarse de los monjes de la Nichiren Shoshu, la orden religiosa a la que estaba originariamente afiliada la Soka Gakkai. Más allá de controversias y conflictos personales incluso muy duros y desagradables, se encuentran aquí las razones sustanciales y sociológicas de la ruptura entre la Soka Gakkai y la Nichiren Shoshu, que tuvo lugar en 1991. Como ya observó su mayor estudioso europeo, el sociólogo belga Karol Dobbelaere, tras esta ruptura (pero el proceso ya había empezado anteriormente), un movimiento de laicos —la Soka Gakkai— se estructuró como una auténtica religión, enraizada en el ámbito budista, pero a la vez con características que se derivan de su expansión internacional en el siglo XX⁴⁵.

A menudo se afirma que los nuevos movimientos religiosos de origen oriental están en crisis. Sin embargo, se trata de un mercado que ofrece continuamente nuevos productos (piénsese en el rápido creci-

les: véase MCKEAN, L., *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

44. BROOKS, CH. R., *The Hare Krishnas in India*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1989.

45. DOBBELAERE, K., *La Soka Gakkai. Un movimento di laici diventa una religione*, ed. it., Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1998.

miento de la Sahaja Yoga de la maestra india Sri Mataji Nirmala Devi⁴⁶ o en la reciente expansión de nuevos movimientos religiosos nacidos en Taiwan) y cuando falta la fascinación por la India, con frecuencia crece la fascinación por el Japón, a veces más difícil de detectar puesto que las nuevas religiones japoneses rechazan en lo posible los contactos con la prensa. Un ejemplo interesante de expansión de un movimiento japonés es el Sûkyô Mahikari, un grupo que presenta elementos derivados del sintoísmo, del budismo, de la religiosidad popular japonesa (y también del esoterismo occidental) que ha crecido silenciosamente en varios países del mundo, objeto de raros estudios y casi nunca ha suscitado el interés de la prensa, al menos hasta que no quedó implicado en las recientes polémicas europeas acerca de las “sectas” a las que ya he hecho referencia⁴⁷.

Excepto los grupos originados en Oriente Medio y los que, a pesar de haber nacido en Oriente, se derivan principalmente del cristianismo y que, por lo tanto, deberían estudiarse más bien en el ámbito de los movimientos de simbología cristiana⁴⁸, un elemento doctrinal que casi siempre está en primera plana en esta familia de movimientos es la doctrina de la reencarnación. Naturalmente, el éxito de esta doctrina no se debe *solamente* a los nuevos movimientos religiosos de origen oriental. También han contribuido la literatura, el cine, la televisión, grupos de origen mágico o del potencial humano (como la Cienciología donde la reencarnación tiene un papel que sería erróneo considerar secundario). Sin embargo, un número relevante de occidentales encuentra por primera vez la doctrina de la reencarnación cuando se tropieza con la literatura de los movimientos religiosos de inspiración o de origen oriental, como la Sociedad Teosófica, los Hare Krishna o la Organización Sathya Sai Baba. Si el éxito de los nuevos movimientos religiosos de simbología cristiana demuestra el interés del hombre contemporáneo por el destino *de la humanidad* y el fin del mundo, la difusión de los nuevos movimientos de origen oriental es una señal del interés por el destino *de la persona* y por la vida después de la muerte. Una vez más, se trata de temas extendidos en un círculo mucho más amplio respecto al relativamente restringido de las personas dispuestas a afiliarse a un movimiento religioso de origen oriental.

46. CONEY, J., *Sahaja Yoga*, Curzon, Richmond (Surrey) 1998.

47. Para un análisis de los desarrollos recientes, véase BERNARD-MIRTEL, L., *Sûkyô Mahikari. Une nouvelle religion venue du Japon*, Éditions Bell Vision, Trignac 1998; y mi obra *Sûkyô Mahikari*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1999.

48. Con referencia a los movimientos de simbología cristiana nacidos en Japón, véase MULLINS, M. R., *Christianity Made in Japan. A Study of Indigenous Movements*, University of Hawaii Press, Honolulu 1998.

