

Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos*

Françoise Champion

Hoy en día, el mundo occidental está marcado sobre todo por el continuo retroceso de las religiones y por flexibles adhesiones religiosas. La escena religiosa no está menos polarizada por dos tendencias opuestas. La primera –que se cristaliza en diversos “integrismos”, tomando el término común– se caracteriza por un rechazo de la modernidad, rechazo sobre todo de que la religión sea “cuestión de opción”, y por la vigorosa reafirmación de la tradición específica de cada religión (una referencia estricta y literal a la Escritura en el judaísmo, el islamismo, el protestantismo, la autoridad de la Iglesia en el catolicismo). La segunda tendencia, en muchos aspectos vinculada con los desarrollos contemporáneos de la modernidad, en particular con el retroceso de las ideologías totalizantes y el desarrollo del individualismo,¹ se caracteriza no sólo por la tolerancia con respecto a la pluralidad de las visiones del mundo y de los estilos de vida, sino también por composiciones “a la carta”, por “ensamblajes” –por el “sincretismo”, escucha uno decir también algunas veces.

Algunos analistas han asociado lo artificial que se aplicaba en los países occidentales con la enorme inventiva religiosa de tipo sincrético que caracteriza a casi todos los países que no son occidentales. Es olvidar las diferencias de fondo entre unos y otros, que se deben esencialmente al hecho de que, fuera de los países occidentales, las socieda-

des fueron mucho más atormentadas por la industrialización y la urbanización que por la laicización, la secularización y el individualismo.²

I. DE LA DECADENCIA DE LAS RELIGIONES INSTITUIDAS AL “ENSAMBLAJE”

1] *El cambio de los años setenta.* Durante los años cincuenta y sobre todo los sesenta, época de la modernidad triunfante, se aceleró la secularización de las sociedades occidentales. En Francia, país de casi monopolio religioso (los creyentes no católicos no representaban entonces en total más del 3% de la población), la secularización de la sociedad coincide, en los hechos, con la pérdida de la influencia de la Iglesia católica. En los años de 1960, el modelo familiar y la moral sexual, su último baluarte indiscutido, se encuentran en mal estado con la reivindicación masiva, por lo menos entre la juventud, de una transformación de las costumbres. Paralelamente, prosigue una disminución en la práctica: en 1958, 20% de los de 18-30 años van a misa todos los domingos; en 1969, ya no son más que el 13%; en 1975, son menos del 10%. En cuanto a la “civilización parroquial” por medio de la cual el religioso estructuraba el conjunto de la vida, empezando por el tiempo y el espacio, desaparece hasta en las regiones rurales más profundamente impregnadas de catolicismo.³

Simultáneamente, las iglesias adoptan de más en más modos de organización y maneras de pensar “modernos”. Hasta en la Igle-

* Deseo agradecer a Frédéric Alexandre la relectura de este texto.

sia católica, parece haber caducado la época del rechazo intransigente de la sociedad moderna. De 1962 a 1965 se lleva a cabo el concilio Vaticano II. Más allá de las divergentes interpretaciones en cuanto a la amplitud de la ruptura que opera con el pasado —cambio en la Iglesia o cambio de la Iglesia—, es evidente que hubo un viraje: sobre la lectura del mundo moderno, que ya no se considera únicamente como malo, sobre la cuestión de la libertad religiosa, sobre la concepción de la Iglesia, en lo sucesivo concebida ante todo como “pueblo de Dios”. Hubo también, lo sabemos, la reforma litúrgica que eliminó del ritual sus más mágicos elementos e intentó hacerla comprensible para todos. En el protestantismo, retrocedió la influencia de la teología barthiana —teología de la ruptura con el mundo que transmite una visión pesimista del hombre— en favor de las “teologías del mundo” y también de las “teologías de la muerte de Dios”.

Esta tendencia difícil para la secularización de la sociedad y la secularización de las Iglesias no impidió que estas últimas coservaran un peso social importante, además diversificado según los países. En Estados Unidos, la práctica religiosa no se desplomó pues es un testimonio de respetabilidad social. Pero se desmoronaron las motivaciones religiosas tradicionales —creencia en el pecado, en lo sobrenatural, etc.— y la “tradición bíblica”, cuya motivación esencial es la conciencia, y la libertad la liberación del pecado, perdió casi todo su vigor. En Francia, el peso social de la Iglesia católica sigue siendo sensible en los comportamientos políticos, siempre visibles en la geografía electoral.

Al cambio de los años 1960-1970, la sociedad estadounidense ve surgir una multitud de nuevos grupos religiosos. Se multiplican los ashrams y las comunidades espirituales. Circulan nombres de gurús: Meher Baba, Maharaj Ji (la Misión de luz divina), Moisés David (por David Berg, quien constituyó el grupo de los Hijos de Dios, transformado desde entonces en la Familia)... En las calles

de las grandes ciudades, jóvenes cantan “Hare Krishna” y otros “Jesús”. Para designar a todos estos grupos, se imponen los términos genéricos “Nuevos Movimientos Religiosos” (NMR), aunque estos movimientos no sean del todo nuevos. Por NMR se incluye tanto a los grupos realmente nuevos —neocristianos (por ejemplo, el Movimiento de Jesús), judeo cristianos (por ejemplo, los Judíos para Jesús), de inspiración oriental (por ejemplo, el rajneeshismo)— como al desarrollo de las religiones orientales clásicas (las diferentes formas del hinduismo, del budismo, del sufismo...) e indias de las Américas, o también el de grupos nacidos diez o quince años antes, pero que se conservaron hasta finales de los años sesenta cuantitativamente insignificantes, como la Iglesia de unificación de Moon. Se incluyen asimismo en los NMR, por una parte, grupos parareligiosos —el término es cómodo—, como la Meditación trascendental o Arica, que a menudo es difícil de distinguir de los grupos del “potencial humano” que utilizan técnicas de meditación o de yoga, y por otra parte grupos que reactivan diversas prácticas esotéricas o mágicas. La heterogeneidad de los grupos es pues considerable. Pero de entrada hablamos en singular de “nuevo fermento religioso”, de “despertar”, de “nueva conciencia religiosa”.

Esta efervescencia religiosa también afectó a Europa. Aun si existen especificidades nacionales, por todas partes se encuentran los mismos grupos, las mismas prácticas, las mismas creencias. Las diferencias entre países dependen más bien de la amplitud del fenómeno, menos importante en Europa, sobre todo en Francia y en los países de tradición católica, que en Estados Unidos.

Esta efervescencia parecía ir en contra de la idea de una continua decadencia de la religión en las sociedades modernas. La sorpresa fue entonces mucho más grande porque las muy diversas manifestaciones de esta efervescencia rompían la tendencia anterior de las religiones al acomodo con las diversas formas de racionalidad moderna. Se afirma-

ba sobre todo, en un mismo impulso, la primacía de las relaciones de persona a persona (contra la tendencia moderna al anonimato de las organizaciones burocráticas) y la primacía del sentimiento sobre la razón. En contracorriente del movimiento de racionalización de las creencias, siempre tendente a limitar más la intervención de lo sobrenatural en lo visible y lo concreto de la vida cotidiana, los Nuevos Movimientos Religiosos llevaban a cabo una "desracionalización" de las creencias. Podemos evocar aquí, por ejemplo, la creencia renovada en las curaciones milagrosas, en el don de profecía, en las "salidas" fuera del cuerpo físico... Este resurgimiento religioso reabrió el debate sobre la secularización.

2] *Polarización de la escena religiosa en torno a dos tendencias opuestas.* Lo que nos interesa más directamente aquí es la oposición entre dos tipos de movimientos. En efecto, se instaura una nueva "repartición" religiosa, que no dejará de afirmarse durante los años de 1970 y 1980: la oposición entre, por una parte, grupos y corrientes de tendencia integrista y fundamentalista y, por la otra, corrientes en convivencia con el relativismo y el individualismo, que marcan cada vez más a las sociedades occidentales.

En Estados Unidos, país en donde se desarrollaron cientos de nuevos grupos, algunos de ellos representaron una brutal reacción tradicionalista. Invocando el combate sin cuartel entre Cristo y Satán, desarrollando concepciones apocalípticas según las cuales la época contemporánea señalaría la llegada del Anticristo antes del regreso del Cristo salvador, los adeptos de los grupos neocristianos (del tipo Jesus People) reafirmaron una moral que oponía de manera absoluta el bien al mal. Para ellos, este último se llama homosexualidad, aborto, "permissividad". La Iglesia de la unificación radicalizó y amplió el combate entre el bien y el mal a la esfera política y atribuyó a Estados Unidos la misión de salvar al mundo del demonio

comunista. Por el contrario, otros grupos -en particular la mayor parte de los que se declaraban de origen oriental-, se inscribieron en el prolongamiento de cierta modernidad, vinculada con el desarrollo del subjetivismo y, más allá del pluralismo, del relativismo, sobre todo en materia de ética. En efecto, en estos grupos, la meta designada a la vida es realizar en sí misma la conciencia espiritual universal; la oposición entre el bien y el mal se relativiza en favor de la noción de lo "justo", que está en función de las experiencias singulares, de los momentos de la vida y... de la posición de cada uno en el ciclo de los renacimientos.

A lo largo de los años se afirmó la oposición de las nuevas corrientes en torno a dos polos. En Estados Unidos, los nuevos grupos evangélicos "reaccionarios" se integraron a las corrientes evangélicas fundamentalistas más antiguas. Por el lado de las nuevas corrientes afines a la modernidad, el hecho fundamental es el desarrollo de un amplio medio de religiosidades paralelas no institucionalizadas, en el que cada uno puede sacar de los recursos que constituyen las religiones indias y orientales la tradición trascendentalista,⁴ el esoterismo occidental. La corriente mejor conocida es la del New Age. Con ciertas especificidades locales, en todos los países occidentales se desarrollaron religiones paralelas.

