

LAS NUEVAS RELIGIONES

Francisco
Diez
de Velasco



El tema de las nuevas religiones es uno de los más fascinantes que presenta el panorama de la religión en el mundo actual. Intentando mantener una óptica de análisis neutral que ha llevado a renunciar al empleo del término sectas, en este libro se propone una revisión de las nuevas religiones en tanto que productos de la modernidad, de las sociedades industrial y postindustrial. La libertad religiosa, la globalización, el individualismo, el impacto de la ciencia son argumentos desde los que enfocar un repaso a muy distintos grupos (como la Iglesia de la Cienciología, La Iglesia de la Unificación, la fe bahai, la Meditación Trascendental, o la religión «nueva era», etc.) en cuya diversidad radica su señal de identidad más notoria.

ISBN 84-7923-223-4



9 788479 232238

BIBLIOTECA DE
LAS RELIGIONES

Ediciones del Orto

BIBLIOTECA DE LAS RELIGIONES

5

LAS NUEVAS RELIGIONES

Francisco Diez de Velasco

Ediciones del Orto

Colección
Religiones y Textos

Director
Francisco Díez de Velasco

Primera edición 2000

© Francisco Díez de Velasco
© EDICIONES DEL ORTO
c/ San Máximo 31, 4º 8
Edificio 2000
28041 Madrid

Ilustración de portada: imagen de un miembro del Reino del Cielo,
incluida en el servidor de internet de la «Puerta del Cielo» (Véase
texto 12).

I.S.B.N.: 84-7923-223-4
Depósito Legal: M-2704-2000
Impreso en España

Imprime: EDICLÁS
c/ San Máximo 31, 4º 8
28041 Madrid

ÍNDICE

I. CUADRO CRONOLÓGICO	7
II. LAS NUEVAS RELIGIONES	11
1. Introducción	12
2. Un problema de terminología y de punto de vista: sectas/ nuevas religiones	14
3. Modernidad, sociedad industrial y postindus- trial y nuevas religiones	17
4. Las nuevas religiones y el impacto de la ciencia. . .	23
5. Nuevas religiones, sincretismo y globalización . . .	32
6. Nuevas religiones, síntesis individuales y nueva era	42
7. Nuevas religiones y conflicto social.	48
III. ANTOLOGÍA DE TEXTOS	57
IV. BIBLIOGRAFÍA Y DIRECCIONES DE INTERNET	91

I
CUADRO CRONOLÓGICO

- 1751: comienza a publicarse la *Encyclopédie* de d'Alembert y Diderot, obra clave del pensamiento de la ilustración donde se defenderá una lectura no religiosa del mundo.
- 1769: máquina de vapor; se van consolidando las bases tecnológicas de la revolución industrial
- 1778: muerte de Voltaire, pensador clave de la ilustración, crítico con la religión.
- 1781: Kant publica su *Crítica a la razón pura*, redefine los modos de comprender la religión.
- 1787: constitución de los EE. UU.
- 1789: primera enmienda a la Constitución de los EE.UU. define el marco de libertad religiosa. Revolución francesa y declaración de los Derechos del Hombre.
- 1790: muerte de Adam Smith, teórico del liberalismo y del capitalismo
- 1791: constitución francesa
- 1798: nace Auguste Comte (muere en 1857), fundador de la religión de la Humanidad.
- 1817: nace en Teherán Mirza Hussayn'Ali (Bahá'u'lá), fundador de la Fe Bahai.
- 1818: nacimiento de Carlos Marx (muere en 1883), analista y crítico del sistema capitalista, pensador fundamental en la conformación del ateísmo moderno.
- 1830: *Libro de Mormón*: lectura del cristianismo en clave americana.
- 1857: Allan Kardek publica *Le livre des esprits*.
- 1859: se publica *Sobre el origen de las especies en términos de selección natural*, de Darwin. Nace Sigmund Freud (muere en 1939).
- 1860 (a partir de): auge del colonialismo; expansión europea a nivel mundial; expansión del cristianismo en África y Asia; apertura a la espiritualidad oriental.
- 1868: comienza la era Meiji y la apertura política, económica y religiosa en el Japón.
- 1879: se funda la Iglesia Científica de Cristo en Boston.
- 1888: H.P. Blavatsky publica *La doctrina secreta*.
- 1914-1945: guerras en Europa; comunismo en Rusia, fascismos; auge estadounidense.
- 1937: T. Makiguchi funda la Soka Gakkai.
- 1945: uso bélico de la energía nuclear: nuevo marco de relación del hombre y la naturaleza.
- 1947: independencia de la India del control británico; fin progresivo del colonialismo; se ahonda en la división mundial en dos bloques antagónicos
- 1954: fundación de la primera Iglesia de la Cienciología en Los Angeles (Estados

- Unidos); fundación en Seúl por S.M. Moon de la Iglesia de la Unificación.
- 1958: Maharishi comienza su enseñanza que culminará en la conformación de la Meditación Trascendental.
- 1961: se funda el instituto Esalen en California, centro de desarrollo de una visión alternativa precursora y consolidadora de la «nueva era».
- 1968: revolución hippie y la apertura a estados de conciencia alterada y al misticismo natural; auge de la espiritualidad de raíz oriental; David Berg funda Los Niños de Dios.
- 1969: Rajneesh funda su primer ashram.
- 1979: J.F. Lyotard publica *La condition postmoderne*; Milos Forman estrena *Hair*, cuyo tema musical principal ilustra la popularización del término era de Acuario.
- 1990 (década): fin del enfrentamiento de bloques; desarrollo de internet; desarrollo de la globalización.
- 1995: el grupo liderado por Shoko Asahara realiza atentados con gas en Japón.
- 1997: suicidio colectivo en el grupo Heaven's Gate.
- 2000: presagios milenaristas.

II
LAS NUEVAS RELIGIONES

1. INTRODUCCIÓN

Intentar plantear de modo sintético una introducción al fascinante tema de las nuevas religiones es adentrarse en un difícil ejercicio de lectura de nuestro cambiante y diverso mundo actual. Se trata de un fenómeno de impacto global, que de todos modos tiene ámbitos privilegiados de manifestación. En Japón o Estados Unidos las nuevas religiones han tenido una historia dilatada (más que centenaria) y presentan un dinamismo que convierte cualquier tentativa de recensionarlas en una carrera sin meta. Su impacto en el resto de América y del Extremo Oriente, en el África subsahariana, Australia-Oceanía y Europa crece de modo general, mientras que en buena parte de los países musulmanes y en los que cuentan con una religión oficial su desarrollo es mucho menos notorio.

Son millares de nuevas religiones, con ritos y creencias muy diferentes, conformando colectivos de fieles de tamaños muy distintos: algunos son pequeños grupos de impacto social mínimo mientras que otros están implantados a nivel mundial. Algunos entroncan, derivan o dicen ahondar o depurar los mensajes de las religiones tradicionales (en particular del cristianismo, el budismo, el hinduismo, el sintoísmo, incluso del islam) otros, por el contrario, defienden la radical novedad de sus creencias, su completa independencia de las religiones precedentes o incluso su carácter no religioso.

Se trata, además, de un tema que se presta múltiples distorsiones (a todos los niveles: texto 1) y a análisis simplistas o sesgados que, al tender en ocasiones a demonizar o desacreditar de modo general a estas nuevas

religiones, convierten la bibliografía en un laberinto en el que resulta necesario discriminar. En este trabajo renunciaremos, por ejemplo, al empleo de la denominación sectas que, como argumentaremos, genera más problemas que los que resuelve e intentaremos plantear un marco neutral de análisis que tome conciencia de la distorsión que los modos religiocéntricos de pensar (que en algunos casos resultan difíciles de soslayar) generan en la percepción social del tema.

No resulta fácil intentar determinar las razones del surgimiento y la pujanza de las nuevas religiones y los argumentos simplistas de índole moral (que plantean, por ejemplo, que la «decadencia» de las costumbres en la sociedad occidental es un caldo de cultivo para el desencanto que encuentra en estas religiones un consuelo ficticio) no resultan satisfactorios.

Analizaremos las nuevas religiones como productos de la modernidad, de las sociedades industrial y post-industrial; al modificarse las condiciones de la producción y los modos de vida y de pensamiento, al multiplicarse los fenómenos de convergencia y globalización, así como el peso de las explicaciones científicas, del individualismo y la sensibilidad hacia la libertad y diversidad religiosas (y los marcos legales de protección de las mismas) se han desarrollado nuevas y muy variadas religiones con conjuntos de creencias tan dispares que quizá sea ésta su señal de identidad más notoria.

2. UN PROBLEMA DE TERMINOLOGÍA Y DE PUNTO DE VISTA: SECTAS/NUEVAS RELIGIONES

Uno de los principales escollos ante el que se enfrenta cualquier estudio de carácter científico sobre la religión es el del religiocentrismo: una forma de etnocentrismo que lleva a una percepción sesgada o distorsionada que se produce como resultado del peso de las creencias, los modos de pensamiento y en general la ideología religiosa (o anti-religiosa) del que realiza el estudio. Algún grado de religiocentrismo es inevitable y la construcción de un marco perfectamente neutral de estudio de las religiones una entelequia; se trata de un problema de grados, pero hay que tomar conciencia de que a partir de un punto la distorsión religiocéntrica puede llevar a una completa incompreensión de lo que se desea estudiar. La mera reflexión que tenga presente la posibilidad de existencia de tal percepción distorsiva es un paso clave para comenzar a mitigar sus efectos, y también para desenmascarar su manifestación a nivel social (las actitudes religiocéntricas son muy comunes, en particular en lo que se refiere a la percepción social de la diversidad religiosa). Un primer paso en el intento de construcción de un marco más neutral y menos religiocéntrico pasa por la elección de la terminología que se va a emplear ya que las palabras son el primer problema a enfrentar en cualquier análisis, puesto que pueden ser entendidas de modo muy diverso, significar cosas distintas (de hecho la mayoría del vocabulario del análisis religioso resulta ambiguo o cargado de connotaciones religiocéntricas, empezando por el propio término religión).

A lo largo de este trabajo se ha intentado conscientemente renunciar a utilizar el término secta, a pesar de tener un indudable arraigo a nivel popular y augurar el éxito de la publicación que la emplee y a pesar también de que colectivos de estudiosos y en particular de sociólogos de la religión (siguiendo los estudios de Max Weber o de Ernst Troetschl) defiendan que existe una acepción neutra (ni peyorativa ni positiva) y científica del término. La etimología latina de la palabra puede también aportar argumentos en este laberinto de significados: secta emparentaría con el verbo *sequor* «seguir» o según otros con el verbo *secare* «cortar» y definiría a un grupo de seguidores o un grupo escindido (de otro). El repaso de algunos hitos en el empleo de la palabra entre los autores latinos permite afinar el valor de la etimología: *secta* se refiere, por ejemplo en Cicerón (*Sobre la naturaleza de los dioses*, 2,57) a un modo de vida o línea de conducta; pero en este mismo autor también sirve para nombrar a una facción política en la que se milita (*Verrinas*, 5,181), en otros autores (por ejemplo Tácito, *Historias*, 4,40 o Séneca, *Cartas*, 95,9) hace referencia a una escuela filosófica, jurídica o médica y será por ejemplo en el *Código de Justiniano* (1,9,3) donde tome la acepción de facción religiosa, que es la que prima en la actualidad, resultando también interesante y muy simbólico el uso que transmite Apuleyo (*Metamorfosis*, 4,18 y 24): banda de forajidos. Como vemos la acepción etimológica resulta en último término aún más confusa que la acepción común actual y por tanto difícilmente sirve como referente para defender la utilidad de la palabra o para construir un marco neutral para su uso. De hecho secta es

en la actualidad (en nuestro país de modo claro) un término de carácter netamente peyorativo y por ejemplo el calificativo sectario roza el límite del insulto. Resulta además extremadamente religiocéntrico puesto que suele aplicarse por parte de las religiones mayoritarias a grupos minoritarios para marcar su marginalización o también, por parte de ciertas minorías, a las iglesias mayoritarias o a colectivos dentro de las mismas, como insulto (calificar de secta al catolicismo, al Opus Dei o plantear que la estructura vaticana es la de una secta: texto 2). La relación mayoría-minoría, desde una óptica de análisis global resulta, además, engañosa: la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (los conocidos como mormones) suele ser tenida por secta en Europa, pero en el estado norteamericano de Utah, donde son la iglesia mayoritaria la situación se invierte.

Otro de los términos que se suelen emplear es el de Nuevos Movimientos Religiosos. Más neutral que secta (aunque en ocasiones se usen juntos, como, por ejemplo, en documentos generados por la Iglesia Católica: texto 3), no deja de plantear problemas puesto que parece discriminar en la propia denominación lo que serían religiones (en el pleno sentido del término) y lo que serían movimientos religiosos.

Nuevas Religiones es un término de carácter más neutral, que no caracteriza de modo diferente a priori el objeto a estudio: serían religiones en la misma medida que lo son tanto las denominadas «grandes religiones», como las que conocemos por la etnografía o las que han desaparecido pero de las que se dispone de documentación para su estudio. Al no presentar connotacio-

nes peyorativas y reflejar no una diferencia sustancial sino el ámbito diferente que ilustra el adjetivo, será el término que empleemos en este trabajo.

Queda por definir la segunda parte del apelativo: lo que se entiende por nuevo, aunque tampoco resulta sencillo y requiere el repaso de una serie de conceptos como son los de modernidad o de religiones tradicionales (frente a las que resultarían nuevas las que estudiamos).

3. MODERNIDAD, SOCIEDAD INDUSTRIAL Y POSTINDUSTRIAL Y NUEVAS RELIGIONES.

Lo que parece caracterizar las nuevas religiones en un primer análisis resulta ser su surgimiento en tiempos recientes. Pero para que el concepto presente un interés más allá del mero criterio de cronología (que llevaría en unos años a algunas de estas nuevas religiones a dejar de serlo) resulta necesario determinar diferencias con las religiones para las que no cuadra el apelativo nuevas. Optaremos en este estudio como en anteriores trabajos (en especial nuestra *Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, Dioses*, Madrid, 2ª ed., 1998) por un criterio clasificatorio que otorga un papel fundamental al marco general de producción de la sociedad estudiada a la hora de entender las características de su religión y que lleva a discriminar tres grandes macro-conjuntos a escala mundial. El gran bloque de religiones, las que mayor número de fieles han tenido (y siguen teniendo) corresponde a sociedades en las que el peso primordial en la producción lo

ha detentado la agricultura. La base agrícola con sus pautas cíclicas y sus constricciones propicia la construcción de un universo simbólico característico que determina una estructura de creencias y prácticas religiosas que configuran lo que denominamos macromentalidad tradicional. Por otra parte la macromentalidad preagrícola la detectamos en sociedades caracterizadas por la depredación, la dependencia estrecha del equilibrio medioambiental y la pequeña escala de las agrupaciones humanas; el universo simbólico, la religión, actúan como potentes mecanismos que determinan la adaptación y la minimización del impacto antrópico sobre el medio ambiente.