Nuevos movimientos religiosos nacidos en Occidente por innovación

Una tercera familia de nuevos movimientos religiosos se ha construido en Occidente alrededor de dos ideas cuyas raíces se remontan a finales del siglo XVIII. La primera es que las religiones tradicionales no son adecuadas para el hombre moderno y su mentalidad científica y, por lo tanto, es necesario fundar una nueva religión, recogiendo los elementos mejores (o al menos los que son compatibles con el progreso técnico y científico) de las grandes religiones del pasado. La segunda idea es que, mientras que las religiones tradicionales han situado a Dios en el centro de su mensaje, una religión realmente moderna, sin negar necesariamente la existencia de un Ser Supremo, debería, en cambio, concentrarse en el hombre, sus potencialidades y su felicidad. Ya durante la Revolución francesa se manifestaron intentos de construir más o menos en teoría unas religiones completamente nuevas consagradas al hombre o a la humanidad; el propio Auguste Comte (1798-1857), el padre del positivismo, trató de fundar una Iglesia positivista que ha sobrevivido hasta hoy, reducida a un pequeño grupo, en Brasil⁴⁹. Sin embargo, sobre todo después de la segunda guerra mundial estalló un “movimiento del potencial humano”, también denominado “religión de los seminarios” con referencia a seminarios o cursillos (normalmente impartidos previo pago de una suma a menudo elevada) en los que se enseña a hacer “estallar” nuestro potencial oculto. Con pocas excepciones, no se niega sistemáticamente a Dios, así que no se puede realmente hablar de “religiones ateas”, pero es un horizonte lejano, con escasa incidencia en las actividades cotidianas del grupo, enfocadas en el autoperfeccionamiento del hombre, que debería desarrollar cualidades extraordinarias. Algunos grupos del potencial humano (como la Iglesia de la Cienciología) reivindican, entre muchas controversias, la calificación de religión. Otros grupos (como la Dinámica Mental –que ya no existe, pero de la que fueron adeptos los fundadores de numerosos movimientos similares– o el Erhard Seminary Training, cuya sigla –est– normalmente se escribía en minúsculas, que pasó a denominarse The Forum y atravesó una grave crisis económica) han preferido presentarse como simples sociedades comerciales, dispuestas a ofrecer sus servicios sin pedir a cambio la adhesión a ningún principio de carácter doctrinal o religioso. La frontera entre movimientos del potencial humano “religiosos” y “no religiosos” parece muy leve. Si bien es cierto que la Iglesia de la Cienciología tiene una visión del mundo de tipo neo-gnóstico (los hombres serían los primigenios

49. TOSCANO, M. A., *Liturgia del moderno: positivismo a Rio de Janeiro*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 1992.

creadores del mundo que después olvidaron haberlo creado y quedaron atrapados en los universos de materia, energía, espacio y tiempo) y que en su práctica adquiere una notable importancia el tema de la reencarnación, también otros grupos del potencial humano (aunque se presenten como sociedades meramente comerciales) basan su actividad en una serie de supuestos relativos a la naturaleza, los orígenes y el destino de la persona humana. Por otro lado, la propia Iglesia de la Cienciología tiene una actividad cotidiana que consiste en ofrecer servicios previo pago de un honorario específico.

Las controversias que han afectado la Cienciología (y que actualmente se extienden a otros grupos del potencial humano) muestran que en numerosos países de Occidente ya no existe una noción socialmente compartida de la religión. Teólogos, sociólogos y juristas proponen definiciones distintas y la “religión” parece cada vez más —antes que una característica esencial inherente a este o ese fenómeno— una “reivindicación” negociada entre actores sociales con intereses específicos (los gobiernos, las administraciones fiscales, los grupos que reivindican o bien, basándose en estrategias distintas, *no* reivindican la etiqueta de “religión”) ⁵⁰. Más allá de la naturaleza “religiosa” o no de estos grupos, la respuesta a la pregunta correspondiente depende de la noción de “religión” que se adopte y en el debate, a menudo muy acalorado, acerca de los *métodos* más o menos discutibles y lícitos que adoptan en su propaganda, el mensaje de los “movimientos del potencial humano” remite a una “religión del Sí mismo” que coloca en el centro de la experiencia de lo sagrado una “sacralización del Sí mismo” y una insistencia (a menudo de tipo gnóstico) acerca del carácter “divino” del hombre.