3] *La diseminación del cristianismo.* En los años setenta, aparte de la observación de los nuevos movimientos religiosos, algunos subrayaron también la "descomposición" del cristianismo en símbolos, actitudes y sentimientos religiosos expuestos de hecho a todos los reemplazos. Es sobre todo el caso de Michel de Certeau y de Jean-Marie Domenach, cuyos análisis desarrollados en *Le christianisme éclaté*⁵ se revelaron siempre más pertinentes a lo largo de los años. Michel de Certeau subrayaba entonces con mucha precisión la desinstitucionalización del catolicismo, mostrando que el cuestionamiento no

atañe tanto a Dios como a las iglesias: los "cristianos sin Iglesia"⁶ dejaron de constituir un fenómeno marginal para ser el caso común. El uso que se hace de la Biblia expresa particularmente bien la desinstitucionalización del cristianismo. La lectura de la Biblia ya no se integra a la experiencia creyente común; ya no está sometida al control de una comunidad creyente, aún menos se lleva a cabo bajo la autoridad de un comentario eclesiástico que, como antaño, habría dado el sentido "verdadero". La Biblia queda expuesta a todas las interpretaciones y reinterpretaciones, científicas, sociales -por parte de artistas y publicistas...- o estrictamente individuales.

Simultáneamente, se disemina la construcción eclesiástica, se "desorbitan" sus diversos elementos -dogmas, sentimientos, símbolos-: "Cada signo sigue un camino propio, se deja llevar por la corriente, obedece a diferentes reempleos, como si las palabras de una frase se dispersaran en la página y constituyeran otras composiciones de sentido", escribe Michel de Certeau. Es decir que el cristianismo se ha vuelto un fragmento de la cultura. Pero, al mismo tiempo, la sociedad sigue impregnada de marcas cristianas, más o menos visibles, más o menos impositivas. Lo mismo sucede con el atractivo de las actividades de tipo pedagógico, filantrópico o militante, que toma el relevo de las misiones o de los sacerdocios de antaño.

II. RELIGIÓN DIFUSA Y RELIGIÓN A LA CARTA

La lógica del ensamblaje, mayoritaria hoy en día en el campo religioso de los países occidentales, opera tanto en el seno del cristianismo como en movimientos en los que la referencia a una tradición se esfuma detrás de la búsqueda de la felicidad individual por medio de lo espiritual. El ensamblaje se lleva particularmente lejos en las religiosidades paralelas, hasta el punto en que se habla algunas veces de sincretismo. En realidad,

se trata más bien de eclecticismo pues no hay síntesis sino yuxtaposición de los diferentes elementos tomados de las tradiciones más heterogéneas.

1] *Del lado del cristianismo.* a) *Un cristianismo desinstitucionalizado.* Las renovaciones que aparecieron en las Iglesias durante los años setenta, cierta nueva visibilidad social del cristianismo no fueron la señal de que una parte importante de los cristianos dejaran de distanciarse con respecto a las Iglesias. Este distanciamiento se prolongó durante los decenios de 1970 y 1980. Todos los indicadores van en el mismo sentido, pero, hecho significativo, la disminución varía según lo que está en juego. Continúa la caída de las tasas de práctica dominical -siempre el mejor índice de la integración eclesiástica. En Francia, entre los jóvenes, la práctica regular (por lo menos una vez por mes) ya no es, en 1992, más que del 2%. En Quebec, de 1975 a 1985, la práctica semanal católica retrocedió de 40 a 30% (en 1991 ya no es más de 17% entre los jóvenes), no rebasando ya más que en 3 puntos la práctica de los protestantes canadienses. En Bélgica, la práctica semanal (que se situaba en 1990 en alrededor del 20% de la población) continúa, según las regiones, disminuyendo de 0.4 a 1.1 puntos por año. Simultáneamente, las tasas de adhesión a las principales creencias de los credos católico o protestante también disminuyeron sensiblemente, en particular las tasas de creencia en la Resurrección y en un Dios personal. Y, sobre todo, cayeron considerablemente las tasas de los que respetan las prescripciones eclesiásticas en materia de moral sexual y familiar.

Este distanciamiento con respecto a las instituciones religiosas establecidas no se llevó a cabo a favor del ateísmo: las tasas de personas que se declaran ateas se han conservado por todas partes más o menos estables y a un nivel bajo (en Francia, país de fuerte tradición racionalista y laica, esta tasa no es más que del 12%).⁷ Se traduce por el

aumento de la
ra toda una
específicas
zosamente, en
gen en el
después de
sorprenden
mara en otra
Bélgica, la
la que más de
que dicen
"rezan" o "m
do". Las Igle
cristianismo
"fuera de la
el cristianis

Sin embarg
un elemen
construcc
claración de
"confesión"
nos rápidos
creencia mu
mantienen a
madamente
declarandose
variable "com
ya no discim
comportamie
ción se sigue
de estas con
reproducción
y social. tra
ciertas espe
un punto de
largo de la
ligiosa como
rico y una
transmitida
memorias"

Los ritos
y el mártir
exequias
la muerte
aparte), esta
tante, pero
el atractivo

aumento de los "sin religión" aunque perdura toda una serie de creencias, que, sin ser específicamente cristianas, encuentran forzosamente, en los países occidentales, su origen en el cristianismo: Dios, el alma, algo después de la muerte, los milagros... Más sorprendente, sobre todo si esto se confirmara en otra parte, el hecho de que, para Bélgica, la "encuesta europea" de 1990 revela que más de la cuarta parte de las personas que dicen no pertenecer a ninguna Iglesia "rezan" o "meditan", "a veces" o "a menudo". Las Iglesias se desintegran; queda un cristianismo "difuso", "implícito", "cultural", "fuera de las Iglesias". En resumidas cuentas, el cristianismo se vuelve "flotante".

Sin embargo, el cristianismo sigue siendo un elemento más o menos importante de las construcciones de identidad: las tasas de declaración de pertenencia a una religión (o "confesión") retroceden también mucho menos rápido que las tasas de práctica o de creencia muy específicamente cristianas; se mantienen relativamente elevadas (aproximadamente el 70% de los franceses siguen declarándose católicos). En Suiza, cuando la variable "confesión" (protestante o católica) ya no discrimina dos grupos con actitudes y comportamientos diferenciados, la población se sigue identificando con una u otra de estas confesiones. Pero ya no se trata de reproducir un tipo de personalidad religiosa y social, traduciéndose completamente en ciertas especificidades. Se trata de transmitir un punto de referencia de identidad a lo largo de las generaciones: la pertenencia religiosa constituye un punto de apego histórico y una herencia familiar que debe ser transmitida. Nos enfrentamos a "identidades memorias".⁸

Los ritos de transición, como el bautismo y el matrimonio religioso (sin hablar de las exequias religiosas que, poniendo en juego la muerte, constituyen, en realidad, un caso aparte), están desde luego en retroceso constante, pero a un ritmo relativamente lento: el atractivo que estos ritos conservan todavía

se inscribe en esta misma lógica. Estos ritos, en los que intervienen grupos familiares constituidos por varias generaciones, permiten inscribir una historia personal a largo plazo. Una inscripción así es valiosa en sociedades de cambio rápido en las que los vínculos se han vuelto precarios. La voluntad de preservar una herencia familiar y una identidad colectiva explica también, en gran medida, el apego a la enseñanza religiosa en la escuela, que se observa en muchos países, aun cuando se aceleran su secularización y su laicización: es el caso de Italia y de Quebec.

Sin embargo, si en lo sucesivo los ritos y símbolos religiosos son movilizados para la constitución de las identidades individuales y colectivas, esta función no debe ser sobrestimada. Pues lo religioso no crea más que parcialmente estas identidades. Esto le asigna una función altamente especializada: la de tejer algunos lazos entre las generaciones. En las encuestas que atañen a los ámbitos valorados por los individuos, la religión se encuentra muy detrás de la familia, el trabajo, los amigos, las distracciones... Además, entre los jóvenes, las encuestas más recientes muestran, por lo menos para Europa, un retroceso muy sensible de las declaraciones de pertenencia confesional y de la práctica de los ritos de transición.

b) Un cristianismo desajustado y artificioso. Hasta hace uno o dos decenios, el universo de las creencias y de los compromisos cristianos, ya sean católicos o protestantes, se dejaba comprender muy bien según un modelo en círculos concéntricos: de los más practicantes a los no practicantes y a los ateos (siendo siempre la práctica dominical el criterio más discriminatorio). También se podían fácilmente construir escalas de actitudes y de creencias, mostrándose los fieles más o menos aculturados al sistema unificado que les brindaban las Iglesias. Estas escalas ya no tienen más que una pertinencia parcial, pues hoy en día nos enfrentamos a un cristianismo fragmentado.

Si queremos comprender globalmente el universo religioso de las poblaciones occidentales, podemos distinguir tres polos: el de los creyentes, el de los incrédulos, el de, muy ampliamente mayoritario, los que se adhieren a creencias difusas –cristianas o no–, flotantes e inciertas. Este último polo no se caracteriza sobre todo, aun si también es el caso, por un “menos” de prácticas y de creencias cristianas. Se caracteriza por una parte por la importancia de las creencias paralelas (videncia, astrología, transmisión de pensamiento...), por la otra por un modo de creencia que se expresa en términos de “quizá”, de “¿por qué no?”, de “probable/improbable”. También manifiesta a plena luz el carácter ahora polisémico de la mayor parte de los significantes religiosos: Dios, el alma, la vida después de la muerte, etc. Así, “Dios” ya no remite forzosamente al Dios personal cristiano, sino asimismo a una “energía” o “a lo divino en cada ser”. En este polo de creencias flotantes e inciertas es donde encontramos a los cristianos que ya sólo se vinculan con las iglesias a través de los ritos de transición, ritos que pueden perdurar tanto mejor si la unidad del ritual es compatible con la diversidad de las vivencias individuales.

El desajuste de los sistemas de creencia se observa hasta en los cristianos mejor integrados a las iglesias, puesto que también ahora son “permeables” a las creencias paralelas. En Francia, se observa este fenómeno desde los años ochenta.