Si el cambio de la depredación a la producción conllevó el surgimiento de un nuevo modo de entender el mundo y un nuevo universo interpretativo del que dependen las «grandes religiones» (las que mayor número de fieles tienen y han tenido), un cambio no menos drástico se produjo con la implantación de la producción industrial y la progresiva transformación del modelo de sociedad cerrada, autárquica y estamental de base agrícola. Las necesidades de la máquina difieren profundamente de las de la naturaleza y la agricultura. Los solsticios y equinoccios, las lunaciones, el paso de las estaciones que marcaban el calendario festivo en las sociedades tradicionales (y todavía lo hacen en el nuestro, aunque suela resultar incomprensible, como ese vagar por el calendario de la semana santa y el carnaval) pierden su razón de ser en la sociedad industrial. La vida se rige por unas nuevas pautas en las que se redefinen los presupuestos en los que se sustentaba la supervivencia en las sociedades de base agrícola. El uni-

verso simbólico cambia y para muchos de los pensadores de la modernidad la religión deja de ser un instrumento fundamental para comprender, aceptar el mundo y consensuar la convivencia y pasa a la categoría de superstición que pone puntualmente trabas a la nueva cosmovisión. La crítica ilustrada, preludio del cambio a gran escala que generó la industrialización y posteriormente el pensamiento de la modernidad auguraron el final de la religión o la relegaron al marco de las opciones meramente individuales. Se estaban refiriendo a las religiones que conocían (en particular el cristianismo), que fueron conformadas en el seno de sociedades de base agrícola y cuyos marcos explicativos, aunque se estaban viniendo abajo como resultado del desarrollo del gran producto ideológico de la modernidad que es la ciencia (con su replanteamiento de los orígenes, la historia, el papel del ser humano en el mundo, las teorías evolucionistas, etc.), no se esforzaban por adaptarse a la nueva situación (hay que tener en cuenta que la agricultura seguía siendo fundamental en la mayoría de los territorios y que por tanto la inadaptación era sentida sobre todo entre grupos de intelectuales y de habitantes de las ciudades industriales). A pesar del surgimiento de grandes pensadores ateos que configuraron modelos explicativos de carácter general (como Marx y los marxismos o Freud y el psicoanálisis) y que defendían la superioridad del pensamiento ateo respecto del religioso (en un modelo evolucionista de lo social), el ateísmo no se ha convertido en el modo de pensamiento general del mundo actual, ni siquiera entre las elites intelectuales, y tras la quiebra del comunismo real este fenómeno se ha considerado de un modo nue-

vo. El materialismo histórico (y el ateísmo científico: texto 4) se ha enjuiciado como uno de los instrumentos de colonialismo ideológico occidental más poderosos, un producto de la modernidad que ha determinado la mutación ideológica y simbólica en territorios tan reacios a aceptar los presupuestos occidentales como China, Mongolia o el Tibet. Por otra parte tampoco las religiones tradicionales han visto muy mermado su impacto global en términos generales (los fieles del islam, el cristianismo, el hinduismo y el budismo suman más de los dos tercios de la población mundial en la actualidad) aunque las incongruencias cognitivas entre el corpus de creencias religiosas y las creencias comunes resulten progresivamente mayores (a pesar de las tendencias a la modernización presentes en todas las religiones actuales) lo que ha determinado, por ejemplo, una mayor tibieza en el compromiso que se manifiesta en un descenso progresivo de la práctica religiosa y una tendencia fuerte hacia el individualismo religioso. Al individualismo se une otra característica de la modernidad, fundamental para el desarrollo de la diversidad religiosa, que ha sido la conformación de un marco de libertad religiosa amparado por la ley, que no solo impide la discriminación por razones religiosas sino que ampara la pluralidad; lo anterior potencia que todas las opciones en lo religioso sean en principio legítimas y no puedan ser enfrentadas por medio de la coerción social (salvo que vulneren la ley).

Aunque el impacto de la modernidad es fundamental a la hora de distinguir muchas de las características de las nuevas religiones resulta necesario también tener en cuenta los cambios que se han producido en los últi-

mos cuarenta años y que han alumbrado la nueva sociedad postindustrial, caracterizada por un desarrollo completo de la globalización (gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación) que a su vez propicia una nueva reflexión sobre los límites y el papel del ser humano en la tierra. El necesario límite del crecimiento exponencial productivo inducido por condicionantes medioambientales ha evidenciado la quiebra del modelo industrial y la necesidad de consensuar una nueva ética mundial global que redimensione el papel del hombre respecto del planeta y de los demás hombres. A la par, en la sociedad actual (sobre todo en occidente) donde, a pesar de contraejemplos flagrantes, las necesidades primarias están satisfechas, comienzan a resentirse en un grado mayor otras que tienen que ver con el desarrollo interior, el autoconocimiento y la autorrealización, ambitos que la modernidad no contemplaba, pero que tenían cabida en la religiones tradicionales.

Las nuevas religiones, aunque muy diversas y difícilmente clasificables, tras lo que acabamos de repasar, no pueden analizarse como meros productos extravagantes: se inscriben en el marco industrial y postindustrial, han surgido de la disolución de la sociedad tradicional y el impacto de los presupuestos ideológicos de la modernidad, y más recientemente de la globalización y sus consecuencias, son claves para analizarlos. Por tanto el término nuevas religiones no se puede aplicar a cualquier grupo religioso por el mero hecho de que su fundación se haya producido en los dos últimos siglos, es necesario que el corpus de creencias presente diferencias sustanciales con el de las religio-

nes tradicionales. Por ejemplo los Testigos de Jehová, con un mensaje que intenta ahondar en una interpretación literal y exacta de la Biblia (y el énfasis en la búsqueda de una traducción satisfactoria para el grupo) se insertan perfectamente en las corrientes cristianas tradicionales y no parece que puedan ser considerados como nueva religión. La Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones), al generar una literatura sagrada nueva, adaptada al papel de los Estados Unidos (y su nacionalismo) en el marco de la modernidad resulta más difícil de ubicar entre los cristianismos tradicionales y podría incluirse dentro de las nuevas religiones.

Desde el punto de vista organizativo las nuevas religiones han sentido el peso de los modos individualistas de caracterizar la religión que ha establecido la modernidad. La separación del ámbito de lo civil y de lo religioso, clave en la construcción de un marco de igualdad (no hay discriminación ante la ley pero por ello la ley no puede ser religiosa), ha tendido a relegar la religión a la esfera de lo personal y a minimizar la complejidad de las estructuras organizativas (que, además, no disponen de modo legal de mecanismos de coerción que no sean los de tipo ideológico generados en el seno del propio grupo). Las nuevas religiones suelen presentar estructuras organizativas poco complejas (aunque puedan basarse en un liderazgo piramidal de carácter carismático) o incluso conformarse como grupos sin una estructura de gobierno definida o como redes (sobre todo en las religiones más recientes). Por otra parte el descrédito de lo religioso que vimos que propiciaba la modernidad ha llevado a que algunos grupos rehu-

yan el calificativo de religión y prefieran otras denominaciones (espiritualidad, fe). Todo ello dificulta cualquier intento de clasificación.

Establecer una lista de nuevas religiones resulta una tarea imposible en el marco de un trabajo de las características del presente. Discriminar unas de otras por el número o lo exótico de sus creencias tampoco resulta procedente. En los capítulos que siguen se optará por plantear algunos grandes temas, definitorios de las sociedades industrial y postindustrial, como líneas maestras para la clasificación, y aunque encontraremos que algunas de las nuevas religiones se podrán incluir en varias de las categorías repertoriadas, éstas tienen el interés de resultar hitos explicativos en la enorme diversidad de un tema de estudio tan complejo.

4. LAS NUEVAS RELIGIONES Y EL IMPACTO DE LA CIENCIA

El pensamiento científico conforma, a partir de la modernidad, el modelo de pensar el mundo y las nuevas religiones son deudoras de dicha hegemonía. Así el ateísmo oficial de los países comunistas se denominó con el adjetivo científico estableciendo una identidad deseada entre pensamiento ateo y pensamiento científico que, como hemos visto, no se ha convertido en general. En cierto sentido el ateísmo científico podría entenderse (a modo de paradoja) como una nueva religión anti-religiosa.

El ejemplo más antiguo de intento de generar una religión adaptada a los presupuestos de la modernidad

y de la razón lo ofrece Auguste Comte (1798-1857). En los años cincuenta del siglo diecinueve concentró sus esfuerzos en generar una religión que denominó de la Humanidad (Texto 5), alternativa a las existentes en su época (y en particular al catolicismo) y cuya finalidad era la de satisfacer las necesidades de una humanidad (entendida como unidad) erigida en punto central de la teología. La crítica de Comte a las religiones conocidas se basa en su inadaptación a los presupuestos de una sociedad moderna en la que las relaciones habían de ser armónicas. Tanto en el plano de lo individual como de lo colectivo (al que había de someterse lo individual) la religión tenía que ahondar en lazos que consolidasen las relaciones no conflictivas entre seres humanos, entre el varón (el intelectual, el patricio y el proletario) y la mujer (subordinada pero que estimaba fundamental en la propagación de la nueva religión y la moralidad y que es la protagonista junto al sacerdote de su *Catecismo positivista* que Comte firma en calidad de «Fundador de la Religión de la Humanidad»). La moralidad, por tanto, es la pieza clave en todo el constructo religioso comtiano, la que puede regular ese sistema social positivo que el pensador quiere presidido por la estabilidad; las mujeres la propagan y velan por su buen cumplimiento y un sistema de sacerdotes de diversos grados desempeñan el papel de reguladores de conflictos en un mundo reestructurado y regenerado (Texto 6). Se trata de una religión convertida en ciencia de lo social, o incluso en la culminación de toda ciencia social; este paso a la construcción de una religión será el que muchos positivistas se negaran a dar, determinando que en los últimos años de su vida

Comte perdiera apoyos y que la religión de la humanidad no tuviera perduración.

La crítica comtiana al cristianismo al que caracteriza de retrógrado ejemplifica el rechazo a la posición respecto de la ciencia y la razón que tuvieron la mayoría de las iglesias decimonónicas; de hecho el impacto de la ciencia en el cristianismo ha generado las contradicciones cognitivas más evidentes que van desde la adaptación al enfrentamiento o incluso a la pura inversión. Un ejemplo de la última posición lo ofrece el grupo que se desarrolló a partir de 1879 en torno a Mary Baker-Eddy (1821-1910) y que se denominó Ciencia Cristiana o también Iglesia Científica de Cristo, donde curiosamente la referencia a la ciencia (entendida de un modo muy particular) sirve a una ideología espiritualista radical (centrada en la curación). Otros grupos de carácter más sincrético, como la Sociedad Teosófica, defendieron una ambigüedad parecida, relegando la ciencia a una posición ancilar, secundaria, respecto de la «gran ciencia» que resulta ser el conocimiento inmemorial que ellos predicán (Texto 7).

Una de las nuevas religiones que, incluso en el nombre, ilustran la importancia de la ciencia en la conformación del cuerpo de creencias es la conocida y controvertida Iglesia de la Cienciología. La fundó en 1954 L. Ronald Hubbard (1911-1986) polifacético líder espiritual, cuyas ideas germinales se plasman en su famoso libro *La dianética* (la primera edición es de 1950 y ha superado los 16 millones de ejemplares vendidos). El mensaje cienciológico, que se estima nuevo y adaptado al mundo actual (Texto 8) promete la superación del estado común (aberrado) y la transformación

progresiva del adepto en un ser superior (el «clear»: claro) gracias a su depuración interior (su clarificación). Por medio de tests de personalidad y otras técnicas psicológicas (apoyadas en aparatos específicos como el electrómetro) se intenta actuar sobre los tres componentes del hombre: el corporal, el mental y en particular el *thetan*, la parte espiritual de carácter inmortal e inmaterial, donde radica la verdadera identidad, que transmigra de cuerpo en cuerpo y cuyo completo control, el grado de *thetan* operante, en una especie de reminiscencia de tipo platónico, abre el acceso a un mundo más allá de lo humano y sus constricciones de materia, energía, espacio y tiempo. Los científicos utilizan un complejo lenguaje para referirse a los estados alcanzados y a los problemas enfrentados (como la liberación de los engramas, especie de residuos kármicos) y han establecido un costoso sistema de aprendizaje progresivo (entendido como una curación-depuración que incluye más de 50 niveles, solamente de *thetan* operante hay 15) tutelado por personal especializado (auditores, supervisores, capellanes) de carácter equivalente a los sacerdotes o ministros en las religiones tradicionales (que offician también servicios religiosos como matrimonios, funerales y bautismos). Los Miembros de la Iglesia de la Cienciología son difícilmente cuantificables (pues fluctúan, siendo muy dinámico el flujo de abandonos y de nuevas incorporaciones) aunque parecen superar los 7 millones en todo el mundo (con un impacto notable entre profesionales de los medios de comunicación y del mundo del espectáculo que cuentan con capillas reservadas). Se trata de un credo sincrético de carácter no teísta (o sencilla-

mente ateo) que se presenta como la verdadera espiritualidad del mundo actual, que utiliza muchos recursos de la psicología y en general de la ciencia (Texto 9) pero que revela también puntos de coincidencia con religiones tradicionales orientales (en particular el budismo) o del cristianismo (en los servicios religiosos).

Otro grupo religioso para el que la corroboración científica es clave es el de la Meditación trascendental. Fundado en 1958 por Maharishi Mahesh Yogui (nacido en 1911), físico indio conocedor de las tradiciones religiosas hinduistas que defiende la tesis de que en la esencia nuclear de todas las religiones se puede desentrañar en forma embrionaria en el método por él creado. Se trata de una técnica que presenta, a su entender, características científicas y que permite, por medio de la relajación y la meditación, aumentar las capacidades mentales y creativas. En tanto que religión (aunque sus seguidores no la perciban generalmente como tal) reduce al mínimo ritos y dogmas centrándose en la acción meditativa (en la búsqueda de la iluminación) y sus beneficios (Texto 10). Resulta interesante la trayectoria de un antiguo miembro de este movimiento, Deepak Chopra, médico indio que ha publicado un gran número de libros sobre meditación y creado un grupo de seguidores organizados en redes (al estilo de los movimientos «nueva era» entre los que se inscribe).

Un ejemplo casi paradigmático de la imbricación de ciencia y religión, con muchos puntos de contacto con la «nueva era» lo encontramos en la gnosis de Princeton, que surge hacia mediados de la década de los sesenta entre un grupo de científicos (astrofísicos primero y luego médicos, biólogos, físicos y otros investigado-

res) de Pasadena y Princeton (Estados Unidos), descontentos por la quiebra de las explicaciones de la ciencia referentes a ciertos campos del saber (y en especial en lo relativo al origen del universo y a los últimos componentes de la vida). Desarrollan una búsqueda del principio que ordena el cosmos (la explicación última) que estiman de índole suprahumana. Piensan que el conocimiento que se adquiere por medio del estudio del mundo material se puede transformar de un modo súbito en una gnosis salvadora. Pero la salvación no puede alcanzarse sino es de un modo personal, renegándose de las vías colectivas e incentivándose una religión individual a ultranza. Dicen que las iglesias establecidas no resultan un marco adecuado para el desarrollo espiritual puesto que al haber optado por la institucionalización se han anquilosado y degradado. Defienden por tanto una religión elitista, abierta a la súbita iluminación que se esconde en los límites de la ciencia y que desprecia las vías populares hacia el conocimiento (como las predicadas por los diversos maestros espirituales que tanto abundan en California). La cuantificación de los miembros de este grupo religioso de élite es muy difícil de realizar aunque parecen haberse englobado en él varios premios nobel y otros eminentes profesores e investigadores. Han optado por crear una red más que una iglesia institucionalizada, lo que los acerca al modelo de los movimientos «nueva era» aunque reduce la capacidad de impacto de sus ideas (parece que no se preocupan por popularizar un movimiento que no deja de ser profundamente individualista, de hecho algunos científicos de formación que se han convertido en estrellas de la «nueva era»,

como Rupert Sheldrake o Ken Wilber, podrían englobarse en este grupo si no fuera porque la popularidad que han alcanzado les aparta de la discreción de este grupo de elite).