En esta perspectiva el sociólogo inglés Paul Heelas propone una comparación entre la “religión de los seminarios” en general (Cienciología incluida) y la New Age ⁵¹. Es cierto que desde el punto de vista de la estructura sociológica los movimientos del potencial humano (sobre todo la Cienciología) son muy distintos de la New Age. Sin embargo, en sentido técnico la New Age no es un movimiento: no tiene una estructura fácilmente visible, no tiene jefes, no tiene adhesiones formales (uno no se “afilia”, ni “es bautizado” en la New Age). Es más bien un

50. GRELL, A. L., “Sacred Claims: The ‘Cult Controversy’ as a Struggle for the Right to the Religious Label”, en BROMLEY, D. G., CARTER, L. E. (dir.), *The Issue of Authenticity in the Study of Religion*, JAI Press, Greenwich (Connecticut) 1996, pp. 47-63; y mi obra “Religion as a Claim: Social and Legal Controversies”, en PLATVOET, J. G., MOLENDIJK, A. L. (dir.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Brill, Leiden-Boston-Colonia 1999, pp. 41-72.

51. HEELAS, P., *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell, Cambridge 1996.

network de grupos muy distintos entre sí con ideas y aspiraciones en común⁵². Muchos movimientos del potencial humano (y una vez más el ejemplo de la Cienciología es especialmente significativo) están estructurados de manera rigidamente jerárquica, en las antípodas (parecería) de la New Age⁵³. Sin embargo, si la New Age desde el punto de vista técnico no es un nuevo movimiento religioso (precisamente porque no es un “movimiento”), en su interior se propone, circula y se sugiere una “religión del Sí mismo”, una “sacralización de la persona” (vista más a menudo como creador que no como criatura) que justifica el paralelismo con los movimientos del potencial humano. Heelas sostiene que la New Age y la “religión de los seminarios” forman parte de una más amplia “espiritualidad del Sí mismo” (en la que incluye también otro aspecto de la innovación religiosa occidental: los llamados “cultos” de los discos voladores, que actualmente ya no es sólo un hecho folclórico, dado el número de personas implicadas). Con el declive de la New Age y su progresiva sustitución por formas que ya no anuncian una renovación global del Planeta, sino más bien la entrada privada e individual en una esfera de felicidad nueva y superior (la llamada Next Age)⁵⁴, cabe preguntarse si estamos frente al paso, en cierto sentido inquietante, de una “religión del Sí mismo” a una “religión del Mí mismo”. En todo caso, el éxito de algunos movimientos del potencial humano (a veces sobrevalorado en el plano de las estadísticas, pero que indudablemente existe) pone a la luz otra tendencia clave de la espiritualidad contemporánea: la “sacralización del Sí mismo” que se expresa también en la New Age y en otros fenómenos.

Nuevos movimientos mágicos

Existen movimientos que, desde un punto de vista sociológico, se estructuran con formas similares a los nuevos movimientos religiosos, pero donde la experiencia que se propone no es tanto religiosa, sino mágica. En 1990 propuse denominar estos grupos “nuevos movimien-

52. Acerca de este punto, véase mi obra, *Storia del New Age 1962-1992*, Cristianità, Piacenza 1994 (2.ª ed. actualizada: *New Age & Next Age*, Piemme, Casale Monferrato [Alessandria] 2000); y ZOCATELLI, P. L., *Il New Age*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997.

53. Acerca de este punto, véase GORDON MELTON, J., *La Chiesa di Scientology*, ed. it., Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1998.