Todo sucede como si el cristianismo hubiera dejado de ser un sistema globalizante y unificado, que debe a ser tomado a fondo, para transformarse en un conjunto de “piezas sueltas”, expuesto a las libres composiciones personales, a las adhesiones selectivas a un número limitado de creencias, de prácticas, de prescripciones. Este sistema de “religión a la carta” significa el rechazo de una institución reguladora de las prácticas y de las creencias –el rechazo de una ortodoxia–, a favor del principio de la soberanía individual. La imaginación de los que se declaran

cristianos es a menudo una “imaginación fragmentada”. Como lo comprobó Raymond Lemieux, esta última se compone principalmente de cuatro tipos de “elementos”: elementos cristianos, elementos cósmicos (referencias a la “energía universal”, a las “fuerzas cósmicas”, a la “unidad del cosmos”, a los “extraterrestres”...), elementos de un “yo sublimado” (“el Ser esencial”, “el divino interior”, “la fuerza del ser psíquico”...), “valores revalorados como el amor, la libertad y la paz”: “Cada quien organiza su propio universo de creencias coordinando en él elementos cristianos y cósmicos, psicoespirituales y morales. Encontramos entonces, en una producción imaginaria integrada, tanto a la Providencia como a la fuerza cósmica universal, la resurrección como la reencarnación, el crecimiento personal ilimitado, el amor y la no violencia como hitos de una búsqueda personal de salvación [...]. Desde el punto de vista de una ortodoxia, los menús constituidos pueden parecer incoherentes; desde el punto de vista de los usuarios, son siempre producciones de coherencia, así sea utilitaria y provisoria.”

Una doble lógica preside la composición de los “menús”: una lógica pragmática y una lógica de la experiencia afectiva, siendo la búsqueda final siempre el bienestar, el desarrollo personal, la felicidad aquí abajo. Felicidad aquí abajo: se mide la distancia recorrida desde la época, aún reciente, en que, si el fiel ordinario esperaba de la religión primero beneficios hacia abajo, no por ello el cristianismo se fundamentaba menos en la oposición entre el aquí abajo y el más allá, este último, lugar condicional de la felicidad suprema, dotado del valor último. Los modelos de perfección religiosa se orientaban por completo hacia este más allá: hacia una felicidad, sin duda, pero fuera de la vida terrestre. Hoy en día, el cristianismo se hace también promesa de felicidad aquí abajo, con una tendencia a considerar a la desdicha como un escándalo. La experiencia afectiva, buscada, cada vez más constituida como cri-

terio de validación de los sentidos y de la vida, muy diferente de la que se orienta hacia

2] *Religión y espiritualidad*. Por religión entendemos aquí, en las religiones, terismos y sincretismos (religiosos, parareligiosos, pío) o nuevas

Desde las religiosidades parareligiosas, por lo tanto, el religioso fino de influencia ligiosas. Se especializa en tales, en que en lo sucesivo librerías generaciones en estas ciertas dificultades, hasta en no sólo como de tai-chi, de ritual, etc., y cías y seminario de Bhagavad-gita, la “superdescubrimiento de las neorreligiones” etc. Buen ejemplo de fusión del orientales en hecho que no mo las del karma empiezan a mún. La creencia fundamental es otra parte de los de la vida. ¿Cuántas de estas religiones, para terminar, cabo en 1990.

terio de validación de las creencias, implica los sentidos y el cuerpo de una manera, también, muy diferente a la del pasado, puesto que se orienta hacia la felicidad, hasta el placer.

2] *Religioso flotante y religiosidades paralelas.* Por religiosidades paralelas comprendemos aquí, en el contexto occidental, a todas las religiones no cristianas, los diversos esoterismos y todas las creencias y prácticas parareligiosas, antiguas (videncia, por ejemplo) o nuevas (meditación, por ejemplo).

Desde hace unos veinte años, estas religiosidades paralelas se desarrollaron considerablemente, en gran parte a partir de este religioso flotante "liberado" por la pérdida de influencia de las grandes instituciones religiosas. Se multiplicaron las librerías especializadas en esoterismo, en religiones orientales, en desarrollo personal y espiritual, y en lo sucesivo la mayor parte de las grandes librerías generales incluyen una o varias secciones en estos ámbitos (que además tienen ciertas dificultades para organizar). Cada día, hasta en las pequeñas ciudades, se abren no sólo cursos de yoga, sino también cursos de tai-chi, de meditación, de astrología espiritual, etc., y se anuncian diversas conferencias y seminarios sobre el tarot, la enseñanza de *Bhagavad-Gītā*, el "despertar del Ser esencial", la "supervivencia de la conciencia", el "descubrimiento del chamán en sí mismo", las *near death experiences*, la "senda iniciática", etc. Buen indicio también de una amplia difusión del esoterismo y de las religiones orientales en el conjunto de la sociedad, el hecho que nociones bastante complejas como las del "ascendente" en astrología o de *karma* empiezan a entrar al vocabulario común. La creencia en la reencarnación, que fundamenta la idea del *karma*, atañería por otra parte al 24% de los franceses (31% de los de 18 a 24 años).¹⁰

¿Cuántas personas son concernidas por estas religiosidades paralelas? Se da un índice, para Francia, en una encuesta llevada a cabo en 1990 por la Cofremca, por cuenta

de las pompas fúnebres, sobre una muestra de 2 500 personas, representativa de la población francesa. El resultado es que esta religiosidad, por lo menos en forma difusa, podría corresponder a las personas que la Cofremca define como "roturadores espirituales" y que representan el 18% de la población francesa. Si juzgamos por algunas actitudes -sobre todo la que consiste en atribuir "una importancia bastante grande a todo lo que atañe a la espiritualidad, independientemente de la religión"- como por ciertas prácticas (meditación o concentración), los "roturadores" -por consiguiente casi la quinta parte de la población francesa- parecen corresponder al medio de la religiosidad paralela.

Ante la amplitud de esta religiosidad, también ante la enorme dificultad de las iglesias cristianas (a excepción de sus corrientes integristas, integralistas o fundamentalistas) por imponer una ortodoxia, ya no parece socialmente pertinente la distinción zanjada entre ortodoxia y heterodoxia. Ya no se trata de una nebulosa de "heterodoxias", sino de "religiosidades paralelas", aunque esta expresión sugiere un universo que no se encontraría con el cristianismo, de lo que no se trata en lo absoluto. Algunos hablan de "creencias exóticas".

Estas religiosidades paralelas son sumamente heterogéneas, yendo de la masonería al monaquismo budista, pasando por la alquimia y la literatura de lo extraño y de los misterios (de las pirámides o de la Atlántida...), coqueteando poco o mucho con lo religioso. La manifestación más significativa de las tendencias contemporáneas de estas religiosidades paralelas, que llamaremos "nebulosa místico-esotérica", reúne a las nuevas corrientes de tipo místico y esotérico que se desarrollaron a partir de los años setenta en el contexto del (mal) llamado "retorno de lo religioso".

Esta nebulosa místico-esotérica es también diversificada. Los grupos y las redes que la componen pueden vincularse con re-

ligiones: religiones orientales (hinduismo, budismo) o más "exóticas" (como el chamanismo). Pueden asimismo reactivar diversas prácticas esotéricas, en particular el tarot y la astrología, o bien corresponder a nuevos sincretismos psicorreligiosos, como la psicología transpersonal que constituye una especie de síntesis de la psicología y de la mística. También forma parte de ellas la "Nueva Edad", que se manifiesta actualmente sobre todo en forma de una subcultura que habla de "meditación", de "curación espiritual", de *rebirth*, de "astrología transpersonal", de tarot, etc. Todo esto se mezcla con una reivindicación que se refiere al mismo tiempo a un enfoque global, holístico, del hombre y del mundo, así como a valores de cooperación, de solidaridad y de paz.

En esta nebulosa místico-esotérica hay grupos relativamente bien constituidos, con miembros debidamente identificables, pero hay, sobre todo, redes más o menos flojas que gravitan en torno a asociaciones (tipo ley de 1901) organizadoras de cursillos, de conferencias, de seminarios (que se pagan), y en torno a revistas, librerías, editoriales.

Esta nebulosa místico-esotérica tiene siete características fundamentales:¹¹

- La centralidad atribuida a lo "experencial", con su corolario, la idea de que "cada quien debe encontrar su senda" entre diversas sendas espirituales, todas "verdaderas" ya que se superan sus formas "exteriores", "esclerosadas", "sociales". "No se trata de creer, sino de experimentar": la frase se repite como un *leitmotiv*. El rechazo de la creencia en nombre de la experiencia señala menos una tendencia gnóstica que diversas influencias propiamente modernas: individualismo, referencia al método experimental de la ciencia, sobre todo. De estas concepciones que sobrevaloran la experiencia individual procede el rechazo de cualquier control institucional de las creencias, de cualquier ortodoxia, de cualquier idea de verdad única.

- El objetivo de los adeptos es la transformación de sí mismo merced a técnicas psicocorporales o psicoesotéricas: yoga, meditación, "bailes sagrados", interpretación de las cartas del cielo, etc. Es fundamental la idea de la responsabilidad de cada quien acerca de su perfeccionamiento personal y espiritual. Este perfeccionamiento no es de orden moral; se trata de una transformación que implica muy directamente el sujeto de los afectos al mismo tiempo que el cuerpo. En términos weberianos, aquí se trata de la "senda de la salvación mística". En efecto, al analizar las sendas de la salvación que se basan en un autoperfeccionamiento, Max Weber distingue, por una parte, la senda ética, en la que la salvación se vincula con un actuar conforme a la voluntad de Dios, y, por otra parte, la senda mística, en la que la salvación resulta de la realización misma de un cierto estado de ser, obtenido gracias a un trabajo de transformación de la interioridad misma del sujeto. También se trata de esto en la nebulosa místico-esotérica.

- La salvación enfocada, la esperanza de una felicidad total, atañe a la vida de aquí abajo y es esencialmente concebida según criterios dominantes en la sociedad actual. Por ello implica la salud, puesto que ésta es el bien más valioso del individuo contemporáneo, una salud definida en términos socialmente dominantes: no sólo la ausencia de enfermedad, sino también el bienestar general -sin los pequeños males, como el dolor de espalda, que la socavan-, vitalidad, belleza.