En una posición bien diferente respecto de la ciencia encontramos a una serie de movimientos que plantean que la verdadera religión tiene su explicación fuera de nuestro planeta. Seres extraterrestres habrían originado la civilización humana, marcarían pautas para la superación de las constricciones de la caducidad del ser humano, mostrarían la vía para acceder a un plano superior de conciencia. Los contactados (física o espiritualmente) serían los heraldos de un cambio inminente (enlazan con presupuestos de la «nueva era» pero con la particularidad de estimar que el camino de transformación no se halla en el interior del ser humano sino que radica en el exterior). Suelen ser grupos poco numerosos y con credos muy variados y algunos de ellos capaces de proezas extraordinarias en la redacción de intrincados textos sagrados estimados revelados. Algunos de ellos siguen el camino de la inversión en su relación con la ciencia: la fundadora de la Sociedad Teosófica, Helena Blavatski en su *Doctrina Secreta* narra una cosmogonía y antropogonía alternativas a las expuestas por el darwinismo o la ciencia, pero que es incomprendible en sus presupuestos últimos (a pesar de parecerse a especulaciones religiosas anteriores) sin el impacto de ésta. Otro tanto ocurre con *El libro de Urantia*, que en una clasificación literaria podría perfectamente incluirse entre los relatos de ciencia ficción y en el que narradores extraterrestres explican la historia de nuestro planeta en el seno de un universo pobla-

do de gran número de civilizaciones en muy diversos mundos (Texto 11). Si bien estas construcciones tienen paralelos en religiones tradicionales y muy en particular entre algunas corrientes budistas, lo que caracteriza las generadas en los últimos tiempos es su adecuación a los presupuestos de la astronomía moderna o incluso a la investigación aeronáutica y aeroespacial. Desde la Segunda Guerra Mundial los supuestos modos de contacto con estos seres extraterrestres se han modificado, si con anterioridad la vía mediúmica (de carácter espiritual) era la clave, en la actualidad y en relación con el desarrollo del fenómeno OVNI, se defiende el contacto directo o la abducción como vías del aprendizaje y de conformación de nuevos mensajes religiosos. Un caso ejemplar por la alarma social que generó y el uso de nuevas tecnologías en la captación de prosélitos lo constituye Heaven's Gate (La Puerta del Cielo, como se titulaba su página en internet). Organizado en torno a Marshall H. Applewhite y combinando creencias cristianas y ufológicas, defendían una lectura en clave de visitas extraterrestres de los evangelios y de la figura de Cristo (en un muy particular literalismo bíblico: texto 12). En una visión dualista de fuertes connotaciones gnósticas plantearon que el cuerpo humano era un receptáculo incapaz para permitir el acceso al nivel evolucionario sobrehumano. Buscaban un Reino del Cielo que, en su lectura literal, se encontraba en las estrellas; el paso del cometa Hale-Bopp en marzo de 1997 fue entendido como una señal (una puerta o ventana abierta) para emprender el viaje hacia el nivel superior y 39 miembros del grupo (incluyendo al líder) se

suicidaron estimando así dejar el inferior nivel humano y terrestre.

Las posibilidades de transformación muy rápida de los cuerpos de creencias en este tipo de grupos son asombrosas, puesto que un nuevo contacto puede propiciar una revelación renovada. Los grupos religiosos de carácter ufológico (que dan culto a seres extraterrestres) son numerosos pero dado su tamaño estudiarlos es difícil. Heaven's Gate alcanzó notoriedad tras el suicidio colectivo, y mostró las posibilidades que ofrecían las nuevas tecnologías (y en particular internet) como vehículo de propaganda. Las nuevas tecnologías de la comunicación, características del mundo postindustrial, están marcando también las pautas en las creencias de algunas de las religiones que revisamos. Así el grupo organizado en torno a David Berg (1919-1994) y denominado de modos diferentes (Niños de Dios, Familia del Amor, La Familia), surgido en pleno desarrollo del movimiento contracultural norteamericano (fue fundado en 1968), resulta significativo. A la par que aunan un cristianismo heterodoxo con una cosmovisión contracultural y dirigen una crítica radical a la sociedad y sus instituciones (en particular los modos de sancionar socialmente la reproducción) desde una particular interpretación de las obras de amor (especialmente físico) como forma de entrega a Dios (que le ha llevado a persecuciones en diferentes países por prácticas ilegales de corrupción de menores y prostitución), han desarrollado un milenarismo de tintes marcadamente tecnológicos en el que el libro del *Apocalipsis* se interpreta a la luz de los avances de la ciencia y tecnología actuales (Texto 13).

Pero a la par que la ciencia ha sido uno de los revulsivos mayores en la gestación y conformación de nuevas religiones (y casi todas ellas podrían revisarse en este capítulo), otros factores tienen también un fuerte peso y los repasaremos en las páginas siguientes.

5. NUEVAS RELIGIONES, SINCRETISMO Y GLOBALIZACIÓN

La globalización, aunque potenciada en los últimos decenios gracias al desarrollo de la informática, las redes mundiales de transporte y el final de la política de bloques, es elemento fundamental en la construcción de la modernidad, como ejemplifica el establecimiento progresivo desde el siglo XIX de un sistema capitalista mundial de intercambio de bienes y capitales o el ya caduco internacionalismo proletario comunista y que tuvieron, con anterioridad a la conformación de la sociedad postindustrial, su manifestación más clara en el colonialismo. La modernidad generó instrumentos ideológicos para pensar el mundo como una unidad (como el igualitarismo individualista o la ciencia), basados en un respeto de la diversidad siempre que no divergiese del marco común de convivencia que marcaba justamente la propia modernidad, de ahí que las trabas para que se desarrollase en ciertos territorios (en los que tal aceptación determinaría una profunda mutación cultural) han sido y siguen siendo muchas. La globalización ha puesto en contacto culturas muy diferentes y ha potenciado el estallido de los modelos de vida cerrados comunes en el modelo tradicional. De ahí que hayan

surgido y sigan surgiendo religiones que aunan componentes de distintos credos de un modo muy dinámico. No se trata de sincretismos como los comunes en las sociedades tradicionales y preagrícolas basados en la aculturación o en la destrucción cultural como resultado del choque entre culturas en pugna. Se trata de combinaciones de elementos que provienen de diferentes credos (el peso de las religiones orientales en occidente y de las occidentales en oriente es notable, pero también de la ciencia, como vimos) y que tienen como finalidad en la mayor parte de los casos alcanzar una religión perfecta que satisfaga tanto las aspiraciones de desarrollo interior (para las que las religiones orientales han ofrecido un buen elenco de estrategias), como de construcción de una convivencia global no conflictiva y de modelos de explicación del mundo adaptados a lo actual.

La tendencia a generar síntesis religiosas se manifestó en algunos ámbitos tradicionales de carácter más abierto. Así en la India, caracterizada por milenios de diversidad religiosa, surgieron muchos grupos que mezclaban elementos del hinduismo, del budismo o del jainismo, otro tanto ocurrió en el Japón. El mejor ejemplo de este tipo de sincretismo lo ofrece el sijismo, fundado en los umbrales de los siglos XV y XVI, que intentó sintetizar islam e hinduismo planteando un igualitarismo teológico (más allá de casta, razas, géneros y condiciones) que preludia en cierto sentido el mensaje de algunas nuevas religiones (de hecho si el sijismo hubiera surgido en el siglo XIX podríamos caracterizarlo sin problemas como una nueva religión). En la época colonial el peso de la religión de las potencias

hegemónicas llevó a que los ingredientes cristianos se incluyeran en intentos de tipo sincrético en el mundo asiático o africano. Pero hay que tener en cuenta que para caracterizar como nueva religión a un grupo religioso de este tipo es necesario que la estructura de creencias haya mutado en algún grado como resultado del impacto de la modernidad y que presente rasgos diferenciales respecto de las religiones tradicionales. Resulta por tanto complejo determinar que los cultos afrocaribeños o afrobrasileños de un modo genérico resulten nuevas religiones. Por otra parte el impacto de grupos religiosos antes desconocidos en un territorio dado por inmigración o conversión no es criterio para que los califiquemos de nuevas religiones. La Sociedad internacional para la conciencia de Krishna (ISKCON, conocidos como Hare Krishna por la estrofa de la principal de sus plegarias cantadas), aunque fundada en 1966 en Estados Unidos por A.C. Bhaktivedanta Prabhupada (1896-1977), entronca con el movimiento devocional que puso en marcha el místico Chaitanya (1486-1533) y no presenta grandes novedades doctrinales que permitan desgajarlo del hinduismo e incluirlo entre las nuevas religiones. Incluso un movimiento aún menos ortodoxo (desde criterios del hinduismo) como es el que lidera el Satya Sai Baba (nacido en 1926), a pesar de plantear que todas las grandes religiones se resumen en esencia en el mensaje que él predica y de utilizar en sus ceremonias representaciones de Jesucristo o la Virgen María, sigue esquemas de carácter devocional centrados en el gurú que se distinguen con dificultad de los que se encuentran entre otros grupos hinduistas. Su notable impacto en occidente y el que haya sido funda-

do en tiempos recientes no son criterios suficientes para clasificarlo como una nueva religión. Por el contrario el movimiento fundado por Bhagwan Shree Rajneesh (también llamado, en sus últimos años, Osho, 1931-1990), jaina de nacimiento, profesor de filosofía transformado tras una experiencia mística en gurú, a pesar de presentar parecidos caracteres devocionales en torno al líder que los anteriores, presenta algunas particularidades. Al renegar de dogmas, credos, escrituras y tradiciones religiosas previas y centrarse en el valor de la experiencia personal sin trabas (un individualismo a ultranza que va más allá de códigos morales y legales y que en el camino meditativo ofrece a cada cual la vía más rápida y adaptada al momento actual: texto 14), se desgaja de modo claro del hinduismo (incluso del más anómico y heterodoxo) generando una nueva religión que parece que, a la muerte del maestro, clave en la cohesión, ha ahondado en sus ya poco estructurados caracteres y la diversidad de creencias, tendiendo los seguidores a organizarse como redes de adeptos al estilo de los movimientos «nueva era».

Otro credo de raíz oriental resulta ejemplar para caracterizar lo que es una nueva religión: la fe bahai. Aunque surgido en Irán, posee unas características propias que lo singularizan del islam. Al defender que la revelación es progresiva y no acabada rompen con un criterio fundamental en la fe islámica (que el *Corán* y Muhammad son sello de la profecía).

Esta religión surge de la predicación de Mirza Husayn'Ali (1817-1892), llamado Bahá'u'lá («gloria de Dios»), que planteó que era el esperado por todas las religiones y que venía a desvelar las tres verdades uni-

tarias, la de la divinidad, la de la humanidad y la de la religión (y la ciencia). La fe bahai surge, por tanto, como un sincretismo que aspira a configurar una religión única y definitiva y cuyo fundador se equipara a Moisés, Buda, Jesús o Muhammad. Fue perseguido y desterrado y tras su muerte en 1892 su labor misionera fue continuada y adaptada a los nuevos tiempos por sus descendientes (Abdul-Bahá (1844-1921) y Soghi Effendi (1897-1957), en la actualidad el órgano rector central es la Casa Universal de Justicia radicada en Haifa (Israel) y hay fieles bahais diseminados en todo el mundo (cuyo número supera los 6 millones). Predican la existencia de una divinidad única, trascendente e incognoscible que se manifiesta por medio de profetas entre los que destaca Bahá'u'lá que cierra el ciclo adámico y abre el ciclo bahai. No poseen ritos ni sacramentos, hacen tres oraciones diarias, un ayuno de 19 días al año, una reunión mensual (poseen un calendario lunar propio). Defienden el pacifismo, la erradicación de los prejuicios (los seres humanos son iguales sin que importe la raza, el sexo, la nación), la educación para todos, una ética que ha sido muy influyente en los foros ecuménicos, en especial en el parlamento mundial de las religiones. La aspiración de conformar una religión para la modernidad que posee este grupo presenta el interés de su antigüedad (el siglo XIX) y de su surgimiento en los márgenes del mundo industrial. Muchas de sus características, como el intento de aunar ciencia y religión (Texto 15), de ofrecer un mensaje totalmente universalista que supere las constricciones nacionales (o incluso de comunicación, con el establecimiento de una lengua vehicular mundial –se parece en

algunos de sus enfoques al movimiento esperantista–) o de augurar el advenimiento de un nuevo mundo basado en una ética común se repiten en otras nuevas religiones posteriores.

El Japón ha sido uno de los puntos claves en el surgimiento de nuevas religiones (e incluso en su conceptualización por parte de los estudiosos del fenómeno religioso). El impacto de la modernidad (la ruptura del marco cerrado anterior a la era Meiji) se manifestó de modos particulares y las religiones tradicionales estallaron desde el siglo XIX con el surgimiento, especialmente en el seno del sintoísmo, de grupos particularizados. De todos modos la plena caracterización como nuevas religiones en el sentido más extenso del término (tal como lo hemos definido en este trabajo) no se produce de modo completo hasta que con la legislación impuesta por los estadounidenses en 1946 se llegó a una real libertad de culto, que ha propiciado una fragmentación religiosa extraordinaria, a la que no es ajena la tendencia sincrética japonesa y la doble o triple pertenencia (no es extraño seguir las ceremonias estacionales sintoístas, casarse según algún rito cristiano, reputado el más vistoso y prestigioso, utilizar los servicios funerarios budistas, estimados los más eficaces). En la actualidad en el abigarrado panorama de grupos religiosos japoneses (que incluye varios miles de agrupaciones principales y cuya proliferación solamente tiene parangón en los Estados Unidos) hay un par de centenares de grupos sintoístas autónomos. Algunos son antiguos, como el Tenrikyo («Religión de la sabiduría divina») fundado en 1838 por la vidente extática Miki Nakayama (1798-1887), que fue reconocido por el es-

tado en 1908 y que en 1970 se separó definitivamente del sintoísmo formando una religión independiente, o el Konkokyo («Religión de la luz de oro») fundado en 1859 por el campesino vidente Bunjiro Kawate (1814-1883). Otros son posteriores en su fundación a la derrota japonesa en la Segunda Guerra Mundial y suelen insistir en amalgamar creencias tanto sintoístas como budistas o cristianas ya que desde 1945 no resulta necesario el marchamo sintoísta para ser aceptado por el estado y prosperar; destaca, por ejemplo el Sekai Mahikari Bumei Kyodan («Civilización de la verdadera luz mundial») fundado en 1959 por Okada Kotama (1901-1974). Los grupos de inspiración budista son también muy numerosos y ahondan en las tendencias milenarias a la fragmentación y diversidad en el seno de esta religión donde el peso del individualismo, el no-teísmo (o ateísmo), el universalismo o la apertura hacia las explicaciones de la ciencia (uno de los medios hábiles para propagar la religión es la aceptación del marco explicativo general de la cultura en la que se realiza la difusión, adaptando el lenguaje religioso empleado) hacen que en cierto modo de entre las religiones tradicionales sea una de las más abiertas a algunos de los presupuestos de la modernidad. El impacto del pensamiento moderno, la visión globalizadora que tiende a la construcción de una religión mundial o la aceptación de la ciencia (o en muchos casos el planteamiento general de que la ciencia no hace sino confirmar las propias creencias) permiten incluir a estos grupos dentro de las nuevas religiones. La diversidad de credos es grande, desde los que defienden un terrorismo apocalíptico como el grupo Aum Shinri-kyo

(«Aum-Verdad Suprema») liderado por Shoko Asahara (nacido en 1955) que en 1995 intentó un envenenamiento masivo en Japón, a los que ahondan en una modernización de mensajes tradicionales o buscan un sincretismo con elementos del cristianismo (como la Rissho kosei-kai, «Sociedad para el establecimiento de relaciones correctas y amistosas», fundada en 1938 con cerca de 2 millones de fieles). Quizá el grupo que mayor impacto ha tenido sea la Soka Gakkai («Sociedad para la creación de valores» con más de 10 millones de seguidores de los cuales un millón fuera del Japón), que entronca en la predicación del monje Nichiren (1222-1282), reformador budista extremista. Se trata de una organización budista no monástica que desarrolla una influencia propagandística muy eficaz a nivel mundial, posee centros superiores de enseñanza y medios de comunicación. Las publicaciones de Daisaku Ikeda, su tercer presidente, han sido traducidas a múltiples idiomas (incluido el español) con tiradas millonarias. Con Ikeda la estructura piramidal de la Soka Gakkai se ha modificado hacia un modelo más igualitario (con mayor peso de lo individual: texto 16) y se ha abierto a occidente en mayor medida (los diálogos de Ikeda con Arnold Toynbee, René Huyghe, Aurelio Peccei, Bryan Wilson o Linus Pauling, entre otros, muestran un perfil de pensador profundo y abierto a los retos del mundo actual y a la importancia de la ciencia: texto 17). Su análisis del papel de las religiones en la historia y de su futuro, en el que peso de la sociología es muy importante, destaca en un líder religioso y caracteriza en general a la Soka Gakkai como una nueva religión a pesar de entroncar claramente (en las oracio-

nes, las creencias, la importancia otorgada a Nichiren) en la tradición budista.