54. INTROVIGNE, M., ZOCATELLI, P. L., *Dal New Age al Next Age*, Giunti, Firenze 1999. La expresión “Next Age” tuvo origen dentro del mundo de la New Age en Europa y prácticamente se desconoce en Estados Unidos, donde en cambio se ha registrado primero la crisis de la New Age, con la reducción de la aspiración utópica a una sociedad globalmente renovada al deseo privado de una vida personal más llena y feliz. Acerca de este tema, véase GORDON MELTON, J., “The Future of the New Age Movement”, en BAKER, E., WARBURG, M., *New Religions and New Reliosity*, op. cit., pp. 133-149.

tos mágicos”⁵⁵ y la expresión fue adoptada por muchos, más allá de lo que yo mismo hubiera podido prever. Entonces era consciente de que también la distinción entre “magia” y “religión” no es obvia y depende de la definición de “religión” (y de magia) que se adopte. En general, siguiendo la conocida distinción de Mircea Eliade, se puede decir que la religión es una experiencia de lo sagrado, una “*ierofania*” que implica cierta gratuidad, mientras que la magia es una experiencia del poder, una “*cratofania*” en la que se busca una relación donde el hombre manipula lo sagrado y lo pone a su servicio⁵⁶. El pensamiento mágico tiene una versión culta, el esoterismo, cuya influencia en la cultura occidental, el arte, la política no se debe infravalorar⁵⁷, y una versión “popular”, la llamada *folk magic*, donde magos de pago establecen con sus clientes relaciones de tipo preferentemente económico, con escaso contenido doctrinal o cultural. Entre el esoterismo, arriba, y la *folk magic*, abajo, está el mundo de los nuevos movimientos mágicos. La sociología del siglo pasado consideraba que la magia era una experiencia eminentemente individual y que no se prestaba a la práctica de grupo. Como el abejorro, que según las leyes de la aerodinámica no podría volar, pero no lo sabe y vuela igualmente, también los movimientos mágicos, despreocupados de los sociólogos, empezaron a organizarse a finales del siglo XIX (con algunos antecedentes en el siglo anterior) y actualmente están extendidos en muchos países. Se pueden distinguir según el *tipo* de experiencia mágica que proponen (espiritismo, magia ceremonial, ocultismo, satanismo) o también según el mito fundador o el período histórico al que hacen referencia (movimientos de tipo neognóstico, neopagano, neobrujería, neotemplarios, neorosacruz y así sucesivamente). Los movimientos que tuvieron mayor influencia en el ámbito más amplio de la nueva religiosidad contemporánea son los órdenes de magia ceremonial, como la Orden Hermética de la Golden Dawn que floreció en el Reino Unido sobre todo en la última década del siglo XIX y que ejerció una influencia notable en la vida artística y literaria, y el OTO (Ordo Templi Orientis), dirigido en la fase central de su desarrollo por el célebre mago “negro” inglés Aleister Crowley (1875-1947) y algunos movimientos exotéricos de tipo neognóstico como los que hacen referencia al mito de los Rosacruz. La neo-brujería agrupa a varios miles de secuaces, sobre todo en Estados Unidos, con el

55. Véase mi obra, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990.

56. ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965 (trad. it.: *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967).

57. Para los problemas metodológicos e históricos respecto a la definición y el estudio del esoterismo, véase FAIVRE, A., HANEGRAFF, W. J. (dir.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Lovanio 1998.

nombre de *wicca* (término del inglés antiguo por *witchcraft*, “brujería”) y se presenta como una religión neopagana. A diferencia de lo que ocurre en algunos países europeos, la *wicca* de Estados Unidos insiste en sus diferencias respecto al satanismo, que considera una forma primitiva e inferior de protesta anticristiana (mientras que la auténtica alternativa al cristianismo sería el regreso a formas de paganismo precristiano).