- Estos grupos tienen una concepción monista del mundo que se expresa principalmente por el rechazo de postulado dualista de las religiones abrahámicas: la separación de lo humano y de lo divino, la separación de un mundo natural de un mundo sobrenatural. Esta toma de posición, clásica en las corrientes místicas y esotéricas, a menudo sostuvo una protes-

ta "retrogresiva" contra la sociedad moderna. En la nebulosa místico-esotérica que se formó en los años setenta, la protesta holista tiene que ver con separaciones vinculadas con el desarrollo de la modernidad: por ejemplo, con la distancia cada vez más marcada entre el hombre y la naturaleza, con el proceso de fragmentación de los conocimientos, al que se opone una nueva alianza ciencia-religión, etc. Pero la protesta se refiere asimismo a todas las separaciones que la modernidad no lograría eliminar bastante, sobre todo las divisiones nacionales, religiosas. En este sentido, estos grupos consideran que hay una convergencia fundamental entre todas las religiones, y la paz mundial, la idea de una "conciencia planetaria" son, para ellos, temáticas centrales. Se trata pues de una crítica de algunas de las insuficiencias de la modernidad más que de una nostalgia del pasado.

- Un optimismo certero, aun si se trata de un optimismo medido: optimismo en cuanto a las posibilidades del hombre de desarrollarse -pues es de naturaleza divina-, optimismo en cuanto al estado y a la evolución del mundo. Si el mundo actual se concibe desde muchos puntos de vista negativamente (los problemas ecológicos, la miseria espiritual, etc.), se subrayan también sus aspectos positivos, en primer lugar la renovación del interés por la espiritualidad.
- Una ética de amor, suficiente para asegurar un comportamiento de parte a parte éticamente justo ya que el amor no sólo es una regla de comportamiento sino una verdadera "apertura de corazón". El origen del mal no es el pecado, sino la ignorancia y sobre todo el miedo, el miedo a los demás y a sí mismo, el miedo a descubrirse de naturaleza verdaderamente divina.
- Un juego de carisma, en la medida en que la nebulosa místico-esotérica está formada por grupos de afinidades constituidas en torno a líderes personalmente elegi-

dos y reconocidos por sus cualidades y su itinerario ejemplar.

Si estas características¹² dibujan una figura religiosa desde luego lejana del cristianismo, ésta corresponde en realidad a la radicalización de las tendencias que se observan en numerosos cristianos.

El conjunto que constituye la nebulosa místico-esotérica es heterogéneo, cruzado por tensiones y oposiciones. La principal discrepancia tiene que ver con la importancia, más o menos fuerte, más o menos exuberante, de las experiencias y de las situaciones "no ordinarias" (en término común: "irracionales"). Tomando un ejemplo límite, no hay gran cosa en común entre, por una parte, la persona ávida de regresiones a sus vidas anteriores, adepta a los "cristales" y gran lectora de relatos de "viajes astrales" y, por la otra, un adepto al zen, que se consagra a una práctica austera y analizada, con un mínimo de ritos, ante todo instrumentos de disciplina y de medida del tiempo.

Otra línea de diferenciación pone en juego la cuestión de lo "experencial" y del autoperfeccionamiento. El adepto místico-esotérico no se limita a vivir ciertas experiencias, se compromete en un trabajo de autoperfeccionamiento voluntario. Pero este trabajo puede ser más o menos central, teniendo prelación el interés por experiencias extraordinarias no voluntarias -visiones, videntes, comunicaciones con espíritus. El atractivo del *channelling*, en el que la persona que pretende un simple canal (*channel*) de una comunicación con diversos espíritus o "entidades", da testimonio de ello, como lo hace también, en forma diferente, el impacto de Gitta Mallasz y de su *Respuesta del Ángel*.¹³

Un tercer punto de discrepancia se refiere al valor atribuido por una parte al respeto de las tradiciones instituidas, por otra al ensamblaje individual. Rechazando cualquier control institucional de las creencias y de las prácticas en nombre sólo de la experiencia individual, los adeptos a la nebulosa místico-esotérica se inscriben necesariamente en

una lógica del ensamblaje. Pero, al mismo tiempo, las creencias son siempre legitimadas en referencia con un pasado fundador, con una o "la" tradición. Tras esta doble tendencia que descubrimos en todos los adeptos hay actitudes diferentes. Por el lado de las religiones orientales, se valoriza el anclaje en una tradición de peso, con transmisión mediatizada por un "maestro" garante de la tradición. Sucede algo totalmente diferente para otros numerosos adeptos que no quieren inscribirse en una tradición precisa y que picotean como quieren en las tradiciones instituidas. En estas tendencias en las que se valora explícitamente lo artificioso, sobre todo en la Nueva Era, es donde más se afirman diversas alianzas -religión-psicología o religión-ciencia.

Una cuarta línea de tensión se refiere a la articulación de lo psicológico y lo espiritual. Hay verdaderos sincretismos psicología-religión o psicología-esoterismo, en el sentido de nuevas composiciones verdaderamente integradas. El mejor ejemplo es probablemente la psicología transpersonal. Viendo una terapéutica en la realización de estados de conciencia no ordinarios, místicos o "transpersonales", la psicología transpersonal se apeg a la comprensión de estos estados de conciencia de las condiciones psicológicas que los obstaculizan. Sus más ilustres representantes son Tart, Maslow, Grof, Weill. Al lado de este tipo de sincretismos, los procedimientos mantienen la distinción de los géneros, ya sea que el adepto estime que el desarrollo espiritual es suficiente para la realización de su equilibrio psíquico y de su bienestar, o que, por el contrario, estime eventualmente necesario, para asegurar un desarrollo espiritual más "verdadero", un "trabajo" propiamente psicológico. Pero sin duda la práctica más frecuente responde a un eclecticismo en que se encuentran yuxtapuestas técnicas tomadas tanto de las religiones (técnicas de meditación, yoga, tranques, caminar sobre el fuego, etc.) y del esoterismo como de la psicología. Esta intrin-

cación de los desarrollos psicológico y espiritual tiene su lógica: la de lo divino immanente, presente en todos los hombres. Además, es lo que explica la imposibilidad de establecer una frontera clara entre la nebulosa místico-esotérica y numerosos cursillos del desarrollo de la personalidad que se basan también en la idea de un trasfondo del hombre de naturaleza divina. Es asimismo lo que explica la facilidad con la que numerosos adeptos "se deslizan" de un procedimiento más propiamente espiritual a uno más propiamente psicológico, o viceversa.

La tensión entre magia y espiritualismo humanista remite, a su vez, a la oposición entre actitudes y prácticas regidas por una parte por una voluntad de poder, de manipulación de fuerzas extraordinarias con vistas a metas muy concretas, por otra parte por una aspiración al renunciamento de los deseos de omnipotencia o de satisfacciones inmediatas, en favor de simbolizaciones sobre el sentido de la vida y de concepciones éticas. Las prácticas de tipo mágico son todas las del manejo de la "fuerza", de las "vibraciones", de la "energía" que poseerían cristales, pirámides, grandes árboles, etc. Son también las prácticas que ponen en juego espíritus, "entidades" extraordinarias, o también las prácticas que se basan en la creencia en las similitudes, en las correspondencias entre seres, elementos, empíricamente independientes los unos de los otros. De manera general, las prácticas mágicas permitirían la activación de poderosas fuerzas ocultas. En este sentido, pueden ser diversas "fuerzas mentales" utilizadas para una intervención sobre el exterior, pero también para la persona misma, por ejemplo energías para la autocuración. A menudo es difícil para el observador saber si estas energías ocultas son energías psíquicas, concebidas en el marco de una psicología "clásica", o manifestaciones de una realidad "no ordinaria". La distinción es tanto menos clara porque las condiciones de eficacia de las prácticas mágicas no dependen aquí de reglas de com-

portamiento. Lo que se llama humanismo esotérico, es producto de un cierto cretamente reflexiones religiosas y voluntad de la distinción manista a zanjada de des. Más a el interior.

Por último, la nueva era es la consigna. Edad, en el advenimiento en lo sucesivo todo a un desarrollo de diferentes clásicas y la queda a los tiempos de llo de si a perspectiva los discursos rresponden. Otras perspectivas, rica, sobre ligiones y mas sin el men, la es en día me cambian mundo" y preocupaciones.

III. LAS NUEVAS
ESOTERISMO
LO RELIGIOSO

1) Antropología

portamiento, sino de una vivencia interior. Lo que se afirma es más bien un espiritualismo humanista cuando, tomando formulaciones que circulan en la nebulosa místico-esotérica, el adepto aspira menos a los "subproductos [de poder] de la iluminación" que a un cierto "desprendimiento del ego". Concretamente, esto significa un interés por las reflexiones y los testimonios propiamente religiosos y también, de más en más, una voluntad de acción caritativa. Sin embargo, la distinción entre magia y espiritualismo humanista no corresponde a una separación zanjada de sistemas de creencias y de actitudes. Más bien es una tensión que opera en el interior mismo de cada adepto.

Por último, ¿existe la esperanza de una nueva era? Esta esperanza fue el origen de la constitución del movimiento de la Nueva Edad, en el que se espera (y se predice) el advenimiento de la "era de Acuario". Pero, en lo sucesivo, el *New Age* corresponde ante todo a una subcultura del bienestar y del desarrollo personal y espiritual por medios diferentes de los que ofrecen la medicina clásica y la religión cristiana. Sin embargo, queda aún alguna huella de esperanza de tiempos nuevos. La inversión en el desarrollo de sí mismo se concibe además bajo esta perspectiva (por lo menos si se consideran los discursos), pues estos nuevos tiempos corresponderían a un "cambio de conciencia". Otras personas en la nebulosa místico-esotérica, sobre todo las más influidas por las religiones orientales, "trabajan" sobre sí mismas sin esperar una nueva edad. En resumen, la espera de nuevas épocas parece hoy en día menor. Aun si se pretende que "es cambiándose a sí mismo como se cambia al mundo", el momento es indudablemente de preocupación de sí mismo aquí y ahora.