Otro grupo religioso extremo-oriental sincrético muy interesante, surgido del impacto del cristianismo, es la Iglesia de la Unificación, fundada en 1954 por el coreano Sun Myung Moon (nacido en 1920). Posee las características de una iglesia cristiana independiente aunque la carga sincrética (tanto de las religiones orientales con impacto en Corea como de un esoterismo de diverso cuño), así como su vocación globalizadora (de erigirse en iglesia que unifique el cristianismo y en general todas las religiones) permiten incluirla entre las nuevas religiones. El libro de Moon *El principio divino* expone sus doctrinas que se caracterizan por un dualismo que comienza con la destrucción de la primera familia (la de Adán y Eva) como consecuencia del asesinato de Abel por Caín. Esta dicotomía se materializa en el mundo actual en el bien, que corresponde a Abel (el sistema capitalista, Moon y sus seguidores) y el mal que corresponde a Caín (el comunismo: no hay que olvidar que Corea sigue dividida en dos sistemas antagónicos). El mensaje unificador encomendado a Moon se sostiene en la adaptación de la nueva religión a las circunstancias del mundo actual y de las interpretaciones de la ciencia y en la instauración de una nueva era, presidida por Moon y sus ejércitos que vencerían al mal estableciendo una teocracia mundial. Los seguidores de Moon superan en la actualidad los 2 millones y estiman que cuando su número sea suficientemente significativo, desaparecerá de la tierra el sida, otras enfermedades y en general el materialismo (Texto 18).

En cierto modo la tendencia sincrética entre creencias orientales y occidentales que caracteriza a la Iglesia de la Unificación tiene un interesante precedente en un grupo, que aunque no aceptaba su caracterización como nueva religión, hemos visto que era un producto (o contraprodujo) de la modernidad: la Sociedad Teosófica, en cuya historia, en cierto modo se ejemplifican las características de muchas de las nuevas religiones. Fue creada en 1875 en Nueva York por H.P. Blavatsky (1831–1891) y H.S. Olcott (1830–1907) como crisol de muy diversas influencias que resume la vida de su fundadora. Helena Petrovna Blavatsky decía haber sido iniciada desde muy joven en los misterios del universo, en primer lugar por miembros de la Gran Fraternidad Blanca (sabios poseedores de conocimientos superiores que viven en el Tíbet desde donde imperan sobre el mundo), y luego por la egipcia Fraternidad de Luxor de índole rosacruziana. Visitó la India y Egipto y debió de contactar en sus viajes por Europa y América con muy diversas organizaciones esotéricas cuyas influencias le llevaron a terminar configurando una síntesis propia (vertida en sus monumentales *Isis sin velo*, y *La doctrina secreta*). La sociedad teosófica en 1883 instaló su centro en Adyar (Madrás, India) con lo que progresivamente se fueron depurando sus raíces orientales (lo que llevó a teósofos de segunda generación, como A. Besant –1847–1933– a enmendar algunos de los análisis de la fundadora) y aumentando la influencia de la metafísica budista e hinduista en sus enseñanzas. Al buscar la «verdad universal», y plantearse como la verdadera vía de acceso a la auténtica espiritualidad milenaria (a cuyo conocimiento accedían gracias a contactos

de carácter mediúmnico con entidades sobrenaturales, los maestros ascendidos) preludian muchos de los movimientos posteriores (y en particular algunos aspectos de la religión «nueva era» que repasaremos a continuación).

6. NUEVAS RELIGIONES, SÍNTESIS INDIVIDUALES Y NUEVA ERA

Otra de las características más notables de la modernidad que ya hemos destacado es la ubicación del individuo en el centro de la escala de valores. El individualismo es un marco de convivencia que, en lo que a la religión se refiere, desdota progresivamente de peso a las manifestaciones colectivas (o tiende a minimizar su significación de tipo religioso). La religión queda relegada al ámbito de lo individual y por tanto las trabas sociales a su desarrollo se minimizan, quedando reducidas de hecho a los casos de vulneración de la legislación civil (prevaleciendo ésta por encima de cualquiera de las leyes religiosas internas del grupo religioso o el individuo). La libertad religiosa comporta por tanto un ámbito de acción nuevo, por una parte menguado (al reducirse a lo personal) por otra parte más abierto (al desaparecer progresivamente las religiones oficiales refrendadas desde el poder político) y en resumen mucho más diverso. Las nuevas religiones han podido florecer gracias a ese marco, pero, a la par, su impacto social es mucho menos acusado; quizá sea esta una de las razones del fracaso de la primera de las nuevas religiones generada en el mundo industrial en

conformación, la que ideó Auguste Comte y cuya proyección social era demasiado evidente (demasiado calcada del catolicismo, demasiado teocrática) para adecuarse plenamente a la modernidad.

Un carácter definitorio de muchas de las nuevas religiones que han prosperado es justamente su adecuación al modelo individualista, que conlleva por una parte estructuras de culto poco complejas a la par que un notable grado de libertad de interpretación personal (que se adecúa a las circunstancias propias de cada fiel). Aún en grupos muy jerarquizados en torno a líderes carismáticos las opciones individuales tienen un papel importante que, además, se multiplican en el caso de desaparición de los líderes fundadores (crisis que bastantes de las nuevas religiones no consiguen superar, resultando ejemplar el caso de Osho). Muchas de las nuevas religiones se organizan menos como iglesias tradicionales que como redes de adeptos de tal modo que la doctrina se difumina y las diversidades de interpretación (e incluso de generación) de textos sagrados (cuando los hay) crecen.

Por otra parte este sesgo individualista determina una apertura a un mundo religioso interior que encuentra referentes en muy diferentes culturas y épocas. El impacto de las técnicas de desarrollo espiritual de carácter oriental es indudable, pero también son referentes importantes pensadores místicos del cristianismo. De hecho, a la par que se sostienen en un pilar clave de la modernidad como es el individualismo, estos modos de entender la religión superan el propio marco de la ilustración en una vía que tiene precursores y referentes entre los pensadores alemanes (y otros interpretes

discordantes de la modernidad) desde Hegel o incluso Kant.

Libre de lo social, esta religión de la búsqueda interior estalla y las opciones individuales pueden llegar a ser tantas como fieles, de tal modo que para algunos investigadores se llega a una quiebra de los instrumentos de análisis: no se trataría por tanto de «verdaderos» fieles ni tampoco de «verdaderas» religiones. En este trabajo defenderemos que justamente esa fragmentación y esa configuración de religiones personales son una consecuencia directa en primer término del individualismo moderno pero multiplicado por la revolución en las tecnologías de la comunicación que ha desarrollado la sociedad postindustrial. No sólo no es que no sean religiones sino que justamente surgen como religiones características del presente.

Tras revisar este marco conceptual pasaremos a tratar su ejemplo más actual: la religión «nueva era» (*new age*) y sus cambiantes manifestaciones (aunque el término resulte algo difícil de definir resulta cómodo de utilizar ya que su empleo, sobre todo en Estados Unidos, se ha popularizado). En la «nueva era» se engloba a una serie variopinta de grupos y movimientos religiosos cuya característica principal es el convencimiento de la inminencia de (o cuando menos la tendencia hacia) un cambio crucial en la humanidad que llevará al surgimiento de una nueva edad del mundo (para muchos que utilizan un lenguaje astrológico o para-astro-nómico basado en el fenómeno de la precesión equinoccial la denominan la era de Acuario). El mayor problema desde la óptica del estudioso de las religiones radica en determinar lo específico de este movi-

miento (teniendo en cuenta que muchas religiones, algunas muy antiguas, defendieron en sus orígenes un mensaje milenarista semejante). Quizá lo característico de la síntesis «nueva era» es que surge en las zonas más desarrolladas del planeta (Estados Unidos y luego en Europa) entre poblaciones no sometidas a condiciones materiales de vida críticas (como ocurría en la mayoría de los milenarismos). Parece surgir del hastío frente a la modernidad, el imperio de la tecnología y el materialismo y busca acceder a una vida más plena, sustentada en cimientos de índole espiritual. Un concepto fundamental es el de autorrealización, que pudiera parecer de índole no religiosa, pero que se construye desde presupuestos muy sincréticos a los que no son ajenas especulaciones orientales pero también otras surgidas de grupos de científicos. Muchos de los psicólogos denominados transpersonales (en los que la influencia de Carl Gustav Jung es notoria) y otros científicos se insertan perfectamente en la «nueva era», en calidad de pioneros (como Abraham Maslow) o de pensadores fundamentales (en particular Ken Wilber: texto 19, pero también Stanislav Grof, Rupert Sheldrake, etc.). Otro pensador clave en la conformación de la religión «nueva era» es Fritjof Capra, al ofrecer argumentos para la crítica de la certidumbre científica en ámbitos (lo infinitamente grande o pequeño) en los que la indeterminación todavía permite que el pensamiento religioso pueda especular sin ser deslegitimado.

A pesar de plantear una crítica genérica al materialismo, al tratarse de una serie de formas religiosas surgidas en primer lugar en los Estados Unidos, la sensibilidad hacia la riqueza es elástica: buena parte de los

líderes de movimientos «nueva era» exigen altas cuotas para transmitir sus conocimientos y tienen un nivel de vida muy desahogado y un autor tan leído y significativo como el famoso James Redfield no tiene el menor embarazo en plantear un sistema económico alternativo en el que los que se encarguen de ayudar a progresar a otros en la vía de desarrollo espiritual sean remunerados por sus pupilos (Texto 20).

«Nueva era» no es una religión homogénea y se suelen incluir en esta denominación grupos muy variados con intereses y raíces muy diversas. Buena parte de las prácticas de los grupos «nueva era» se basan en técnicas terapéuticas o psicológicas de tipo oriental (como la reminiscencia de vidas pasadas, la limpieza de la influencia kármica, técnicas de reeducación corporal, masaje, fisiología mística –neotantrismo, neotaoísmo–, etc.). Otros entroncan con tradiciones espiritistas (sobre todo la expresada en los libros de Allan Kardec), gnóstica, teosófica, rosacruz o en general de los diversos esoterismos popularizados en los dos últimos siglos (con especial interés por la adivinación en sus diversas modalidades y en general la parapsicología). Resulta también crucial en muchos grupos de adeptos la denominada espiritualidad natural, que dice provenir de las religiones nativas americanas o africanas (neochamanismo) u occidentales (por ejemplo la Wicca, que entronca con la brujería antigua y medieval europea). La defensa de un ecologismo con tendencias al panteísmo es significativa, pues la naturaleza se estima un Dios o se cree poblada de Dioses, y la tierra, personalizada como *Gaia* (desde el influyente libro de Jim Lovelock), se estima un ser vivo y digno de adora-

ción. Otros grupos poseen influencias más heterogéneas como los que revisamos anteriormente y que dicen transmitir conocimientos extraterrestres o de entidades espirituales superiores que «rigen» nuestro planeta.

Este mosaico variopinto y profundamente sincrético en el que conviven vías que resultan claramente antagónicas se resiste a la síntesis. Estos grupos parecen rehuir la institucionalización optando por confeccionar redes de interesados más que grupos jerarquizados de fieles. Las nuevas tecnologías de la información (y en particular internet) les han dotado de medios para multiplicar la eficacia de las redes de estudio, discusión, consulta y difusión multiplicando las posibilidades de desarrollar vías individuales. Pero de todos modos existen credos comunes como la defensa del valor de la utopía (de la posibilidad de construcción de un mundo regido por presupuestos diferentes del materialismo moderno: mostrando por tanto que se trata de movimientos posmodernos o dado su afán constructor ya transmodernos) aunque desde el trabajo individual (importa destacar que se trata de reflexiones desde o más allá de la quiebra de las vías colectivas como la defendida por el comunismo): tratan de cambiar el mundo pero por medio de un movimiento imparabile que surja tras el cambio de un número suficientemente significativo de individuos (la conspiración a la que se refiere Marilyn Ferguson: texto 21).

Aún sin sacerdocio, sin culto, sin estructura dogmática, sin teología, de todos modos «nueva era» puede entenderse como una religión (a pesar de que muchos prefieran usar el término espiritualidad para marcar la diferencia con las iglesias consolidadas). Es quizá la

más nueva de las que estudiamos y la más adaptada a los presupuestos del sistema social global del siglo que comienza, una religión casi transparente, casi imperceptible pues resulta tan cambiante como lo son los individuos que la profesan (en muchos casos sin tener la conciencia de hacerlo).

7. NUEVAS RELIGIONES Y CONFLICTO SOCIAL

Una introducción a las nuevas religiones quedaría incompleta si no se tratase uno de sus aspectos de carácter sociológico: la alarma social y el conflicto que generan en algunas circunstancias. Si bien la modernidad articuló, como hemos visto, un marco igualitario sostenido en el concepto de libertad religiosa que ha sido clave en el desarrollo de nuevas religiones, hay que tener en cuenta que la materialización de ese marco de neutralidad no fue idéntico en todas partes. El modelo de neutralidad plena ha tenido su desarrollo más depurado en Estados Unidos, Japón tras la derrota en la Guerra Mundial o Francia. Pero en muchos otros países occidentales, a pesar de un marco jurídico muy claro, el peso de la historia, de la opinión pública y la actuación de diferentes grupos ideológicos y religiosos termina distorsionando ese marco teórico de libertad en mayor o menor medida. En países con religión oficial, por su parte, tal marco no se contempla y la penetración de la diversidad religiosa (y de nuevas religiones) sufre múltiples trabas. Añadamos que en ciertos casos (un buen ejemplo es España) siglos de homogeneidad religiosa (por la existencia de religiones mayoritarias o

incluso exclusivas) han instaurado un lenguaje binario de carácter religiocéntrico que estigmatiza al miembro de una religión diferente aunque su comportamiento no difiera del de algunos miembros de la propia (el autor que ha planteado esta problemática de un modo más claro e interesante es Joan Prat: texto 22 y 23).

La percepción social de las nuevas religiones, por tanto, queda distorsionada y el umbral de tolerancia social respecto de los comportamientos religiosos tiene diferentes peldaños, enfrentando el marco de lo real al marco de lo teórico: así, comportamientos religiosos no delictivos son enjuiciados socialmente como tales y generan alarma social. En teoría, en el marco neutral instaurado por la modernidad, a la libertad religiosa no se le pueden poner trabas por razones de índole teológica (o para-teológica); no es lo que piensan los fieles de una religión lo que es legítimo enjuiciar sino sus comportamientos y únicamente si éstos constituyen un delito (concepto además dinámico y susceptible de interpretaciones diferentes). Este sometimiento de la religión al marco jurídico civil (teóricamente neutral) es pieza clave en el sistema igualitario instaurado: la religión queda relegada a la esfera de lo individual y cuando permea a lo colectivo ha de hacerlo acatando las leyes civiles. Neutralidad y libertad tienen como contrapartida, por tanto, que los códigos religiosos queden relegados a un segundo término (la ley religiosa ha de someterse a la ley civil), y que se puedan generar conflictos entre los fieles y el resto del grupo social puesto que lo que unos estiman ley de Dios no posee la menor validez para el resto de la comunidad en la que viven. La implantación de muchas de las nuevas religiones en

países muy diferentes con legislaciones civiles puntualmente diversas (a pesar de la macrotendencia a la consolidación de un modelo común que propicia la globalización) aumenta la confusión sobre los límites entre legalidad e ilegalidad (el marco teórico) a la que se añade la necesidad de adaptación a la diversidad en la tolerancia social frente a estos grupos (el marco real).

Pero el conflicto se produce tanto como resultado de la percepción distorsionada respecto de estos grupos religiosos por parte de la sociedad como por la actuación religiocéntrica de los mismos. La negación de la convivencia (en sus aspectos de comensalidad, cordialidad o familiaridad, siendo ejemplar la ruptura tras la conversión al grupo religioso de la relación entre padres e hijos o hermanos) o las trabas a la misma que se imponen en algunos de estos grupos religiosos, en los que pueden llegar a primar tanto los valores intragrupalos que lleven a una segregación radical (un caso extremo lo ofrece el ya revisado grupo de la Puerta del Cielo, donde se optó por el suicidio, la forma más extrema de separación) generan un profundo rechazo social. Cuando esto ocurre el grupo se cierra en sí mismo y no participa en los mecanismos de intercambio que propician la estabilidad social, y se desata la alarma frente a sus comportamientos que se enjuician de un modo mucho más severo que si se realizasen en el seno de otros grupos religiosos.