Naturalmente no todos los movimientos de tipo mágico, es decir, que practican la magia ceremonial o el ocultismo, son satánicos. Un teólogo podría dar un significado más amplio a la expresión “satanismo”, pero normalmente los especialistas de nuevos movimientos religiosos sitúan dentro de esta categoría sólo los grupos que veneran con prácticas reiteradas de tipo litúrgico o pseudo-litúrgico al personaje llamado Diablo o Satanás en la Biblia, considerándolo una persona o un simple símbolo⁵⁸. Si es cierto que el satanismo imita muchos de sus ritos (especialmente los rituales de tipo sexual) de la magia ceremonial y del ocultismo, también es cierto que otros movimientos mágicos a menudo tienen opiniones bastante negativas respecto a los satánicos. El satanismo *organizado* (es decir, grupos de adultos con un mínimo de organización como sedes, revistas, libros, jerarquías) es un fenómeno a menudo sobrevalorado que en realidad afecta sólo a pocos miles de personas en todo el mundo. Mucho más extendido y difícil de estimar es el satanismo *salvaje* (denominado a veces “ácido” por sus conexiones con el mundo de la droga), un fenómeno de imitación en el que se mueven bandas juveniles (a menudo inspiradas por la música, los cómics o algunas películas) sin contactos con la tradición “histórica” del satanismo. El satanismo “salvaje” (que resulta mucho más difícil de vigilar por las fuerzas de seguridad) con frecuencia se revela realmente peligroso y es precisamente en este ambiente donde han cometido en los últimos años crímenes de diferente gravedad, del vandalismo en iglesias y cementerios hasta la violación y en algunos casos el homicidio “ritual”⁵⁹. Exceptuando el caso del satanismo (que ocupa a menu-

58. Para la historia de este fenómeno, véase mi obra *Indagine sul Satanismo. Satanisti e anti-satanisti dal Seicento ai nostri giorni*, Mondadori, Milano 1994. Más brevemente, véase mi obra *Il satanismo*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997.

59. También el número de homicidios perpetrados por grupos satánicos a veces se sobrevalora. Fuentes periodísticas hablan de miles, a veces incluso de decenas de miles de casos. Por otro lado, sería un error de signo contrario sostener simplemente que en el mundo del satanismo no se producen nunca homicidios. Hay al menos una quincena de episodios, en los últimos veinte años, en los que los tribunales han condenado a exponentes del satanismo (normalmente “salvaje”) por casos de homicidio. Considerando que otros casos pueden no haberse descubierto nunca, estamos en el orden de algunas decenas de homicidios en veinte años, pero se trata siempre de veinte o treinta homicidios *de más* que justifican la vigilancia de un ambiente potencialmente peligroso. Además de la vigilancia, sería oportuna una inves-

do las crónicas de los periódicos, pero que es minoritario), los nuevos movimientos mágicos raramente son objeto de investigaciones articuladas. Sin embargo, son interesantes como punta de un *iceberg* que tiene dimensiones mucho más amplias: el llamado “regreso de la magia” que lleva a muchísimas personas a dirigirse a magos de pago, adivinos, echadoras de cartas y creer en la eficacia de las prácticas mágicas. También el renovado interés por la magia es un síntoma de la crisis de la modernidad y del paso a la época postmoderna.