III. LAS NUEVAS RELIGIOSIDADES MÍSTICO-ESOTÉRICAS: UNA DESCOMPOSICIÓN DE LO RELIGIOSO

1] *Antecedentes históricos.* Composición origi-

nal vinculada con la coyuntura histórica de los años setenta, la nebulosa místico-esotérica no carece sin embargo de ascendencias en la historia religiosa occidental. Podemos así inscribirla en la tradición mesiano-milenarista estructurante de la imaginación occidental, relacionándola más particularmente con la filiación joaquinista,¹⁴ en la que la espera de Cristo se transformó en espera de una "edad del Espíritu" (la tercera edad después de la del Padre y del Hijo). Podemos ver también en ello cierta posteridad de la mística cristiana: menos de la tradición dominante —una senda de unión con Dios— que de corrientes marcadas por la tradición platónica (relevada por Plotino), basada en la idea de una no dualidad ontológica (en este sentido el maestro Eckart es una referencia apreciada). Más claramente, las nuevas religiosidades místico-esotéricas se inscriben en la filiación de la mística especulativa que se declara partidaria del hermetismo, de la kábala, de Jacob Boehme, de san Martín.

Pero la época realmente pertinente cuando se intentan comprender los antecedentes históricos de las nuevas religiosidades místico-esotéricas es el siglo XIX. En efecto, es entonces cuando se inventó el esoterismo moderno, con el ocultismo, bajo el dominio de Eliphas Lévi y de Papus (incluyendo las corrientes Rosa-Cruz), el espiritismo de Allan Kardec y la Sociedad teosófica de Helena Blavatski, que tendrá como continuadores, ortodoxos o disidentes, a Annie Besant, Rudolph Steiner, Alice Bailey, Krishnamurti. Todas estas corrientes, con las personalidades que se les vinculan, son además bien conocidas por los adeptos místico-esotéricos. Al mismo tiempo que son diferentes las unas de las otras, sus similitudes permiten establecer un tipo ideal de lo que se puede llamar "teoespiritualismo".¹⁵ Este último se caracteriza por:

- un rechazo de dualismo, el que hay entre ley natural e intervención sobrenatural y el que hay entre divino y humano (sólo

la influencia de las religiones orientales no depende sólo del relevo que constituyeron las corrientes esotéricas. A partir del siglo XIX, las religiones orientales se difundieron también por medio de diversas corrientes intelectuales, románticas, filosóficas (Schopenhauer), literarias. Por ello los trascendentalistas de Nueva Inglaterra, Emerson y Thoreau en particular, encontraron en los clásicos de la India, recientemente traducidos, un poderoso apoyo para su propia propensión al monismo místico. Recordemos el famoso pasaje del *Walden* de Thoreau: "En la mañana, sumergí mi espíritu en la filosofía prodigiosa y cosmogónica de la *Bhagavad-Gita*, desde cuya composición han pasado muchos años de los dioses, y en comparación con la cual nuestro mundo moderno y su literatura parecen bien mezquinos y vulgares; y me pregunto si esta filosofía no debe ser relacionada con un estado anterior de la existencia, por lo mucho que lo sublime está lejos de nuestras concepciones."

La influencia de Oriente resulta también, muy directamente, del desarrollo de las religiones orientales en Occidente. Un impulso decisivo a este respecto fue el Parlamento Mundial de las Religiones, en Chicago en 1893, que, en torno a personalidades que representaban grandes confesiones de América, Europa y Oriente, reunió a 4 000 personas. Estaba presente sobre todo el indio Vivekananda, que inició una actividad verdaderamente misionera, ajena a la tradición hindú. Fundó la misión Ramakrishna (por el nombre de su "maestro"),¹⁷ más conocida con el nombre de sociedad Vedanta. En este congreso participaba asimismo el monje zen japonés Soyen Shaku, quien, por su lado, inició un trabajo sistemático con un cierto número de estudiantes. La difusión del zen en Occidente fue, en todo caso, más lenta que la del hinduismo.

Las nuevas religiosidades místico-esotéricas se inscriben en la filiación de todas las corrientes religiosas, esotéricas y parareligiosas centradas en la salud. Para Francia,

también hay que mencionar el movimiento *Planète*, según el nombre de la revista que, en los años de 1960, tuvo éxito hablando de esoterismo, de yoga, popularizando entre un público que *a priori* no era el suyo a Jung, Gurdjieff, Henry Miller, los surrealistas, los autores de la *Beat Generation*, las espiritualidades orientales...

2] "Religión mística" y "religión popular". Podemos relacionar la religiosidad místico-esotérica contemporánea con dos tipos de religiosidad: el "tipo místico" (o espiritualismo), elaborado por Ernst Troeltsch,¹⁸ y la "religión popular", como la caracteriza sobre todo Robert Ellwood.¹⁹

El "tipo místico" de organización religiosa (que se distingue por una parte la del "tipo de Iglesia", y por la otra la del "tipo secta") se afirmó progresivamente en el cristianismo a partir del siglo XVI. No siempre corresponde a grupos fácilmente reconocibles pues se trata más bien de redes, de una especie de "Iglesia invisible", situándose menos fuera de las grandes instituciones religiosas que en sus intersticios. Una de sus características fundamentales es un individualismo que pone en juego no la voluntad como en el tipo secta, sino lo experimentado afectivo íntimo. El tipo místico insiste en la experiencia religiosa directa, considerada no sólo como una vivencia que acompaña y sostiene las creencias, sino también como el principio mismo del acceso a lo divino. Se opone pues a la objetivación de la experiencia en actos reglamentados, en ritos que valen por sí mismos, en mitos o dogmas obligatorios.

El tipo místico afirma también una ética de amor que se basta a sí misma (no hay ninguna necesidad de leyes) y proclama el derecho de cada creyente a "su" verdad: es pues fundamentalmente tolerante e incluso tiende hacia el relativismo religioso pues considera que la verdad religiosa es polimorfa y que todas las tradiciones religiosas son portadoras de eso. Su creencia central es la existencia de todos los seres finitos en Dios,

la existencia de la chispa divina en cada uno, de lo sagrado en el hombre. Si no tiene ninguna tendencia a constituir creencias y ritos que se opongan a los de las Iglesias, se elaboró en su seno una teoría general, ahistórica, para dar cuenta de la forma religiosa que desarrolla. El tipo místico dio pues lugar a sistemas autónomos de intelectualización religiosa, que son menos teologías que sistemas filosóficos de explicación del mundo: tiende a deslizarse de lo religioso hacia la filosofía de la religión.

Podemos asimismo relacionar la religiosidad místico-esotérica contemporánea con la "religión popular", aun si, en muchos aspectos, se oponen tipo místico (que, por lo menos inicialmente, era sobre todo el de las capas cultas) y religión popular. Pero, como lo vimos, la religiosidad místico-esotérica contemporánea está cruzada por diversas tendencias.

La religión popular da la primacía a las experiencias objetivas personales, experiencias que son aquí "asombrosas": milagros, señales, apariciones, sueños, conversiones súbitas... Como corolario, hay, en la religión popular, una minorización de lo escrito, un rechazo a las sistematizaciones racionales y unificadas de las experiencias vividas. Ignora el trabajo de exégesis de los textos a favor de una apropiación inmediata.

Más generalmente, la religión popular carece de sentido histórico y, en cambio manifiesta una fuerte sensibilidad a las dimensiones cósmicas (ahistóricas) de las concepciones religiosas. La transmisión se hace de manera oral en el seno de comunidades locales o de grupos de pares, en los que los líderes religiosos siempre deben -aun si son clérigos- hacer prueba de un carisma personal que se basa en gran medida en lo que vivieron personalmente. El chamán, el curandero, son muy apreciados: la cuestión de la curación, la de la salud son dimensiones centrales de la religión popular. Si cualquier religión constituye un complejo mágico-religioso, el polo mágico está particularmente

desarrollado y la religión popular atribuye, por ejemplo, una gran importancia a los objetos fetiches y a las imágenes sagradas.

3] *Una situación religiosa inédita.* Las diversas redes de la nebulosa místico-esotérica no se manifiestan pues como formas religiosas totalmente nuevas. Sin embargo, todo hace pensar que actualmente en Occidente estamos ante una situación histórica inédita: una descomposición de lo religioso, sin recomposición a la vista. Sin embargo, el tipo místico y sobre todo la religión popular se mantienen vinculados con las instituciones. Se encuentran limitados el subjetivismo o hasta el individualismo (para el tipo místico), la vaguedad de las fronteras entre la religión y otros ámbitos como la filosofía o la salud, el pragmatismo (sobre todo en la religión popular).

Ya no sucede lo mismo en la nueva religiosidad místico-esotérica, que rompió amarrazas con las grandes instituciones religiosas. Se superó un umbral que tiene como efecto disolver lo sagrado que es el origen mismo de lo religioso.²⁰ En primer lugar, el individualismo exacerbado, el rechazo de cualquier autoridad superior a la del individuo, conlleva una disolución de lo sagrado. Puede, desde luego, haber uso individual de lo sagrado, y muy particularmente en nuestra sociedad en la que la interioridad es un valor cada vez más fuerte, lo sagrado debe ser actualizado, revitalizado por la experiencia personal íntima. Sin embargo, para existir, debe ser constituido colectivamente. Llevada a su término, la tendencia al ensamblaje personalizado provoca el final de lo sagrado.

Segundo punto que muestra la descomposición de lo religioso: la casi ausencia en materia de "administración ideológica" de un modo propio de regulación. Como sabemos, en la Iglesia católica, en la que se consagra la institución religiosa, es la institución misma, el aparato jerárquico, la que posee la legitimidad religiosa. En el protestantismo, en el que hay desacralización de la ins-

titución y de teólogo quien Por lo tanto enseñanza de lógica, invest emparentarse pero sin asim obedece a un demás esfera co sucede va co-esotérica.

Existen de el primer m religiosos: en ritual consti comunidad em birse en un dotado de s miento y de la mayor part también terr res,²¹ respon ciones, contie vidad estí a reglas del me sillos, de las etcétera.