En esta percepción social distorsionante influyen muchos parámetros además del de la labor social que acabamos de revisar: la historia (el arraigo duradero frente a la novedad) y el umbral de impacto (el número

de miembros, su acción proselitista) resultan muy importantes.

Pero también son componentes clave en la puesta en marcha de mecanismos de alarma social los modos de actuar de algunos profesionales de la comunicación y estudiosos del tema que desde presupuestos religiocéntricos o simplemente buscando el impacto sensacionalista generan un ambiente de sospecha y de distorsión (resultan ejemplares las publicaciones de Pilar Salarrullana) que pueden llegar a desencadenar actuaciones policiales o investigaciones políticas injustificables en un sistema que ampara la libertad religiosa (por ejemplo ciertos aspectos del informe Cottrell de 1984 al Parlamento Europeo o las campañas de prensa que adornan los juicios contra miembros de la Iglesia de la Cienciología o de la Iglesia de la Unificación).

Llegados a este punto resulta necesario tomar conciencia de que la libertad religiosa no puede ser una patente de corso para amparar actuaciones que se tipificarían como ilegales si se realizasen desde ámbitos no religiosos. Algunos de estos grupos, al amparo de un marco general de apoyo a las diferentes religiones (multiplicado en el caso de que exista una mayoría como es el caso de España) y que se ejemplifica en las ansiadas prebendas fiscales (legitimadas por la contrapartida de la labor social que se estima que desarrollan) pueden estar dedicándose a actividades de carácter ilegal de las que la sociedad puede tardar en tomar conciencia. Dos niveles se superponen en los que el control social tiene diferentes grados de legitimación. En el nivel colectivo la ilegalidad es más fácil de detectar y la actuación de los mecanismos de represión general-

mente aceptada. Sin ánimo de exhaustividad morbosa repasaremos algunas de estas actuaciones fuera de la ley. La más evidente la conforma el terrorismo masivo (como el desarrollado por los seguidores de Asahara) donde la violencia desborda fuera del grupo y amenaza de modo indiscriminado a la sociedad. También causan profunda alarma las actividades ilegales con resultado de muerte como los suicidios masivos tanto coercitivos como voluntarios. De todos modos este segundo supuesto es más discutible ya que en algunas religiones tradicionales dejarse morir es la culminación del proceso de santidad (por ejemplo en el jainismo y se estima una acción muy meritoria a nivel social); además una muerte voluntaria puede entenderse como una actuación que recae en la esfera de lo individual donde la legitimidad del control social es más discutible, como veremos. Mucho más comunes resultan ser las actividades ilegales de carácter económico, como la evasión de impuestos, los delitos fiscales, la vulneración de las normas laborales o incluso el tráfico de armas (del que se ha acusado, por ejemplo, a los seguidores del reverendo Moon) o de drogas. Otro ámbito que genera fuerte alarma social tiene que ver actividades que atañen a la protección del menor, como la prostitución infantil (cargo que se imputó por ejemplo a los seguidores de David Berg) o en general la corrupción de menores. Tal elenco de horrores exige una reflexión sobre su cuantificación: de hecho grupos que desarrollen prácticas ilegales contrastadas y continuadas hay muy pocos y resulta imprescindible que la sociedad (y en particular los medios de comunicación) tome la precaución de no estigmatizar modelos alternativos de

pensar y organizarse y se cuide de actuar de modo no equilibrado con ellos (por ejemplo no incidir en la represión del delito económico, de un modo más reiterativo y severo que la que se realiza en el caso de otros colectivos, incluso también religiosos, por el mero hecho de que se trate de religiones de nueva implantación).

Por otra parte en el nivel individual, el trazado de límites entre lo legal, lo ilegal, lo tolerable o lo aceptable resulta más difícil, puesto que en última instancia, en la mayor parte de los casos, se trata de cuestiones que atañen a la difícil alquimia del equilibrio (o el choque) entre libertades y derechos fundamentales. La libertad religiosa puede quedar enfrentada al derecho a la vida (por ejemplo en el caso de los suicidios religiosos) o la libertad de prensa al derecho a la intimidad, pero en cualquier caso se trata de relaciones dinámicas en las que la última palabra han de tenerla los profesionales de la justicia (a pesar de que la judicialización de este tema resulte controvertida, parece el camino más neutral de enfrentarlo).

El sometimiento vejatorio a un líder puede tener como contrapartida las vejaciones que llevan a cabo los desprogramadores (especialistas, generalmente contratados por las familias, para invertir el proceso que ha llevado a una persona a entrar en un grupo religioso no deseado por ellos y que pueden tener métodos de actuación de carácter ilegal), el lavado de cerebro (para la familia) puede ser estimado por el adepto (y el grupo religioso) como un proceso de desarrollo personal. Se trata en muchos casos de un problema de punto de vista, de percepción, en el que el peso del religiocentris-

mo puede resultar completamente distorsivo (en una situación de inversión por ejemplo el deseo de un hijo de ateos de ser sacerdote puede ser percibido por sus padres como resultado de un lavado de cerebro). Puede llevar a que se desaten mecanismos de alarma social de modo injustificado en los que la figura del arrepentido es significativa puesto que su información puede ser tenida por testimonio imparcial, con los problemas consiguientes (un ejemplo lo ofrecen los testimonios de arrepentidas españolas del Opus Dei, como María Angustias Moreno o María del Carmen Tapias, que describen al grupo de un modo radicalmente diferente de como lo hacen sus miembros activos).

En cualquier caso las puntualizaciones que se acaban de hacer en este apartado no pueden entenderse como un marco relativista en el que todo sería válido. Aunque muy poco numerosos, y aunque su existencia genere una alarma social que puede llevar a que se distorsione la percepción social de todas las nuevas religiones y los grupos minoritarios, es necesario tener en cuenta que existen grupos de carácter destructivo de la personalidad y con modos internos y externos de actuación de carácter violento e ilegal. Lo mismo que en algunos países (por ejemplo en el Japón) se realizaron cribas muy estrictas para desenmascarar supuestos grupos religiosos cuya finalidad última era acceder al régimen fiscal de favor que se otorga a las iglesias, de igual manera y al amparo de criterios objetivos (no religiocéntricos sino de adecuación al régimen jurídico vigente) se pueden determinar los grupos nocivos desde el punto de vista social. Emplear el término secta para todas las nuevas religiones (sin ulterior distinción)

y seguidamente pedir la ilegalización de las mismas resulta un argumento profundamente sesgado y perturbador y puede fomentar la perpetuación de la situación actual (en muchos países) en la que la permisividad nacida de la confusión puede dar amparo legal a una secta aunque esta vez en el sentido latino apuleyano de la palabra (es decir una banda de forajidos).

Si bien el marco jurídico es pues clave para redefinir el problema, éste no puede plantearse de un modo exclusivamente nacional o regional sino de un modo global (hay que tener presente, por ejemplo en Europa, que en la toma de decisiones el peso de las iglesias tradicionales es fuerte y puede haber sesgos religiocéntricos a pesar de legislaciones muy igualitarias: texto 23). Los intentos a nivel nacional al crear comisiones parlamentarias (como la española de «estudio de las sectas», la francesa «d'enquête sur les sectes» o la alemana «Sogenannte Sekten und Psychogruppen») o al plantear posiciones de fuerza (como en Alemania respecto de la Iglesia de la Cienciología) están o abocados al fracaso por ser intentos locales o pueden ser motivos de conflictos y críticas. Incluso un foro como el Parlamento Europeo, que ha tratado estos temas (recordemos el famoso informe Cottrell de 1984), no resulta suficientemente amplio y neutral. Para no generar malentendidos o conflictos de percepción (como el que la actitud alemana frente a los científicos ha desencadenado en Estados Unidos y se refleja en los informes de Departamento de Estado: texto 24) resulta imprescindible tener en cuenta el punto de vista de los países donde este fenómeno de las nuevas religiones tiene mayor arraigo y más desarrollo, Estados Unidos y Japón

(donde existe una mayor sensibilidad hacia la protección del derecho humano fundamental a la libertad religiosa). Solo de ese modo se podrá construir un marco legal eficaz y lo suficientemente no religiocéntrico para proteger a la sociedad (global en este caso) frente a las prácticas delictivas de ciertos grupos religiosos nuevos (aún a costa de que ciertos grupos religiosos tradicionales también sean puestos en tela de juicio o pierdan algunos de sus privilegios).

En resumen, este repaso sintético al tema de las nuevas religiones ha permitido exponer la enorme diversidad de las mismas que ejemplifica la complejidad del papel de la religión en el mundo actual. Las nuevas formas de religión, de carácter individualista, casi transparentes en cuanto tales (como la ya repasada religión «nueva era») pueden ofrecernos una última reflexión relativa al conflicto: pasa del ámbito de lo social al de lo meramente personal y se esfuma, en perfecta consonancia con los últimos presupuestos de la modernidad que han convertido progresivamente a la religión en algo cada vez más imperceptible aunque finalmente resulte que siga cada vez más presente.

III SELECCIÓN DE TEXTOS

Texto 1

(Problemas para desarrollar una investigación científica sobre este tema: el testimonio de Joan Prat)

También en 1990 comencé a colaborar en un proyecto sobre el impacto de las sectas en Cataluña impulsado por Ais/Croas (es decir, Pro-Juventud) y encargado al Laboratori de Sociologia del ICESB y la Fundació Jaume Bofill. Yo participé en calidad de miembro de un consejo asesor (compuesto por antropólogos, sociólogos, un psiquiatra, un médico y un asistente social). Tres licenciados, que habían sido alumnos/as míos en Tarragona y con los que ya había formado un primer equipo de trabajo, se encargaron de una buena parte de la investigación empírica. El trabajo de campo resultó excelente pero, en general, el proyecto estuvo lastrado por numerosos problemas de falta de coordinación profesional y de consenso respecto de ciertas cuestiones teóricas. Pero estas dificultades supongo que deben ser corrientes en el funcionamiento de cualquier equipo de amplio espectro. También la publicación estuvo a punto de naufragar, aunque, gracias al tesón y a la lucidez intelectual de Aurelio Díaz, se editó el libro con el título de *Totalisme i voracitat. Una aproximació al «fenomen sectari» a Catalunya* (1994). Pero lo doloroso de toda esta historia fue constatar que el volumen que acabó publicándose era una versión empobrecida y censurada del texto que se nos había dicho que sería el definitivo. Así pues, a pesar de que figuro como uno de los redactores del libro, renuncié formalmente a mi autoría, pues entre la disyuntiva de ser coautor de un texto que ha sido manipulado por el Gran Inquisidor de tur-

no, o no serlo, opto claramente por la segunda opción (Joan Prat, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 14-15).

Texto 2

(El término secta según Manuel Guerra)

Sé que el uso de la palabra [secta] puede provocar la reacción cuasi-instintiva de más de un lector. Nadie acepta su pertenencia a una «secta» aunque sea verdad, ni ser llamado «sectario» aunque lo sea de hecho, ni ser acusado de «sectarismo» aunque lo merezca en el sentido peyorativo de estos términos. «Secta», como casi todas las palabras es polisémica o portadora de «muchos significados». En nuestro tiempo prevalecen en ella y en las restantes de su «familia» sus connotaciones peyorativas hasta el extremo de haberse convertido en una «palabra-tabú»... Conozco también otra contraindicación semántica de este término. El «protestantismo evangélico» —en su acepción ordinaria en USA—, es decir, las denominaciones no integradas en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, que son con mucho la gran mayoría en toda América, no en Europa, sigue debatiendo si la iglesia católica es una «iglesia» o más bien una «secta»... Por tanto conviene dar una definición de secta que acote su campo semántico con la mayor precisión posible. Ha pasado el tiempo de usar «secta» como arma arrojada. Contribuyen los medios de comunicación, propensos por su misma naturaleza a fijarse en lo raro y a confundir «secta» con «secta destructiva». Entre todos estamos haciendo que el hombre

vulgar caiga en el maniqueísmo de tratar de averiguar si un grupo es o no secta para automáticamente considerarlo grupo «verdaderamente religioso», «bueno», o, al revés, «pseudo religioso», movido por ocultos afanes de sórdidas ganancias y destructivo de las personas, «malo, malvado»... El valor negativo de «secta» explica los intentos por sustituirla con otra u otras denominaciones asépticas: *Nuevos movimientos religiosos, Nuevas formas religiosas, nuevas religiones, religiones marginales, movimientos religiosos libres, movimientos religiosos alternativos, grupos religiosos marginales*, etc. El más difundido es *Nuevos movimientos religiosos*. Es el usado por el cardenal Francis Arinze en su Relación general en el Consistorio Extraordinario en 1991 (Manuel Guerra, *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, p. 7-9).

Texto 3

(La posición de la Iglesia Católica frente a las nuevas religiones)

En conclusión, ¿cuál tiene que ser nuestra actitud, nuestro acercamiento a las sectas? Evidentemente, no es posible dar una respuesta escueta. ¡Son tan diversas las propias sectas! ¡Son tan diferentes las situaciones: religiosa, cultural, social! Nuestra respuesta no podrá ser la misma cuando consideramos a las sectas en relación con los «que no pertenecen a Iglesia alguna», los no bautizados o los no creyentes, y cuando analizamos el influjo que tienen sobre los cristianos bautizados, especialmente sobre católicos y ex-católicos. Los que

nos responden están, naturalmente, más interesados por este último grupo. Es obvio también que nosotros no podemos ser simples conciliadores. Hemos analizado suficientemente la acción de las sectas para darnos cuenta de que las actitudes y los métodos de algunas de ellas pueden ser destructores de las personalidades, quebrantadores de la familia y de la sociedad y que de sus principios tienen que ser removidos con la enseñanza de Cristo y de su Iglesia. En muchos países sospechamos, y en algunos casos estamos ciertos, de que una potente fuerza ideológica, así como intereses económicos y políticos están trabajando a través de las sectas, que son totalmente extraños a un genuino interés por lo «humano», y se sirven de lo «humano» para fines y propósitos inhumanos. Es necesario informar a los fieles, especialmente al joven, para que esté alerta, proporcionarle una ayuda profesional, aconsejarle, darle una asistencia y protección legal. A veces tendríamos que aceptar y aun apoyar medidas que el Estado puede adoptar dentro de su propia esfera. Sabemos también por experiencia que es generalmente lábil o imposible un diálogo con las sectas, y que éstas no están únicamente cerradas al diálogo, sino que pueden constituir un serio obstáculo para la educación ecuménica allí donde son activas. Ahora bien, si queremos ser sinceros con nuestra fe y con nuestros principios: respeto de la persona humana, respeto de la libertad religiosa, la fe en la acción del Espíritu que trabaja en los impenetrables designios del amor divino para toda la humanidad, para cada individuo, hombre, mujer o niño, no podemos simplemente contentarnos con condenar y combatir las sectas, o hacer que se prohíban o

expulsen, o «rescatar» a determinadas personas contra su propia voluntad. El «desafío» de los Nuevos Movimientos Religiosos consiste en estimular nuestra renovación para una mayor eficacia pastoral. Esto significará seguramente desarrollar dentro de nosotros mismos, y dentro de nuestras comunidades, aquel espíritu de Cristo que nos permite entender «quiénes son» y cuándo sea posible tratar de dirigirnos a ellos con amor cristiano. Debemos perseguir estas finalidades permaneciendo fieles a la verdadera enseñanza de Cristo de amar a todos los hombres y mujeres. No podemos permitir que una preocupación por las sectas disminuya nuestro celo por un verdadero ecumenismo con todos los cristianos (Conclusión del Informe progresivo *Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos. Desafíos pastorales*, de los Secretariados para la Unidad de los Cristianos, para los No-Cristianos, para los No-Creyentes y del Consejo Pontificio para la Cultura (Vaticano, mayo de 1986), Madrid, editorial PPC, 1986).