Algunas conclusiones

Si por “nuevas religiones” entendemos un universo de *pertenencia*, un mundo de movimientos organizados y jerárquicos, se puede hablar de “explosión de nuevas religiones” con referencia al multiplicarse de grupos y de siglas, pero no del número de adeptos. Aunque algunos grupos (como los mormones, los testigos de Jehová o la Soka Gakkai) tengan millones de seguidores, los porcentajes globales de adeptos de los nuevos movimientos religiosos sobre el conjunto de la población siguen siendo relativamente bajos, especialmente en Occidente. En cambio, si por “nuevas religiones” entendemos no sólo sistemas de pertenencia a movimientos organizados, sino también sistemas de *creencias* (que no necesariamente se traducen en la afiliación a un movimiento), entonces sería plenamente justificado hablar de “explosión de las nuevas religiones”. Como se ha visto, en el clima postmoderno del “regreso de lo sagrado” crecen algunos movimientos dentro de las religiones históricas y las Iglesias mayoritarias. Seguramente se extienden algunos nuevos movimientos religiosos, pero sobre todo crece el área del *believing without belonging*, el “creer sin pertenecer”. Surge entonces la pregunta, dentro de este área, ¿en qué quiere “creer” quien no “pertenece”? la respuesta debe hacer referencia no sólo (quizás no principalmente) a creencias de tipo tradicional, sino a creencias *nuevas*. Desde este punto de vista, es importante diseñar un mapa de los nuevos movimientos religiosos que actualmente tienen cierto éxito porque cada “familia” de nuevos movimientos religiosos nos señala exigencias y creencias extendidas mucho más allá de sus propios confines. Así, los nuevos movimientos religiosos de simbología cristiana remiten al interés por la escatología, las profecías apocalípticas y el fin del mundo. Los nuevos movimientos religiosos de origen oriental in-

tigación sobre las causas de la desviación juvenil que se expresa en el satanismo “salvaje”; véase al respecto MERCER, J., *Behind the Mask of Adolescent Satanism*, Deaconess Press, Minneapolis 1991.

dican el gran interés que rodea las teorías de la reencarnación. Los movimientos del potencial humano y otros nacidos en Occidente por innovación (así como la New Age) remiten a un tema actualmente muy extendido (y muy preocupante desde el punto de vista de la fe cristiana): el de la “sacralización del Sí mismo”, de la “espiritualidad del Sí mismo” que corre el riesgo, al final del siglo XX (con el paso de la New Age a la Next Age) de convertirse simplemente en “espiritualidad del Mí mismo”. Por último, los nuevos movimientos mágicos testimonian y subrayan el crecimiento (o el regreso) de creencias en la magia, el recurso a prácticas mágicas, la consulta de “profesionales de lo oculto”.

El estudio de los nuevos movimientos religiosos ayuda no sólo a comprender qué exigencias mueven a sus adeptos, sino también qué ideas religiosas o espirituales circulan dentro de esa área mucho más amplia en el que se sitúa quien “cree sin pertenecer”. Por otro lado, hay que desconfiar de la fácil dicotomía que quisiera distinguir el mundo religioso entre “nosotros” y “ellos”. Aquí “nosotros”, los católicos, que —fieles a la fe que se nos ha transmitido— rechazamos las creencias heterodoxas. Allí “ellos”, los otros, los que pertenecen a un movimiento religioso nuevo o bien creen “sin pertenecer” a ningún grupo y fácilmente caen en creencias raras, irracionales, supersticiosas. El panorama, desgraciadamente, es más complejo. Las investigaciones sociológicas muestran que las creencias en la reencarnación⁶⁰, en la eficacia de prácticas mágicas, en el carácter fiable de las profecías del fin del mundo seguramente *disminuyen* en porcentaje si se consulta no a la población en general, sino a una muestra de católicos a la salida de la misa del domingo. Disminuyen aún más si se entrevistan católicos comprometidos en un grupo de la parroquia o en un movimiento. Es cierto, disminuyen, pero no desaparecen. Las investigaciones realizadas en Italia y en otros países muestran que estas creencias están presentes también entre los que van a misa los domingos, con porcentajes sólo ligeramente inferiores respecto a los de la población en general. Si se pasa a entrevistar a católicos comprometidos en un grupo de la parroquia o en un movimiento, los porcentajes bajan de forma mucho más significativa, pero (lejos de desaparecer) para algunas creencias neoreligiosas

60. También entre los católicos, goza de cierto prestigio la tesis —totalmente falsa— de que los primeros católicos creyeron en la reencarnación; para su confutación, véase P. CANTONI, P., *Cristianesimo e reincarnazione*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997. Más en general, acerca de la incompatibilidad entre fe católica y reencarnación, véase el texto del obispo católico de Copenhague, Monseñor MARTENSEN, H. L., S. J., *Reincarnazione e dottrina cattolica. La Chiesa di fronte alla dottrina della reincarnazione*, trad. it., Cristianità, Piacenza 1994; y el libro del arzobispo de Viena, Cardenal SCHÖNBORN, CH., *Risurrezione e reincarnazione*, trad. it., Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1990.

indicadas siguen estando alrededor o por encima del diez por ciento⁶¹. Por lo tanto, la catequesis seguramente hace disminuir la influencia de las ideas neorreligiosas, pero no la elimina. A veces “nosotros” somos “ellos” o “ellos” son “nosotros”.