Por último "saberes sagn nen en juego una parte a construye a mundo, le da una iden parte el podi dernas, es a de defendi curar, de m el medio a te a los mod etc. La religi narias de las también el mente inap del poder se se perman más que ras

titución y de los clérigos, en realidad es el teólogo quien tiene la autoridad ideológica. Por lo tanto ya casi no hay fronteras entre enseñanza de la Iglesia e investigación teológica, investigación que a menudo puede emparentarse con la investigación filosófica, pero sin asimilarse a ella por completo, pues obedece a un campo religioso distinto de las demás esferas de la actividad social. Tampoco sucede ya lo mismo en la nebulosa místico-esotérica.

Existen desde luego líderes a quienes, en el primer momento, se podría calificar de religiosos: en virtud de su experiencia espiritual constituyeron en torno a ellos una "comunidad emocional". Pero no suelen inscribirse en un espacio propiamente religioso, dotado de sus propias reglas de funcionamiento y de elaboración de los valores. En la mayor parte de los casos, estos líderes son también terapeutas (remunerados), escritores,²¹ responsables editoriales,²² de asociaciones, conferencistas. En realidad, su actividad está ante todo reglamentada por las reglas del mercado editorial, del de los cursillos, de las conferencias, de las terapias, etcétera.

Por último, la religión, pero también los "saberes sagrados", lo mágico-religioso ponen en juego siempre indisolublemente por una parte un sistema de significados que construye un "cosmos sagrado" —ordena el mundo, le da sentido, al mismo tiempo que da una identidad a los individuos— y por otra parte el poder. En nuestras sociedades modernas, es sobre todo el poder de protestar, de defender los Derechos del Hombre, de curar, de triunfar socialmente, de defender el medio ambiente, de pensar diferentemente a los modos de pensamiento dominantes, etc. La religión, por las acciones extraordinarias de las que es a menudo el marco, tiene también el poder de dar certezas particularmente inquebrantables. Si esta dimensión del poder es pues siempre fundamental, no se permanece plenamente en lo religioso más que cuando la potencia de los recursos

que se obtienen se mantiene, por lo menos parcialmente, vinculada con el sistema de significados en el que se constituyó. Se sale de lo religioso cuando, más allá de las reinterpretaciones de creencias y de prácticas religiosas —reinterpretaciones que son siempre la regla y en las que el pragmatismo siempre tiene una enorme función—, nos enfrentamos manifiestamente a reempleos, hasta a puras instrumentalizaciones estructurales por medio de una dinámica de parte a parte profana. Ésta es justamente la tendencia dominante en la nebulosa místico-esotérica.

La reactivación de prácticas chamánicas durante los "cursillos" o los "talleres" es un ejemplo particularmente interesante pues pueden operar diversos tipos de reempleos. Podemos estar ante un verdadero chamán procedente casi directamente de su tierra india... tras haber circulado un poco en las redes místicas y *New Age* de Estados Unidos. Pero las prácticas y ceremonias chamánicas, desconectadas del sistema de significados y del marco comunitario en los que se llevan a cabo tradicionalmente, pierden, a pesar de los discursos sobre la búsqueda de lo sagrado, su sentido religioso, y se vuelven simples prácticas mágicas, con vistas sobre todo a la adivinación y a la curación. Las prácticas vueltas, en realidad, "simplemente" mágicas, y ya no sagradas, ya no responden en verdad una realidad por completo heterogénea a la realidad ordinaria. Por ello podemos recurrir a la verificación, a la legitimación científicas. Con el recurso a la ciencia lo mágico tiende hacia lo paracientífico.

Otro uso igual de frecuente de las prácticas chamánicas es el propiamente terapéutico que las considera prácticas "paralelas" a las de la medicina y de la psicología. El chamán parece entonces menos un curandero utilizando técnicas mágicas que un terapeuta de tipo moderno, cuyos pocos clientes (o pacientes) intentan además explicar la eficacia con una lógica ante todo psicológica. El chamanismo, con su concepción de un hombre fundamentalmente vinculado con

todas las fuerzas de la naturaleza, se presta aún con facilidad al reemplazo ecológico.

Más generalmente, son todas las religiosidades místico-esotéricas las que pueden servir –y sirven– para reorientar un humanismo que se percibe demasiado antropocéntrico y que no desea conocer del hombre más que su razón. Sus adeptos critican al humanismo occidental actual que no podría concebir a la naturaleza, al cosmos, más que bajo la perspectiva de su dominación por el hombre. Al subrayar que la religión es *relegere* –“vincular”–, pretenden establecer una nueva alianza entre el hombre y la naturaleza. El nuevo humanismo al que aspiran tomaría también a su cargo las dimensiones afectivas e imaginarias del hombre.

La nebulosa místico-esotérica casi no puede por lo tanto ser concebida como una recomposición verdaderamente religiosa de esta religiosidad flotante y difusa que no deja de desarrollarse por la pérdida de influencia de las grandes instituciones religiosas. Puede cristalizarla, pero corresponde, también, a una descomposición de lo religioso (o más bien de lo mágico-religioso pues nunca hay una religión por completo carente de magia), a favor de lo “simplemente mágico” que tiende hacia lo paracientífico, de lo psicológico, de un humanismo revisitado.

IV. MAS ALLÁ DE LAS SOCIEDADES OCCIDENTALES

1] *El sincretismo en todos sus estados.* No es posible relacionar la situación religiosa de los países occidentales y la de los que no lo son más que con mucha prudencia, muy a menudo por lo mucho que las similitudes superficiales ocultan una heterogeneidad mucho más fundamental. Y esto aun en los países que, como Brasil y los estados de la zona del Caribe, ven oponerse, en el seno de sociedades ampliamente dominadas por el catolicismo, grupos sincréticos y grupos fundamentalistas de origen protestante. Pues aquí estos dos tipos de grupos no pro-

ceden de una bipolarización de la escena religiosa entre movimientos que rechazan las transformaciones más recientes de la modernidad y movimientos que, por el contrario, están más bien en consonancia con estas transformaciones. Algunas veces, la situación llega a ser la inversa de la de los países occidentales. Algunos grupos fundamentalistas, como el pentecostalismo –movimiento importado desde una fecha relativamente reciente–, permiten una aculturación de la modernidad, en prioridad una formación de la responsabilidad personal.²³ En cuanto a las corrientes sincréticas, la mayor parte representan una dependencia religiosa tradicional (la macumba, el vudú...).²⁴ En los países en donde los fundamentalistas constituyen un movimiento autóctono, su principal referencia es la religión tradicional, “tranquila”, la que impregna la vida cotidiana: es la figura que encontramos sobre todo en los países musulmanes.

Sea lo que sea, los países no occidentales no han dejado de ser el punto de partida de una gran inventiva religiosa, que se traduce por el surgimiento constante de nuevas religiones, muy a menudo sincréticas.

a] *El ejemplo de Japón.* El sincretismo se encuentra en el corazón de la escena religiosa japonesa. Desde la llegada del budismo a Japón (siglo VIII), hubo interpenetración con las creencias autóctonas shintoístas. Por ello, en Japón, existe una tradición de sincretismo tanto “erudita” (las divinidades del culto nacional son consideradas avatares de los budas que representan su “estado original”) como “popular” (hay amalgama entre los budas y las divinidades shinto, los kami). Este sincretismo ha sido bastante poco criticado por el repliegue insular y la afirmación de la superioridad de un shintoísmo primitivo liberado de cualquier influencia extranjera (siglo XVII-XIX). En cuanto a las diversas renovaciones del budismo que intentaban encontrar la pureza original de éste, no evitaron verdaderamente el recurso a ciertas creen-

cias shinto. Soluciones del budismo recurren también al shinto (patrimonios) o al budismo.

No han dejado de ser “religiones” desde su relación con la industrialización y de los lazos y de la técnica, no se crean nuevos movimientos aproximadamente. Para designar la afirmación desde las “nuevas nuevas”.

Éste es el caso hoy en día cuando los brotes. Es típica de las que, al mismo tiempo, cobran el budismo cercanos a la religión da miembos, a la copia de una reliquia, puede “cultivos” (la creación pretende que los deben a la religión o de abuelos de aprovechados de rra y celosos de dientes). La práctica mite realizar un momento presente mismo teorías occidentales, en este “ativo”, es decir, la fundamental de la todo mejorada de ello.

b] *El ejemplo de Brasil.* Se le conoce bien los sincretismos “afrobrasileños” canos, indios, tras

cias shinto. Sobre un fondo de interpenetración del budismo y del shintoísmo, las prácticas recurren pues alternativamente más bien al shinto (para los nacimientos y los matrimonios) o al budismo (para los funerales).

No han dejado de desarrollarse "nuevas religiones" desde la era Meiji en el siglo XIX, en relación con la rápida urbanización y la industrialización que conllevaron la pérdida de los lazos y de las prácticas comunitarias. En este país de la más avanzada modernidad técnica, no se cuentan pues menos de 300 nuevos movimientos religiosos, que reúnen aproximadamente al 50% de la población. Para designar la nueva florecencia que se afirma desde los años setenta, se habla de "nuevas nuevas religiones".

Éste es el caso del grupo Agonshu, que hoy en día cuenta con más de 300 000 miembros. Es típico de estos movimientos budistas que, al mismo tiempo que aspiran a recuperar el budismo primitivo, son ante todo cercanos a la religión popular japonesa. Cada miembro, al llevar a cabo un ritual ante la copia de una reliquia del buda Shakyamuni, puede "calmar" la cólera de sus antepasados (la creencia común de los japoneses pretende que las desdichas de aquí abajo se deben a la nefasta intervención de parientes o de abuelos descontentos por no haber aprovechado bastante esta vida sobre la tierra y celosos de la felicidad de sus descendientes). La práctica de los ritos también permite realizar sus deseos de bienestar en el momento presente. El Agonshu integra asimismo teorías tomadas de la psicología occidental, en este caso el "pensamiento positivo", es decir la autosugestión, creencia fundamental de la Nueva Edad: supuestamente todo mejora si la persona logra convencerse de ello.

b) *El ejemplo de Brasil.* Asimismo a Brasil se le conoce bien como tierra de elección para los sincretismos, genéricamente llamados "afrobrasileños", asociando elementos africanos, indios, cristianos, espiritistas. Esta so-

cialidad es políticamente independiente desde principios del siglo XIX (1822) pero sigue moldeada por su pasado de colonia. Brasil importó el catolicismo pero también todas las religiones europeas,²⁵ sobre todo el espiritismo del francés Allan Kardec, y fue tierra de recibimiento de las religiones africanas al ser tierra de deportación de los esclavos africanos.