Texto 4

(Ateísmo y ciencia en un manual universitario soviético de ateísmo científico)

El ateísmo científico analiza críticamente todo el complejo de las representaciones y de los conceptos religiosos como son la fe en dios, la inmortalidad del alma, la salvación personal, el juicio final, la predestinación, el castigo y la recompensa después de la muerte, etc. Sobre esta base explica luego las causas de la aparición y de la existencia de la fe religiosa e indica las vías hacia su superación. Explica de un modo mate-

rialista consecuente —desde el punto de vista de la filosofía, de las ciencias naturales, de la historia y de la psicología— que la religión es insostenible. La crítica filosófica a la religión revela la base de las ilusiones religiosas, sus raíces sociales y gnoseológicas, señala que las concepciones estéticas y éticas de la religión son insostenibles, que las doctrinas religiosas sobre los valores espirituales son ilusorias. La crítica por parte de las ciencias naturales demuestra la insostenibilidad de la imagen sagrada del mundo. La crítica histórica revela el papel reaccionario de la religión en el proceso histórico y explica por qué hay que superarla. El estudio de la psicología religiosa nos da la posibilidad de explicar la influencia de la religión sobre la psicología del hombre y de comprender el mecanismo de las representaciones ilusorias y de los motivos del comportamiento de los creyentes, ayuda a la búsqueda de los métodos más eficaces de la influencia atea sobre el hombre... El ateísmo científico está estrechamente ligado con una serie de ciencias naturales y sociales como son la ética, la historia, la etnografía, la sociología, la astronomía, la biología, la medicina, etc. Todas estas ciencias enriquecen la teoría atea y prueban su fuerza y vitalidad. Desde luego, el ateísmo marxista no sustituye a las demás ciencias que estudian diferentes aspectos de la conciencia religiosa, meramente las arma de un método general del conocimiento de las leyes de la formación y de la evolución de las opiniones religiosas, de los principios generales de cómo superar la religión y reforzar la comprensión atea y científica del mundo (Instituto del ateísmo científico de la Academia

de las Ciencias Sociales de la U.R.S.S., *El ateísmo Científico*, Madrid, editorial Júcar, 1983, p. 12-14).

Texto 5

(Religión como mecanismo de regulación social e individual para Auguste Comte)

La mujer: A menudo me pregunto, padre mío, por qué persistís en calificar de religión a nuestra doctrina universal, a pesar de que ella rechaza toda creencia sobrenatural. Reflexionando sobre ello, he llegado a la conclusión de que este título se aplica, comúnmente, a multitud de sistemas diferentes, incluso incompatibles, cada uno de los cuales se lo apropia con exclusividad, sin que ninguno de ellos nunca haya dejado de contar, en el conjunto de nuestra especie, con más adversarios que seguidores. Esto me lleva a pensar que este término tiene un sentido general, independiente de toda fe particular... Sin embargo, como esta explicación me sigue pareciendo aún confusa, os pediría empezaraís vuestra exposición por una clarificación directa y precisa sobre el sentido de la palabra «religión».

El sacerdote: Este nombre, hija mía, no presenta por su etimología relación con otras opiniones que se puedan emplear para alcanzar el fin que él designa. En sí mismo, indica el estado de completa «unidad» que distingue nuestra existencia, tanto personal como social, una vez que todas sus partes, tanto morales como físicas, convergen regularmente hacia un fin común. Así este término equivaldría a la palabra «síntesis», si ésta no estuviese, no por su estructura, sino por su uso casi universal, limitada en la actualidad únicamente al ám-

bito del espíritu, mientras que el otro comprende al conjunto de las facultades humanas. La religión tiene como objetivo «regular» cada naturaleza individual y «conciliar» todas las individualidades, que son sólo dos facetas distintas de un problema único. Pues todo hombre difiere sucesivamente de sí mismo, tanto como difiere simultáneamente de los otros; de suerte que la continuidad y la comunidad siguen leyes idénticas. No pudiendo nunca ser plenamente realizada esta armonía en una existencia tan compleja como la nuestra, esta definición de la religión caracteriza, pues, la relación inmutable hacia la que tienden cada vez más el conjunto de los esfuerzos humanos (Auguste Comte, *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*, edición y traducción de Andrés Bilbao, Madrid, Editora Nacional, 1982 (París, 1852) p. 75-76).

Texto 6

(El sacerdocio en la religión ideada por Auguste Comte)

La mujer: De este modo me veo llevada, padre mío, a pedir os que completéis esta consideración general poniendo de manifiesto la constitución propia del sacerdocio positivo.

El sacerdote: Comprenderéis fácilmente, hija mía, que su destino fundamental exige, como primera condición, una completa renuncia al poder temporal, e incluso a la simple riqueza... cada presbiterio sacerdotal se compone de siete sacerdotes y de tres vicarios... El número de estos colegios sacerdotales es de dos mil para el conjunto de Occidente... [habrá también] un jefe general. Este supremo poder pertenece al Gran Sa-

cerdote de la Humanidad, que naturalmente residirá en la metrópoli parisiense del Occidente regenerado... Para el conjunto de sus atribuciones, el jefe supremo del positivismo occidental se encuentra asistido por cuatro superiores nacionales... Regirán respectivamente las cuatro clases de iglesias: italianas, españolas, germánicas y británicas (Auguste Comte, *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*, edición y traducción de Andrés Bilbao, Madrid, Editora Nacional, 1982 (París, 1852) p. 222-224).

Texto 7

(Ciencias físicas y verdadera ciencia según Helena Blavatsky)

Nada más lejos de la intención de un verdadero ocultista (cuyas elevadas facultades psíquicas son instrumentos de indagación muy superiores en potencia a los de laboratorio) que menospreciar los esfuerzos que se hacen en el campo de la investigación física. Siempre vieron con agrado y tuvieron por santas las tareas para resolver en lo posible los problemas naturales. Con espíritu de reverencia hacia la ilimitada Naturaleza, que la oculta filosofía no puede eclipsar, echó de ver Newton que al fin y al cabo su labor astronómica era una mera colecta infantil de conchitas ante el vastísimo océano del conocimiento. La actitud mental que supone este símil resume hermosamente la de la gran mayoría de los genuinos sabios ante los fenómenos físicos de la Naturaleza... Sin embargo, lo deplorable en la ciencia moderna es que el exceso de precaución, que en sus debidos límites la preserva de precipitadas con-

clusiones, produce la obstinación con que los científicos se niegan a reconocer que además de los instrumentos de laboratorio, pueden emplearse otros que no son del plano físico para indagar los misterios de la Naturaleza... Así cierran tercamente sus ojos ante la evidencia, que les demostraría con toda claridad cómo la Naturaleza es mucho más compleja de lo que puede inferirse de los fenómenos físicos; que hay medios por los cuales las facultades perceptivas pueden pasar algunas veces de uno a otro plano, y que sus energías están mal dirigidas cuando atienden exclusivamente a las minucias de la estructura física o de la fuerza material; por lo que son menos merecedores de simpatía que de vituperio (H. P. Blavatsky, *La Doctrina Secreta*, Vol. 5: Ciencia, Religión y Filosofía, Madrid, Luis Cárcamo editor, 1978 (reimpresión, ed. or. inglesa, 1888), p. 47-48).

Texto 8

(La Cienciología según el volumen de presentación publicado por la Iglesia de la Cienciología)

Cienciología es una religión del siglo XX. Comprende un vasto cuerpo de conocimientos que se deriva de ciertas verdades básicas, y entre estas verdades, la fundamental es: el hombre es un ser espiritual dotado de habilidades que van mucho más allá de lo que normalmente se imagina. No solo es capaz de resolver sus propios problemas, lograr sus metas y conseguir felicidad duradera, sino también de alcanzar nuevos estados de conciencia que quizá nunca soñó posibles... Cienciología ofrece un camino hacia una mayor libertad.

Aunque la esperanza de tal libertad es antigua, lo que la Cienciología está haciendo es nuevo. La manera en que está organizada es nueva. Las tecnologías con que puede producir un nuevo estado de ser en el hombre son igualmente nuevas... Cienciología es el estudio y tratamiento del espíritu en relación a sí mismo, a los universos y a otra vida... A diferencia de otros intentos de mejoramiento que ofrecían solo reglas por las cuales el hombre debía regirse, Cienciología ofrece instrumentos reales que pueden usarse en la vida diaria. Así no depende de un sistema de creencias o de fe (*¿Qué es cienciología. La referencia completa de la religión de más rápido crecimiento del mundo*, Copenague, New Era Publications International, 1993, p. 141).

Texto 9

(Religión y ciencia en la Iglesia de la Cienciología según el sociólogo Bryan Wilson)

Para entender el funcionamiento de la Cienciología y de sus profesionales religiosos, es necesario reconocer que la Cienciología une medios técnicos a metas espirituales. Su énfasis en la técnica, su uso del lenguaje técnico, y su insistencia en procedimientos sistemáticos y de orden detallado no debe eclipsar la naturaleza espiritual y soteriológica de sus preocupaciones definitivas. Cienciología es una religión que ha surgido en una época dominada por la ciencia: sus métodos llevan la huella de la época en la cual fue creada. Parte de su compromiso fundamental es hacia la idea de que el hombre debe pensar racionalmente y controlar sus propias emociones, poderosas pero trastornadoras. Sólo de

esta forma logrará el hombre la libre voluntad y auto-determinación total que los científicos consideran son sus derechos y sus necesidades. Para lograr la salvación, el individuo debe llevar a cabo una aplicación consistente y estable de fórmulas bien establecidas. Al igual que la Ciencia Cristiana, Cienciología se propone tratar con certezas. Las metas finales de Cienciología parecerían trascender las pruebas empíricas, y las creencias de sus adherentes son trascendentales, metafísicas y espirituales, a pesar de que la religión enfatiza la experiencia personal como la ruta a la convicción o certeza personal. El estilo científico de discusión cienciológico no desacredita su condición y preocupaciones religiosas (B. Wilson, *Cienciología. Análisis y comparación de sus doctrinas y sistemas religiosos*, Los Ángeles, Freedom Publishers, sin fecha, p. 31).

Texto 10

(Objetivos de la Meditación Trascendental)

El objetivo de Maharishi se centra en que a través de esa apertura y ese desarrollo individual que proporciona la Meditación Trascendental, la sociedad en su conjunto comience a variar y sea un reflejo de la evolución de los individuos que la forman. Por ese motivo, cuando los estudios científicos dieron las cifras y los porcentajes necesarios para influenciar positivamente a toda la sociedad, Maharishi declaró que la Era Científica estaba dando paso a una nueva era: la Era de la Iluminación. En este caso se entiende por Iluminación precisamente la experiencia de desarrollo total de la mente y del cuerpo en individuos de todas las socieda-

des. Ofrece una experiencia cumbre que condiciona y abre las puertas a un nuevo enfoque sobre uno mismo y sobre los demás. Permite la utopía del hombre autorrealizado, del hombre total, empiece a ser una realidad de cada día... La novedad que ofrece Maharishi es que por un lado la ciencia más antigua para el desarrollo de la conciencia ha sido re-establecida en su forma más pura y efectiva. En segundo lugar esta ciencia está siendo expresada de una forma tal que la hace asequible a las técnicas científicas de investigación modernas. El beneficio de este encuentro de las ciencias antiguas y modernas, es que la iluminación ahora se considera como fuera del alcance del misticismo y de lo incierto o desconocido, y se muestra con una realidad específica que es verificable, universalmente útil y disponible, de un gran valor práctico (Concepción Muñoz Malagarriga, *Guía de la Meditación Trascendental*, Barcelona, Barral editores, 1977, p. 260-261).

Texto 11

(Hablan los extraterrestres sobre Dios. Prefacio del *Libro de Urantia*)

En la mente de los mortales de Urantia –siendo éste el nombre de vuestro mundo– existe gran confusión en cuanto al significado de términos tales como Dios, divinidad y deidad. Los seres humanos están aún más confundidos e inciertos acerca de las relaciones de las personalidades divinas designadas por estos numerosos apelativos. Debido a esta pobreza conceptual asociada con tal confusión ideacional, se me ha exhortado a que formule esta declaración introductoria como explica-

ción de los significados que deben corresponder a ciertos símbolos verbales que, de aquí en adelante, serán utilizados en estos documentos, que el cuerpo de Orvontón de reveladores de la verdad ha sido autorizado a traducir al idioma inglés de Urantia. En nuestro intento de ampliar la conciencia cósmica y elevar la percepción espiritual, nos es extremadamente difícil presentar conceptos ampliados y una verdad superior, estando, como lo estamos, restringidos en el uso de un idioma circunscrito del reino... Este prefacio no es, por lo tanto, una declaración completa en sí misma; tan solo constituye una guía definitiva designada para asistir a aquellos que leerán los documentos acompañantes que tratan de la Deidad y del universo de los universos, formulados por una comisión de Orvontón enviada a Urantia con este propósito. Vuestro mundo, Urantia, es uno de los muchos planetas habitados similares que juntos comprenden el universo local de Nebadón. Este universo, juntamente con otras creaciones similares, forma el superuniverso de Orvontón, desde cuya capital, Uversa, proviene nuestra comisión. Orvontón es uno de los superuniversos evolucionarios del tiempo y del espacio que rodean la creación de la perfección divina que no posee ni principio ni fin –el universo central de Havona. En el corazón de este universo central y eterno está en la Isla estacionaria del Paraíso, el centro geográfico de la infinidad y la morada del Dios eterno (*Libro de Urantia (segunda revisión)*, Chicago, Urantia Foundation, 1996, p. 1).

Texto 12

(Extractos del servidor de internet del grupo «Puerta del Cielo» en el que exponen sus creencias respecto de la figura de Jesús, de la figura de su líder Marshall Applewithe y del gran momento que se avecinaba con la llegada del cometa Hale-Bopp –en marzo de 1997, 39 miembros del grupo, incluido su líder se suicidaron–)

Hace dos mil años, una tripulación de miembros del Reino del Cielo, responsable de cultivar los «jardines», determinaron que un porcentaje de las «plantas» humanas de la civilización de ese Jardín (la Tierra) se habían desarrollado lo suficiente, de tal modo que algunos de esos cuerpos estaban preparados para ser usados como «contenedores» donde morasen almas. Tras haber sido debidamente instruido, un miembro del Reino del Cielo, dejó atrás Su cuerpo en ese nivel Superior (algo similar a colgarlo en un armario, como un traje que no se va a necesitar durante un tiempo), vino a la Tierra y entró (o encarnó) en un cuerpo (o vehículo) humano adulto que fue escogido para tal cometido. El cuerpo que se escogió fue llamado Jesús...

[Habla Do –Marshall Applewithe–, se refiere a Ti –Bonnie L. Trusdale Nettles, su compañera, muerta de cáncer en 1985–] A comienzos de los años 70, dos individuos (mi colega de tareas y yo), provinientes del Nivel Evolutivo Superior al Humano (el Reino del Cielo) encarnaron en (o entraron en, tomando posesión de) dos cuerpos humanos de unos cuarenta años de edad. Yo entré en un cuerpo masculino y mi colega, que era un Miembro más Antiguo en el Nivel Superior al Humano, en uno femenino. (Llamamos a esos cuerpos «vehículos» ya que sirven simplemente como herra-

mientas físicas vehiculares para ser usadas mientras actuamos entre los humanos). Habían sido etiquetados y preparados para nuestro uso desde su nacimiento. Trajimos con nosotros a la Tierra a una tripulación de estudiantes con los que habíamos trabajado (y cultivado) en la Tierra en misiones previas. Se encontraban en diversos estadios de transición metamórfica entre la cualidad de miembros del reino humano y miembros del Nivel Evolutivo Superior al Humano (lo que en vuestra historia se denomina Reino de Dios o Reino del Cielo...