Estos datos y la difusión de la nueva religiosidad en general deben hacer reflexionar acerca de la calidad particular de nuestro tiempo y los retos que se plantean a la Iglesia y a la pastoral. No se trata tanto de quedarse dormidos en los laureles de nuestras certidumbres, dando gracias a Dios por no ser como “ellos”, los que profesan creencias “raras”. Se trata más bien de reflexionar acerca de las oportunidades que el paso a la postmodernidad plantea a la evangelización. Se ha vuelto a poner en movimiento todo un pueblo que en décadas anteriores había manifestado un menor interés por lo sagrado y la religión. Sin embargo, este movimiento es confuso, oscilante, ambiguo. Se ha puesto en marcha un pueblo que manifiesta interés por lo sagrado, pero parece no saber a dónde ir. Existe la demanda de espiritualidad y religión, hay un recorrido por el que muchos se encaminan, pero al final de este recorrido, podrán encontrar la verdad o bien el error, a veces el engaño o incluso la tragedia. ¿Cómo se presentará el regreso de lo sagrado en el siglo XXI? ¿Cómo serán los escenarios religiosos del nuevo siglo? Son preguntas a las que es difícil contestar si no se quiere ser presumido o si no se quiere confiar en una bola de cristal. Sin embargo, hay algo que el cristiano puede saber con certeza, en cualquier época histórica. El futuro está en manos de Dios, pero en vía evidentemente subordinada a Dios también está en nuestras manos. El futuro será tal y como sabremos construirlo y depende también de nuestro compromiso y nuestra capacidad. Si los que buscan lo sagrado, que manifiestan un nuevo interés por la esfera de lo religioso, encontrarán o no la verdad al final de su arduo camino depende también de los cristianos: de nosotros, de nuestra capacidad de estar en el lugar adecuado y hablar el lenguaje adecuado para que este pueblo pueda realmente encontrar lo que confusamente está buscando. La Iglesia, en esta última parte del siglo XX nos ha ofrecido un nombre y un programa para este esfuerzo por encontrar a quien se acerca, de manera vacilante y ambigua a las “preguntas serias” que tienen que ver con lo sagrado y la religión. Este esfuerzo se llama, simplemente, nueva evangelización.

61. Para ejemplos y análisis de estadísticas de este tipo en algunas regiones italianas, véase BERZANO, L., INTROVIGNE, M., *La sfida infinita. La nuova religiosità nella Sicilia centrale*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 1994; BERZANO, L., INTROVIGNE, M., *Il gigante invisibile. Nuove credenze e minoranze religiose nella provincia di Foggia*, NED, Foggia 1997.

Abstract

En la época postmoderna el “regreso de lo sagrado” se expresa tanto en “creer sin pertenecer” (*believing without belonging*), como en la difusión de nuevos movimientos religiosos. Se pueden distinguir: movimientos de simbología cristiana, cuya exigencia fundamental a menudo hace referencia a la escatología y al final del mundo; movimientos de origen oriental, muchos de los cuales anuncian la doctrina de la reencarnación; movimientos del potencial humano, nacidos en Occidente por innovación que –como hace también gran parte de la New Age– difunden una espiritualidad o una sacralización del Sí mismo; y nuevos movimientos mágicos, formas organizadas de un interés por la magia y lo oculto que está ampliamente extendido en la sociedad. Su presencia confirma la hipótesis del “regreso de lo sagrado”, que se presenta como una oportunidad y un reto para la nueva evangelización.