En Brasil se encuentran todas las variantes del sincretismo. En el candomblé tradicional (que en realidad prácticamente ha desaparecido), no se trata de un verdadero sincretismo (implicando "fusión", y no simplemente acumulación, adición de elementos religiosos de diversos orígenes), sino más bien de un "sincretismo de máscara" pues, para los africanos reunidos en confraternidades, durante mucho tiempo la religión "blanca" no fue más que la máscara de un culto escondido a los europeos: el culto de los santos católicos disfrazaba el de los orishas (culto de origen yoruba). Por ello, al dirigirse a Jesús, a san Jorge o a san Juan Bautista, se rezaba en realidad a Oxala, Ogún (el dios de la Guerra) o a Shangó (el dios del Trueno). El rito esencial del candomblé, el sacrificio sangriento de animales, es el del culto africano yoruba, como su lengua litúrgica, el nago. Ya no hay ni espiritualización ritual, ni referencias a mandamientos propiamente éticos, ni concepción de una salvación extramundana. Se trata de un culto mágico, con experiencia emocional de un contacto directo con los espíritus a través de la vivencia del trance.

Esta forma de candomblé tradicional ya no existe en realidad. Ahora casi por todas partes se trata de grupos verdaderamente sincréticos, que se localizan al lado de sincretismos más antiguos (macumba sobre todo). Sin embargo, al mismo tiempo que desaparecía por completo la religión propiamente africana y se ampliaba la base de reclutamiento de los grupos más tradicionales surgió, en los años setenta, la reivindicación de una autenticidad africana, traduciéndose

dializaron: numerosos nuevos movimientos religiosos que aparecieron durante los años setenta tuvieron una extensión planetaria. A menudo, los nuevos movimientos religiosos orientales que conocemos en Occidente también están presentes en América del Sur y en África. Encontramos redes *New Age*, tan eclécticas como en Occidente, en casi todas las grandes ciudades del planeta, en particular en América Latina. El umbanda, no obstante tan específico de Brasil, se dispersó a varios países occidentales y, desde hace unos cuatro o cinco años, a Francia y Suiza.

Primero en continuidad con las culturas religiosas de los contextos en los que se desarrollan, los nuevos movimientos religiosos de los países no occidentales constituyen también casi siempre una aculturación a ciertos valores occidentales, sobre todo el individualismo y el universalismo. Es lo que subraya L. Hourmant en su análisis de los nuevos movimientos religiosos japoneses. La sociedad japonesa estaba marcada a tal punto por la presión de las relaciones comunitarias sobre el individuo que la palabra japonesa que designaba la libertad tuvo mucho tiempo una connotación fuertemente negativa: la libertad, no era más que la libertad de hacer a su antojo, por lo tanto una fuente de desorden, y no la expresión de una elección interior soberana.

Hoy en día, la modernización y la urbanización de la sociedad hacen inevitable tomar a su cargo cierto grado de autonomía de las elecciones. Un movimiento como la Soka Gakkai, por ejemplo, pretende contrarrestar un comunitarismo considerado excesivo. Este movimiento, como el Agonshu y muchos otros nuevos movimientos, ofrece legitimidad a la expresión de deseos personales afirmando que cada quien debe encontrar su senda para realizar el estado-de-buda, que cada quien debe reforzar la inversión personal de su creencia y manejar personalmente sus objetivos de vida. Desmarcándose también un poco de la imbricación tradicionalmente muy estrecha de la religión con la

cultura nipona, muchos nuevos movimientos religiosos afirman cierta universalidad de sus concepciones.²⁸

Un punto común a todos los nuevos movimientos religiosos, occidentales y no occidentales, desde los años setenta es la importancia de lo cotidiano, en particular de la cuestión de la curación y de la salud. Esta preocupación se ha vuelto tanto más central puesto que, por todas partes, la cuestión política, las protestas sociorreligiosas de tipo utópico y mesiánico, experimentan, por el contrario, un eclipse marcado.

La presencia de los mismos nuevos movimientos religiosos en todos los países, occidentales o no, la existencia de preocupaciones comunes a todas las nuevas formas de religión no significan una similitud de las situaciones religiosas. El surgimiento de nuevos grupos representa un fenómeno de gran amplitud en los países que no son occidentales, cuando no constituyen más que un fenómeno minoritario en los países occidentales. Aquí, se trata sobre todo de las redes con fronteras vagas, adaptadas a la búsqueda, predominante, de composiciones personalizadas a la carta, que operan, como lo vimos, con miras a una descomposición de lo religioso. Nada parecido en la práctica de la pluripertenencia, como se encuentra con frecuencia en Brasil o en Japón, en donde la multiplicidad de las religiones en competencia señala el carácter inevitable de lo sagrado, al mismo tiempo que ayuda a su revitalización.

En las sociedades occidentales, la descomposición de lo religioso es la principal forma actual del continuo proceso de secularización, que se llevó a cabo primero por un cuestionamiento de la religión y por su "acomodo" a las diferentes formas de pensamiento que desilusionan al mundo (en particular el pensamiento científico) y a los ideales de autonomía social y personal. Este proceso de descomposición debe relacionarse en forma muy directa con una situación social apa-

rentemente paradójica. Se derrumbó la idea de verdad, en el sentido de verdad global y absoluta: en lo sucesivo, los grandes sistemas ideológicos que pretendían poseer la verdad del mundo y del sentido de la historia son considerados "grandes relatos", "religiones seculares"; la idea de que la ciencia podría acceder, por lo menos en forma asintótica, a la verdad del mundo parece responder al cientismo más gastado. Al mismo tiempo, se observa la certeza, casi consensual, de que el sentido de la vida es la felicidad privada y que cada quien debe utilizar todos los medios de los que dispone para acceder a esta felicidad. Para este fin, la religión puede constituir, de diversas maneras, un recurso muy útil.

¿Es esta situación ideológica estructural, consustancial al proceso de desarrollo de la modernidad, o bien es coyuntural? Para nosotros, la pregunta queda abierta. Es cierto que desde hace cincuenta años se sucedieron diversos acontecimientos que socabaron a los grandes sistemas ideológicos que se pretendían basados en la razón y que desarrollaban la idea de un progreso natural del hombre y el ideal de una felicidad colectiva: la Shoah, el fracaso de las rebeliones estudiantiles de entre los años de 1960 a 1970, la crisis económica, la desilusión en cuanto a las ideologías comunistas, la caída del muro de Berlín y de los regímenes del Este, la pauperización siempre mayor del tercer mundo...

Sin embargo, no está dicho que desde un punto de vista social la idea de verdad global esté definitivamente condenada en favor de verdades parciales y relativas. Tampoco está dicho que la idea de salvación colectiva, constitutiva de la imaginación occidental, haya sido definitivamente abandonada. Siguen siendo posibles reactivaciones de amplitud. La forma actual del continuo proceso de desvanecimiento de las religiones no dejaría de ser afectada por ello, pero no este desvanecimiento mismo, que es un proceso inscrito a muy largo plazo.

NOTAS

1. Debe ser comprendido aquí y a lo largo de todo el texto en el sentido de la definición dada por Louis Dumont, correspondiente a la independencia personal y a la preocupación de sí mismo. Cf. *Essais sur l'individualisme*, París, Le Seuil, 1983. Véase, en particular, "Genèse 1", "Genèse 2" y "La valeur chez les modernes et chez les autres".

2. Aquí, esto no se refiere a los países de Europa central y oriental: no sólo la información de la que disponemos actualmente, en 1993, es reducida, sino que la situación es muy inestable.

3. Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, París, Le Cerf, 1985.

4. Trascendentalismo cuyos dos más destacados representantes son Emerson y Thoreau.

5. Le Seuil, 1974.

6. Expresión tomada del título de la obra de L. Kolakowski acerca de los espirituales y los profetas del siglo XVII.

7. Para una buena perspectiva general de las evoluciones numeradas de las prácticas y de las creencias en Francia, cf. Y. Lambert, "Le catholicisme à la croisée des chemins", en *Sortie des religions. Retour du religieux*, Lille, L'Astrale, 1992.

8. Según la expresión de D. Hervieu-Léger. Cf. sobre todo R.-J. Campiche, "La déconfessionnalisation de l'identité religieuse", *Revue Suisse de Sociologie*, número *Religion et Culture*, 1991, núm. 3.

9. R. Lemieux, "Le catholicisme québécois: une question de culture", *Sociologie et Sociétés*, número *Catholicisme et société contemporaine*, 1990, núm. 2.

10. Según las cifras de la encuesta europea de 1990; cf. Yves Lambert, "Un paysage religieux en profonde évolution", en H. Rifaat (comp.), *Les valeurs des français*, París, Odile Jacob, 1994. Se observará que los que declaran creer en la reencarnación y la resurrección no las conciben forzosamente contradictorias.

11. Según el tipo ideal que se puede esta-

blecer, pero... o mucho.

12. La creencia contraria es la de los esoteristas: interiorización de estas ideas con el objetivo de la idea de resurrección (la presencia karmica que resulta las vidas sucesivas de un determinado cada uno prepara la carnación). Pero un progreso también es la vida definida en la sociedad.

13. Anheer, que pretende ser la procedencia de...

14. De Juana...

15. Este movimiento tiene la vez el propio término: diversas opiniones, sofistas, masones, y nieron durante ritualista (1989) nico y espiritual.

16. Este movimiento es mundial a menudo las dificultades para Laurant, que ma del secreto tituye en el campo de investigación siècle, Lausana...

17. En Francia una biografía nanda.

18. Die Sozial und Gruppen. 199 traducción inglesa tian churches, etc.

blecer, pero cuya realidad se aleja siempre poco o mucho.