El que el cometa Hale-Bopp tenga o no un «compañero» resulta irrelevante desde nuestra perspectiva. En cualquier caso su llegada es gozosamente significativa para nosotros en «la Puerta del Cielo». Nuestra alegría proviene de que nuestro Miembro más Antiguo en el Nivel Evolutivo Superior al Humano (el «Reino del Cielo») ha dejado claro ante nosotros que la aproximación del Hale-Bopp es la «señal» que estábamos esperando –el momento de la llegada de la nave espacial proveniente del Nivel Superior al Humano para llevarnos al hogar en «Su Mundo»– en el Cielo en su completa literalidad. Nuestros 22 años de escolaridad aquí, en el planeta Tierra, están llegando a su conclusión: la «graduación» en el Nivel Evolutivo Humano. Estamos gozosamente preparados para dejar «este mundo» y marchar con la tripulación de Ti. Si usted estudia el material de este servidor de internet podrá comprender el porqué de nuestro gozo y nuestro propósito en la Tierra. Podrá hallar incluso su «tarjeta de embarque» para partir con nosotros durante la breve apertura de esta «ventana» (Extractos del Heaven's Gate webserver. Un «mirror» de estas páginas (que habían sido ins-

trumento clave en la propagación e impacto del grupo y fueron retiradas tras el suicidio colectivo) puede consultarse en <http://www.psychwww.com/psyreli/hg/index.htm>).

Texto 13

(Visión en clave tecnológica de David Berg del relato del libro del *Apocalipsis*)

De acuerdo con numerosas profecías, la Bestia será personificada por una figura política de gran poder que pronto aparecerá en la escena mundial. Dicho personaje se convertirá en el dirigente de un Nuevo Orden Internacional que regirá los destinos del planeta y exigirá la lealtad de todas las naciones. Las Escrituras también se refieren a él como el Anticristo o el hijo de perdición. Estará completamente poseído por Satanás. Una vez que afiance su posición como jefe de un gobierno único, la Bestia demandará que sus súbditos le rindan culto... Inicialmente, la mayor parte de la población del mundo aclamará a la Bestia como salvador político. Sin embargo, tres años y medio después de la entrada en vigor del pacto de siete años [que lo llevó al poder], él lo revocará. Prohibirá y abolirá toda forma de culto tradicional y, luego de proclamarse Dios, ¡exigirá que el mundo entero le venere a él! En ese momento instalará en Jerusalén... un ídolo de características extraordinarias, al cual el Apocalipsis denomina la imagen de la bestia. Jesús lo llamó la abominación desoladora. Muy probablemente sea una suerte de superordenador de altísima tecnología conectado a la red de telecomunicaciones del Nuevo Orden Internacional... El Apoca-

lipsis predice que a todos los que acaten la autoridad de la Bestia se les implantará un número oficial de crédito en la mano derecha o en la frente, que podría ser un diminuto microchip introducido en la piel... Los opositores serán fácilmente reconocibles, ya que no se permitirá comprar ni vender sin ese número o marca de la Bestia. No obstante, quienes verdaderamente sean hijos de Dios rechazarán este mecanismo de control. El Padre celestial proveerá para las necesidades de ellos (Resumen de Juan Weaver a partir de los escritos de David Brant Berg, desplegable de propaganda de la Familia, 1995).

Texto 14

(La meditación en símiles modernos según Osho)

Así como la ciencia y la tecnología que ha transformado nuestras vidas exteriores ha sido en gran medida un fenómeno occidental, Oriente ha proporcionado la fuente principal de la ciencia que puede transformar nuestras vidas interiores. Hoy la meditación, como la luz eléctrica, es un fenómeno universal; la primera ayuda a iluminar el mundo exterior; la segunda, el mundo interior. Pero en el proceso de convertirse en universal, han surgido muchas ideas erróneas acerca de la meditación: que es «religiosa», que se trata de sentarse en posturas difíciles... Aquí la meditación se hace simple, ordinaria, y se convierte en un componente natural de un estilo de vida contemporáneo (Osho, *Meditación. Una introducción a la comprensión contemporánea de la meditación*, Madrid, editorial Debate, 1999 (Zúrich, 1977) p. 9).

Texto 15

(Ciencia y religión para los bahais)

Si se encuentra que las creencias y opiniones religiosas son contrarias a las normas de la ciencia, son meras supersticiones e imaginaciones; pues la antítesis del conocimiento es la ignorancia y la hija de la ignorancia es la superstición. Es incuestionable que debe haber acuerdo entre la verdadera religión y la ciencia. Si una cuestión resulta ser contraria a la razón, la fe y la creencia en ella son imposibles y no hay otro resultado que el titubeo y la vacilación (Abdul-Bahá, *La promulgación de la paz universal*, Buenos Aires, EBILA, 1991, p. 181 —conferencia impartida el año 1912—).

Cuando la religión se libere de sus supersticiones, tradiciones y dogmas incomprensibles y manifieste su conformidad con la ciencia, entonces habrá en el mundo una gran fuerza unificadora y purificadora, la cual terminará con todas las guerras, discordias, desavenencias y contiendas y entonces la humanidad se unirá en el poder del Amor de Dios (Abdul-Bahá, *La sabiduría de 'Abdu'l-Bahá*, Buenos Aires, EBILA, 7ª ed. 1986, p. 151 —conferencia impartida en París en 1911—) (véase W. S. Hatcher/ J. D. Martin, *La Fe Baha'í*, Terrassa, Editorial Baha'í de España, 1995, (San Francisco, 1985) pp. 119-121).

Texto 16

(Individualismo y colectividad para Daisaku Ikeda)

Cierto es que aún hoy es indispensable el poder de la colectividad organizada; pero su culto es un peligro,

no sólo hoy sino también mañana; más que nunca en el pasado, el hombre tiene en nuestros días conciencia del peligro que la colectividad puede representar para el individuo. En semejantes circunstancias, algunos se orientan hacia un individualismo excesivo. Sin embargo, la necesidad de una filosofía o de una religión que haga posible la afirmación interior del individuo —sin dejar de reconocer la necesidad de la comunidad— se hace sentir imperiosamente. En lo que se refiere a la relación del individuo y la comunidad, la crisis de la civilización contemporánea consiste en que la fuerza constituida por la colectividad, hasta ahora dominante, decrece en relación inversa del crecimiento del respeto al individuo. Esto engendra cierta inestabilidad que no es sin embargo un fenómeno fundamentalmente peligroso, sino que hasta cierto punto es aun deseable. Pero es preciso establecer un equilibrio espiritual que permita a los hombres dirigir sanamente su universo para que conserve el equilibrio entre el individuo y la colectividad, sin predominio de uno o de la otra. Propagar una religión superior en su espíritu original y mostrar el carácter divino del individuo sin ninguna de las desviaciones religiosas comprobadas en el pasado puede desempeñar en esto una parte esencial (René Huyghe/ Daisaku Ikeda, *La noche anuncia la aurora, diálogo entre oriente y occidente*, Buenos Aires, Emecé editores, 1985 (París, 1980), p. 346).

Texto 17

(Religión y ciencia según Daisaku Ikeda)

El propósito de este libro es mostrar la relación existente entre las respuestas budistas al misterio de la

vida y las soluciones empíricas que la ciencia moderna ha ofrecido ante ese mismo interrogante o ante otros similares. No trataremos de presentar pruebas científicas sobre la verdad del budismo, que trasciende la ciencia, sino sólo de indicar modos en que la verdad budista puede ser ilustrada en términos científicos modernos... Hoy en día los científicos de todo el mundo están arrojando más luz sobre los fenómenos que causan la vida. Constantemente se están descubriendo claves importantes en cuanto a las diversas cualidades especiales de la vida. Como tendencia general, podemos decir que los descubrimientos de la ciencia moderna ofrecen una confirmación de las enseñanzas que nos han llegado de los pensadores budistas del pasado. De hecho, en la última parte del siglo XX, la teoría científica parece acercarse más que nunca al budismo (Daisaku Ikeda, *La vida, un enigma*, Buenos Aires, Emecé editores, 1984 (Nueva York, 1982), p. 8-9).

Texto 18

(El gran cambio según el fundador de la Iglesia de la Unificación)

Hemos alcanzado un punto en la historia donde el mundo está a punto de experimentar grandes cambios. En términos religiosos, podemos decir que hemos alcanzado los Últimos Días. Sin embargo, no me estoy refiriendo a días de oscuridad y destrucción. Desde el punto de vista de Dios, el Creador, quiere decir el final del mundo falso; el mundo caído y egoísta. Este mundo de maldad cambiará de arriba a bajo por el establecimiento de un mundo de bondad, el mundo original de

la creación de Dios. Por consiguiente, los Últimos Días son realmente el deseo y la esperanza para todos nosotros. ¿Cómo pues, podemos realizar esta transición histórica de una civilización materialista a una orientada hacia la espiritualidad? Ello se realizará a través de la verdad. Ahora mismo el sol está ascendiendo en el cielo trayendo una brillante luz de verdad a la humanidad, suficientemente luminosa para completar la transformación del mundo viejo. Nos referimos a esta luz como el Principio de Unificación, el gran principio del verdadero amor. De joven, fui llamado por Dios para investigar los grandes principios del universo. A medida que investigué por medio de la oración y el estudio, llegué a descubrir la gran verdad que la humanidad ha estado buscando a través de la historia, y el gran Principio a través del cual toda la humanidad puede volver al amor verdadero y consumir el verdadero mundo de paz. Un médico necesita diagnosticar la causa precisa de una enfermedad para poder curar al paciente. Asimismo, el Principio claramente indica la razón por la cual la sociedad humana desembocó en la miseria. Revela el curso de la caída humana, que condujo a un mundo sin principios con el que luchamos cada día. Una vez que la causa ha sido diagnosticada, la receta que salva la vida puede aplicarse. En los últimos cuarenta años, he viajado ansiosamente por el globo con esta receta y yo mismo me he dedicado a compartirla con el mundo. Si en verdad vivimos por toda la eternidad, entonces claramente nuestras prioridades en la vida tienen que ser reorganizadas. Deseo compartir en esta augusta reunión algunos de estos grandes principios. Pero, realmente al hacer esto, sólo arañamos la

superficie. No es posible para nadie comprender con profundidad las implicaciones en tan corto periodo de tiempo. Se necesita estudiar el Principio de Unificación sinceramente, con suficiente tiempo y oración. El primer gran principio enseña que Dios es un Dios vivo, y que El es el Padre de la Humanidad. Dicho de otro modo, la relación entre Dios y la humanidad es la de Padre e hijos. Esta fue la primera verdad que Dios me reveló. Segundo, la personalidad original de Dios es verdadero amor, y El creó la humanidad y todas las cosas para realizar Su amor verdadero. Por tanto, la raza humana es el objeto del amor de Dios. Dios quiere verter sin límites e incondicionalmente verdadero amor en los corazones de Sus hijos. Tercero, como su entidad sustancial en la tierra, Dios el Padre invisible estableció a los Verdaderos Padres para la salvación del mundo. Toda la gente puede ser eternamente restaurada al recuperar el verdadero amor, la verdadera vida y el verdadero linaje. Esto se consigue alcanzando la perfecta unidad con los ideales de los Verdaderos Padres. Milagrosamente, estamos viviendo ahora en la anhelada era de los Verdaderos Padres. No ha existido y nunca existirá de nuevo un tiempo de esta magnitud de bendición en la historia de la humanidad. Por tanto, somos la generación que ha nacido con la mayor fortuna... La tecnología moderna ha puesto al mundo en comunicación como una aldea global y la humanidad es la familia global en esta aldea. Nunca tendríamos que haber sido divididos por barreras políticas o por diferentes razas o religiones. Sólo el mundo ideal del verdadero amor entre Dios y el hombre estaba destinado a existir (Sun Myung Moon. Discurso inaugural de la

Tercera Conferencia para la Paz Mundial. Seúl, 23 de Agosto de 1995; accesible en la dirección de internet <http://www.ettl.co.at/uc/spanish/misc/pazmun.html>).

Texto 19

(Uno de los pensadores más influyentes de la nueva era, Ken Wilber, expone sus ideas respecto a la ciencia y la religión)

Uno de los problemas más apremiantes del mundo moderno es el de la relación que existe entre la ciencia (uno de los métodos más profundos jamás concebidos y diseñados por el ser humano para desvelar la *verdad*) y la religión (que sigue siendo la fuerza individualmente más poderosa para generar *sentido*). Verdad y sentido, ciencia y religión, pero todavía no hemos llegado siquiera a imaginar la forma de plantear una reconciliación que resulte aceptable para *ambas* partes. Sin embargo, esta reconciliación no constituye una mera curiosidad académica pasajera, ya que estas dos grandes fuerzas —la verdad y el sentido, la ciencia moderna y la religión premoderna—, se hallan actualmente enzarzadas en una batalla por el dominio del mundo. Y alguna, más pronto o más tarde, tendrá que ceder. La ciencia y la tecnología configuran un marco transnacional y global de sistemas industriales, económicos, sanitarios, científicos e informativos que, si bien resultan sumamente provechosos, están desprovistos, en sí mismos, de todo significado y de todo valor... Así pues, por más funcionalmente eficaz que pueda llegar a ser, la extraordinaria infraestructura científica global y transnacional constituye, en sí misma, un esqueleto absurdo

carente de todo significado. Y es precisamente ese vacío el que propicia el surgimiento de la religión. La ciencia nos ha proporcionado una extraordinaria visión del mundo, un marco global –carente, en sí mismo, de todo sentido– dentro del cual las facetas subglobales de las religiones premodernas proporcionan valores y significados para miles de millones de personas de todo el planeta. Lo lamentable es que las mismas religiones premodernas suelen negar la validez de la estructura científica en la que viven... Este libro aspira a una formulación de la ciencia y la religión que permita una reconciliación e integración *en términos que resulten aceptables para ambas partes* (Ken Wilber, *Ciencia y religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*, Barcelona, Kairós, 1998 (edición americana, 1998) p. 15-17).

Texto 20

(Justificación del pago a los maestros espirituales según James Redfield)

Es un lugar común en la literatura mística clásica la afirmación de que existe una ley universal del dar y el recibir... En el pasado ha sido un problema el hecho de que las iglesias tradicionales, influidas por el viejo paradigma que eliminó el misterio y los milagros del universo, hablaran del diezmo o de donativos sólo durante su colecta de fondos anual. Ello hacía que las personas pensarán que el diezmo era un modo de ayudar a las iglesias. Sin embargo, el intercambio abierto de experiencias espirituales durante las décadas recientes ha ampliado con rapidez la comprensión del proceso del

diezmo. Parece crecer la creencia que el acto de dar pone en juego un proceso metafísico congruente con el conocimiento que ahora tenemos de que el universo es sensible... Desde este punto de vista, los diezmos son de dos clases. Una de ellas es el diezmo por intuición, una respuesta a una necesidad de dar dinero a un particular o a una organización porque hemos sentido en nuestro interior algo que nos decía que así lo hiciéramos... La otra clase de diezmo, y la que es especialmente significativa para la transformación de la sociedad humana, es el diezmo que se da a nuestras fuentes de información espiritual... Debido a que las iglesias y las organizaciones espirituales pueden proporcionarnos la información necesitada justo en el momento oportuno, seguirán siendo sin duda las beneficiarias de los diezmos, pero también lo serán los individuos particulares. Como hemos visto, los mensajes procedentes de los demás son los que casi siempre nos hacen avanzar en nuestro viaje. El diezmo es una forma de responder a ellos. Imaginemos por un momento que todo aquel que está viviendo su crecimiento sincrónico comienza a hacer a los demás beneficiarios de su diezmo de la manera descrita. Comenzaría entonces un tipo de corriente económica completamente nueva. Le daríamos dinero espontáneamente a las personas que nos aportan mensajes y, cuando comunicáramos nuestra verdad a los demás, el dinero nos llegaría de forma exactamente similar. (Como nota personal diré que he recibido muchos diezmos, y que mi actitud es la de pasar a otro el dinero como diezmo mío. Y me gustaría pedirles a todos aquellos que deseen darme su diezmo en el futuro, que por favor hagan llegar ese dinero a una organiza-

ción local de caridad) (James Redfield, *La nueva visión espiritual*, Barcelona, Plaza y Janés, 1999 (Nueva York, 1997) p. 171-173).