12. La creencia en la reencarnación que encontramos en casi todos los adeptos místico-esoteristas interviene en la intersección de varias de estas características. Está de acuerdo con el objetivo de autoperfeccionamiento y la idea de responsabilidad personal que se le vincula (la presente vida está determinada por el karma que resulta de las acciones cometidas en las vidas anteriores -concretamente, se trata de un determinismo de geometría variable- y cada uno prepara en esta vida su próxima reencarnación), con el optimismo y la creencia en un progreso, individual y colectivo. En realidad también es la búsqueda de una felicidad terrestre definida en términos muy cercanos a los de la sociedad.

13. Aubier, 1977. Esta *Respuesta del Ángel* pretende ser la retranscripción de mensajes procedentes del más allá.

14. De Joachim de Fiore, monje del siglo XII.

15. Este neologismo queda abierto a discusión: tiene la ventaja de ser neutro y de tomar el propio término de los actores religiosos de diversas opiniones (ocultistas, kabalistas, teósofos, masones, espiritistas, etc.) cuando se reunieron durante el Congreso espiritista y espiritualista (1889) y durante el Congreso masónico y espiritualista (1908).

16. Esta idea es por completo ajena al espiritismo: es manifiestamente la razón por la que a menudo los analistas del esoterismo tienen dificultades para clasificarla. Lógicamente, J.-P. Laurant, que muestra cuanto es esencial el tema del secreto en el esoterismo como se constituye en el siglo XIX, no lo incluye en su campo de investigación; cf. *L'esotérisme chrétien au XIX siècle*, Lausana, L'Age d'homme, 1992.

17. En Francia, Romain Rolland consagró una biografía a Ramakrishna y otra a Vivekananda.

18. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Scientia Verlag, 1921. En traducción inglesa: *The social teaching of the christian churches*, última reimpresión por la Univer-

sity of Chicago Press, 1976. Cf. también J. Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, París, Le Cerf, 1980.

19. "Modern religion as folk religion", en W. Nicholls (comp.), *Modernity and Religion*, S.R. supplément, 19, Ontario, 1987.

20. "Sagrado" en el sentido aquí definido por C. Castoriadis, la institución como extra-social, extrahumana, "del Abismo, del Caos, del Sin-Fondo que la sociedad es ella misma para ella misma" (y el hombre él mismo para él mismo); cf. "Institution de la société et religion", *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, París, Le Seuil, t. 2, 1986.

21. Con frecuencia al mismo tiempo terapeutas y escritores; es el caso de algunos de los líderes más conocidos, como Arnaud Desjardins, Jean-Yves Leloup, Alexandro Jodorowsky (al mismo tiempo y sobre todo cineasta).

22. Muy a menudo entre los editores especializados en lo religioso y el esoterismo, pero no siempre: con Albin Michel, Dervy, La Table ronde, Le Souffle d'or, Arista, etcétera.

23. En lo sucesivo, en estos países se puede observar el pentecostalismo, "hostil a cualquier sincretismo, iniciar una guerra santa contra los demonios disimulados en la religión africana y en el umbanda"; cf. Sanchis "Syncretisme et jeu des catégories. A propos du Brésil, du Portugal et du catholicisme", texto inédito.

24. Para un buen panorama de la diversidad de los nuevos grupos en el Caribe, cf. L. Hurbon "Les nouveaux mouvements religieux dans la Caraïbe", en L. Hurbon (comp.), *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Montreal, Ed. du CIDIHCA, 1989.

25. El "catecismo positivista" de Auguste Comte llegó a adquirir una forma verdaderamente religiosa, cuyo peso es visible hasta en la divisa ("Orden y progreso") que adorna la bandera brasileña.

26. Según los términos de Roberto Motta.

27. Se trata de términos de G. Balandier cuando opone el ejemplo de los "Fang creadores de sincretismo -con el Bwiti y las innovaciones religiosas derivadas" al de los "Ba-kongo, animadores de movimientos mesiánicos".

28. Es justamente el caso de la Soka Gakkai. Estos desarrollos como los anteriores sobre el grupo Agonshu fueron tomados de un curso (inédito) sobre las religiones japonesas de L. Hourmant.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubrée, Marion y François Laplantine, *La table, le livre et les esprits*, París, J.C. Lattès, 1990.
- Augé, Marc, *Le génie du paganisme*, París, Gallimard, 1982.
- Balandier, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, PUF, 1963.
- Barker, Eileen (comp.), *New religious movements: A perspective for understanding society*, Nueva York-Toronto, The Edwin Mellen Press, 1982.
- Bastide, René, *Les religions africaines au Brésil*, París, PUF, 1960.
- Beckford, James A. (comp.), *New religious movements and social change*, Londres, Sage, 1986.
- Bergé, Christine, *La voix des esprits*, París, Métaillé, 1990.
- Bibby, R.W., *Religion à la carte*, Montreal, Fidès, 1988.
- Bouchard, Alain, "Les croyances exotiques, une reconstruction ludique du sacré", en R. Lemieux y M. Milot (comps.), *Les Cahiers de la recherche en sciences sociales des religions*, t. 11, 1992.
- Campiche, Roland et al., *Croire en Suisse(s)*, Lausana, L'Age d'homme, 1992.
- Chagnon, Roland, *Trois nouvelles religions de la lumière et du son*, París-Montreal, Pauline et Médias Paul, 1985.
- Champion, Françoise, "Nouveaux mouvements religieux et conflits de société (1965-1985)", *Vingtième Siècle*, núm. 19, 1988.
- , "D'une alliance entre religion et utopie post-68. Le rapport au monde du groupe Éveil à la conscience planétaire", *Social Compass*, núm. 35/1, 1988, pp. 51-59.
- y Danièle Hervieu-Léger (comps.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, París, Le Centurion, 1990.
- , "La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques", *Archives des sciences sociales des religions*, núm. 82, 1993.
- Ellwood, Robert S., *Alternative altars, unconventional and eastern spirituality in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- Gutwirth, Jacques, *Les judéo-chrétiens d'aujourd'hui*, París, Le Cerf, 1987.
- Hammond, Phillip E., *The future of New Religious Movements*, Macon (Georgia), Mercer University Press, 1987.
- Heelas, Paul, "The sacralization of the Self and New Age capitalism", en N. Abercrombie y A. Warde (comps.), *Social change in contemporary Britain*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- Hervieu-Léger, Danièle (con la colaboración de Françoise Champion), *Vers un nouveau christianisme?*, París, Le Cerf, 1986.
- , *La religion pour mémoire*, París, Le Cerf, 1993.
- Hurbon, Laënnec, *Dieu dans le vaudou haïtien*, París, Payot, 1972.
- Lambert, Yves y Michelat Guy (comps.), *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France*, París, L'Harmattan, 1992.
- Lemieux, Raymond y Milot Micheline (comps.), "Les croyances des Québécois", *Les Cahiers de la recherche en sciences sociales des religions*, t. 11, 1992.
- y R. Réginald (comps.), "Gnoses d'hier et d'aujourd'hui", *Les Cahiers de la recherche en sciences sociales des religions*, t. 7, 1986.
- Maitre, Jacques, art. "Horoscope", *Encyclopædie universalis*, nueva ed., 1988.
- Mayer, Jean-François, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausana, L'Age d'homme, 1993.
- Morin, Edgar (comp.), *La croyance astrologique moderne*, Lausana, L'Age d'Homme, 1981.
- Motta, Roberto, "Ethnicité, nationalité et syncretisme dans les religions populaires brésiliennes", *Social Compass*, t. 41, 1994, núm. 1.
- , *Bandeira de Alairà*, São Paulo, Nobe, 1982.

Revue S
17,
Robbin
God
Pub
— y
mer
Soci
Sociolog
pon
199
Tipton.

- Revue Suisse de Sociologie, Religion et Culture*, t. 17, 1991, núm. 3.
- Robbins, Thomas y Dick Anthony (comps.), *In God we trust*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991.
- y Bromley David, "New religious movements in the U.S.A.", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1993, núm. 83.
- Sociologie et sociétés. Catholicisme et société contemporaine*, Québec, Université Laval, t. 22, 1990, núm. 2.
- Tipton, S.M., *Getting saved from the sixties*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- Voyé, Liliane y Karel Dobbelaere, "D'une religion instituée à une religiosité recomposée", en *Belges, heureux et satisfaits*, De Boeck-Wesmael, 1992.
- Wilson B. Bryan, *Contemporary transformation of religion*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1976.
- , *The social dimension of sectarianism. Sects and New Religious Movements in contemporary society*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1990.

El primer deseo es el de una creciente aproximación entre la ciencia y la religión. La primera temencia cada vez más a decir la misma palabra y a agotar la inabarcable profundidad del misterio y del universo. El campo de sus investigaciones sigue siendo sin embargo inmenso; desde hace trescientos años sus descubrimientos han trastornado nuestra vida cotidiana e imponen respeto. La ciencia y la religión constituyen pues las dos grandes aberturas sobre el misterio que nos rodea. ¿Por qué habrían de ser competidoras? ¿Y por qué el procedimiento científico no sería el primer paso hacia la oración?

El segundo deseo se deriva del primero. La religión fidelísima al "misterio" es el lazo que une al hombre con lo sagrado y con lo eterno. En la medida en que un mundo que nuestra dominación por el mundo físico ha puesto por la cima del racionalismo por lo que pasa a tener que la valoración o desvaloración de este mundo se hace en una conciencia que valora religión que nos arrancan de nuestra existencia cotidiana, la ciencia nos introduce ya a la "lógica de lo vivo". Pero, más allá de la ciencia, ¿qué es lo que nos interesa? ¿participar con sólo nuestra ser en la vida secreta del mundo? ¿o es necesario descubrir en el mundo la armonía del orden eterno para no retroceder en el egoísmo desolante de una filosofía que niega el sentido de la vida. Lo que vive en la dimensión del espacio vale, además, es la del tiempo. Es importante para los occidentales, a imagen de sus hermanas de Asia y de África, recuperar el culto a los muertos por medio del cual el hombre, el principio de su historia, manifiesta su irreducible originalidad.

Tercera y última esperanza: que la necesaria reivindicación de identidad de las grandes religiones del mundo se asocie en ellas a la acogida y la comprensión de las riquezas de las demás; dicho de otra manera, que la afirmación religiosa se