Texto 21

(El gran cambio de Acuario según Marilyn Ferguson)

La Conspiración de Acuario trata también de aplacar otro tipo de hambre: de sentido, de conexión, de plenitud. Y cada uno de nosotros es «todo el proyecto», el núcleo de una masa crítica, un gerente de la transformación del mundo. En este siglo nos hemos asomado al corazón del átomo. Hemos llegado a transformarlo –y con él la historia entera para siempre–. Pero también nos hemos asomado al corazón del corazón. Conocemos las condiciones necesarias para que las mentes cambien. Ahora que comprendemos la profunda patología de nuestro pasado, podemos crear pautas nuevas, nuevos paradigmas... Nos hemos adueñado de una fuerza más poderosa que la del átomo, digna guardiana de todos nuestros restantes poderes. La libertad individual la encontramos eligiendo no ya un destino, sino una dirección. No elegimos el viaje transformativo porque sepamos a dónde nos va a conducir, sino por ser el único viaje que tiene sentido. Es el retorno a casa, tanto tiempo esperado... En un estado ensanchado de conciencia se puede a veces volver a experimentar con toda viveza un trauma pasado, y, de forma retrospectiva e imaginativa, reaccionar frente a él de otra manera. Tocar la fuente misma de miedos antiguos es una forma de expulsarlos. Lo que nos persi-

que no son tanto los sucesos, cuanto nuestros temores con respecto a ellos, la imagen paralizante de nosotros mismos que llevamos dentro de nosotros. Volviendo a poner ante nuestros ojos ese poderoso pasado, y sus mensajes reiterativos de derrota, podemos transformar el presente y el futuro. Podemos situarnos de nuevo en el cruce de caminos. Podemos volver a elegir. En este sentido, podemos también reaccionar de forma diferente frente a las tragedias de la historia moderna. Nuestro pasado no es nuestro potencial. En cualquier momento, siguiendo a los maestros y sanadores que a lo largo de la historia se han empeñado en remitirnos al propio ser interior, podemos liberar el futuro. Un a uno, podemos volver a elegir, podemos despertar: abandonar la cárcel de los condicionamientos, amar, emprender el camino de vuelta a casa. Conspirar con y en favor de los demás. El despertar aporta sus propios cometidos, específicos de cada uno de nosotros, elegidos por cada uno de nosotros. Pienses lo que pienses sobre ti mismo, y por mucho tiempo que lo hayas creído así, tú no eres sólo tú. Eres una semilla, una promesa silenciosa. Eres la conspiración (Marilyn Ferguson, *La conspiración de acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, Barcelona, 1985 (Nueva York, 1980), p. 482-484).

Texto 22

(Un programa de investigación: Joan Prat explica presenta su libro)

El presente libro es, fundamentalmente, un intento de contestar a dos cuestiones básicas que comencé a

formularme desde los mismos inicios de mi interés por el tema. Estas preguntas, que han focalizado siete años de mi vida profesional, podrían sintetizarse diciendo: 1) ¿Por qué la sociedad en que vivimos –supuestamente democrática, liberal y tolerante– etiqueta de sectarios a determinados grupos religiosos y con este estigma los deja fuera de sus fronteras sociales, culturales y simbólicas?; y 2) ¿Por qué determinados individuos, pese a conocer las consecuencias del estigma y los riesgos sociales, culturales y simbólicos que entraña el desafío, deciden hacerse miembros de instituciones caracterizadas convencionalmente como sectas?... El primer capítulo, «La imagen social de las sectas: un retrato robot», aborda un tema absolutamente central del objeto de nuestro estudio: el estereotipo negativo de los grupos religiosos minoritarios. Con independencia de lo que las instituciones sectarias sean o dejen de ser, objetivamente hablando, todos nosotros hemos interiorizado un retrato robot, una imagen social, claramente desfavorable. Y esta imagen, divulgada de forma arrolladora por los medios de comunicación social, domina el ambiente. Mediante una serie de interrogantes, deliberadamente provocativos, intento cuestionar la validez del estereotipo y apunto la hipótesis de la legitimidad social como una primera baza analítica para reflexionar sobre el tema. Un ejemplo me ahorrará una explicación laboriosa de lo que voy a entender por legitimidad/ilegitimidad social a lo largo de estas páginas. Pienso, y más tarde matizaré esta opinión, que la vida de un monje benedictino de Silos y la vida de un monje de Hare Krishna de Brihuega son objetiva y estructuralmente similares por no decir idénticas; lo que

cambia de forma radical es la mirada cultural con la que enjuiciamos a uno y otro. El primero, –el benedictino– está legitimado, mientras que el segundo –el devoto de Krishna– carece de esta legitimidad social. Y es la existencia o no de esta cobertura social –o esta es por lo menos mi hipótesis– lo que determinará unas actitudes diferentes hacia uno y otro... Pienso que la imagen social negativa con la que se etiqueta a las sectas y a los sectarios no ha surgido por generación espontánea, sino que obedece a una dinámica conflictiva específica en la que unos grupos e instituciones antagónicos se enfrentan para defender lo que consideran sus parcelas de poder... En el capítulo VII, y último, introduzco dos nuevos temas con los que finalizo la reflexión. El primero trata de situar el proceso de iniciación sectaria en el contexto más general de las iniciaciones, tal como se dan en las sociedades urbano-industriales. Pero a diferencia de éstas –piénsese, por ejemplo, en el servicio militar o en una vocación religiosa convencional–, la iniciación sectaria no está prevista socialmente, lo que provoca un sentimiento de rechazo generalizado que, a su vez, nos conduce a las dicotomías de la legitimidad/ilegitimidad, consenso/conflicto social ya tratados en la primera parte del libro. El segundo objetivo del capítulo consiste en recuperar algunos conceptos bien conocidos como los de marginación, rechazo social y estigma, y otros nuevos como los de *liminalidad* y *communitas*, para enfocar ahora –desde la perspectiva de la antropología simbólica y más concretamente desde la concepción de Victor Turner– la condición marginal y liminal que supone la etiqueta o el estigma del sectario (Joan Prat, *El estigma del extraño. Un en-*

sayo antropológico sobre sectas religiosas, Barcelona, Ariel, 1997, p. 7-10).

Texto 23

(La percepción del gobierno de los Estados Unidos del desarrollo de la libertad religiosa en España (y en particular el trato dado a las nuevas religiones) en el informe anual de 1999 del Departamento de Estado de los EE.UU. relativo a la libertad religiosa en el mundo)

A comienzos de abril de 1999, la «Helsinki Human Rights Federation» presentó un informe a la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa que incluye una crítica a España por no hacer efectivo su compromiso con el documento de Budapest de 1994 sobre libertad de religión y conciencia. El informe critica a España por su discriminación respecto de las «nuevas religiones» que suelen ser consideradas por las autoridades como peligrosas y destructivas mientras que las religiones con arraigo antiguo y establecido siguen gozando de privilegios económicos y de otro tipo por parte del estado... El embajador estadounidense ha planteado al gobierno español asuntos relativos a la libertad religiosa en el marco general de la promoción de los derechos humanos (Extracto del U.S. Department of State Annual Report on International Religious Freedom for 1999: Spain. Released by the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labor. Washington, DC, September 9, 1999; consultable en la dirección de internet: http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/1999/irf_spain99.html).

Texto 24

(Las autoridades estadounidenses frente a la actuación estimada discriminatoria respecto de miembros de la Iglesia de la Cienciología por parte de la autoridades alemanas)

Representantes del gobierno de los Estados Unidos han planteado a las autoridades estatales y federales alemanas los puntos de vista estadounidenses relativos a la violación de derechos individuales producidos por el establecimiento de filtros discriminatorios respecto de miembros de sectas. Los responsables estadounidenses aclararon que el uso de este tipo de filtros para impedir a los individuos desarrollar su labor profesional, si están basados exclusivamente en cuestiones de creencias, son atentatorios a los derechos individuales a la par que prácticas empresariales locales discriminatorias. Los representantes estadounidenses incidieron en estas cuestiones ante la conferencia de la Organización de Seguridad y Cooperación que tuvo lugar en Varsovia en 1998 y en numerosos encuentros entre el personal de la embajada estadounidense y los responsables federales y estatales alemanes... En un esfuerzo por promover el diálogo entre las autoridades alemanas y los representantes de la Iglesia de la Cienciología, la embajada estadounidense concertó citas en marzo de 1999 en Bonn y Hamburgo entre un abogado de los científicos y dos miembros del Bundestag, un miembro del parlamento de Hamburgo y el presidente del grupo de trabajo sobre cienciología del ministerio del interior de Hamburgo. El personal de la embajada estadounidense a nivel de ministro-consejero apoyó el encuentro del abogado de los científicos con el ministro alemán de

asuntos exteriores y otros ministros... A pesar de todo, tanto el ministro de asuntos exteriores como otros ministros federales alemanes decidieron no recibir al abogado (Extracto del U.S. Department of State Annual Report on International Religious Freedom for 1999: Germany. Released by the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labor. Washington, DC, September 9, 1999; consultable en la dirección de internet: http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/1999/irf_germany99.html).

IV
BIBLIOGRAFÍA
Y
DIRECCIONES DE INTERNET

Para una visión de carácter general de las religiones en las sociedades industrial y postindustrial y la perduración de las religiones en el mundo actual: F. Díez de Velasco, *Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, Dioses*, 2ª ed. Madrid, 1998, p. 493ss. (con bibliografía). Obras más específicas recomendables (en una selección en español) son R. Díaz-Salazar (y otros, eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, 1994 (con más bibliografía); E. Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, 1994 (1992); los ya clásicos de T. Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, 1973 o de B. Wilson, *La religión en la sociedad secular*, Barcelona, 1969 (Hardmonsworth, 1966), también A. Fierro, *La religión en fragmentos. Aportación al análisis de una sociedad postreligiosa*, Madrid, 1984 o J.M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de religión*, Estella, 1994. La bibliografía en inglés es enorme; destacamos los ya clásicos de B. R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, 1976; R. N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York, 1970 (nueva ed. 1991); C. Y. Glock/ R. N. Bellah (eds.) *The New Religious Consciousness*, Berkeley, 1976; más recientes P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, 1985; R. Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Londres, 1984; P. Berry y A. Wernick (eds.), *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*, Londres, 1992; J. Beckford y T. Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion*, Londres, 1989; J. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, 1989; P. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, 1985 o P. Berger, *Religion and Globalization*, Londres, 1994.

Sobre las nuevas religiones hay muy diversos estudios (que en algunos casos rozan los límites de la histeria religiocéntrica) en los que la selección se impone (solamente los publicados en España superan el centenar de títulos). El trabajo más clarificador por la perspectiva científica de su autor es el de J. Prat, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, Barcelona, 1997; también por situarlas dentro del fenómeno general de la conversión L.R. Rambo, *Psicosociología de la conversión religiosa*, Barcelona, 1996 (Yale, 1993). Las tratan con una actitud generalmente militante católica pero con una notable documentación M. Guerra, *Los nuevos movimientos religiosos. Las sectas*, Pamplona, 1993 y más reciente *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Madrid, 1998; J. Bosch, *Para conocer las sectas. Panorámica de la nueva religiosidad marginal*, Estella, 1993 (incluye también una interesante recopilación documental; también del mismo autor *Igle-*

sias, sectas y nuevos cultos, Barcelona, 1981); J. García (ed.), *Sectas y nuevos movimientos religiosos*, Madrid, 1993 (segundo volumen de la serie Pluralismo religioso); *Las sectas en España*, monográfico de Cuadernos de Realidades Sociales, Madrid, 1990 o la introducción de J.-F. Mayer, *Las sectas*, Bilbao, 1991 (Paris, 1987; también sus *Sectes nouvelles. Un regard neuf*, Paris, 1985 o más polémico *Confessions d'un chasseur de sectes*, Paris, 1990). Muy críticos, poco académicos y sensacionalistas pero con numerosa información resultan los trabajos del periodista P. Rodríguez (por ejemplo *Las sectas hoy y aquí*, Barcelona, 4ª ed, 1993; *El poder de las sectas*, Barcelona, 1989; *Esclavos de un mesías. Sectas y lavado de cerebro*, Barcelona, 1984; *La conspiración Moon*, Barcelona, 1987). La actitud alarmista que preside algunos de estos trabajos tiene un ejemplo notable en P. Salarrullana, *Las sectas*, Madrid, 1990; *Las sectas satánicas. La cara oculta de los esclavos de Lucifer*, Madrid, 1991 (compárese la perspectiva en este último tema con el riguroso y desmitificador trabajo de investigación que ha desarrollado J. La Fontaine, *Speak of the Devil. Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*, Cambridge, 1998). Interesante por resultar representativo de una actitud combativa (que puede rozar la ilegalidad) S. Hassan, *Técnicas de control mental de las sectas y cómo combatirlos*, Barcelona, 1990 (Rochester, 1988); la página en internet de este controvertido personaje se encuentra en <http://www.singer.org>; véase también A. D. Shupe/ D. G. Bomley, *The New Vigilantes: Deprogrammers, Anti-Cultists and the New Religions*, Beverly Hills, 1980.

Las síntesis de J. A. Beckford, T. H. Robbins, D. Anthony, E. Barker y R. S. Ellwood en M. Eliade (dir.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, p. 390ss. son esclarecedores (aunque la diferencia que se plantea entre new religions, cults, new religious movements no es la que defendemos en este trabajo), también los ya clásicos trabajos de E. Barker (ed.), *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, Nueva York, 1982; J.A. Beckford, *Cult Controversies. The Societal Responses to New Religious Movements*, Londres, 1985; J.A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Londres-Paris, 1986; B. Wilson (ed.), *The Social Impact of New Religious Movements*, Nueva York, 1981; *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, 1990 (en español contamos con su más antiguo *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, 1970) o el pionero de J. Needleman, *The New Religions*, Nueva York, 1970. Más recientes D. G. Bromley/ P. H. Hammond, *The Future of New Religious Movements*, Macon, 1987; T. Rob-

bins, *Cults, Converts and Charisma: the Sociology of New Religious Movements*, Londres, 1988; I. Hexham/ K. Poewe, *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*, Boulder, 1997 (Irving Hexham mantiene una página web muy documentada sobre nuevas religiones: <http://www.acs.ucalgary.ca/~nurelweb>); M. Galanter, *Cults, Faith, Healing and Coercion*, Nueva York, 2ª ed., 1999; un trabajo que incluye multitud de datos, en CD-rom en la segunda edición es B. Beit-Hallahmi, *Illustrated Encyclopedia of Active New Religions*, Nueva York, 2ª ed., 1997; en Italia destaca la labor de M. Introvigne, tanto en publicaciones (*Le nuovi religioni*, Milán, 1989) como a la cabeza del Cesnur (Centro di studi sulle nuove religioni, página web: <http://www.cesnur.org>). Sobre la financiación: J. T. Richarson, *Money and Power in New Religious Movements*, Nueva York, 1988.

Una página web de carácter universitario muy útil (titulada New and Alternative Religions Page) preparada por Malory Nye (en inglés) se encuentra en la dirección: <http://www.stir.ac.uk/Departments/Arts/ReligiousStudies/newreligions.html>; también es interesante <http://www.religioustolerance.org/cultmenu.htm>. En español la página web con información más recomendable es la que mantiene Arturo de la Torre (<http://www.interbook.net/personal/aetorre/hnmsr/intro.html>).

Sobre el problema religión-ciencia, destacan los interesantes trabajos de F. Capra, *El tao de la física*, Madrid, 1984 (Nueva York, 1975), K. Wilber, *Ciencia y Religión*, Barcelona, 1998 (1998) o R. Sheldrake, *El renacimiento de la naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios*, Barcelona, 1994 (Nueva York, 1991), en una línea cercana a la new age. Las ideas religiosas de A. Comte las desarrolla de modo monográfico en su *Catecismo positivista*, Madrid, 1982 (París, 1852).

El mejor medio de conocer los últimos datos sobre nuevas religiones resulta la lectura de la documentación que vierten en Internet; además los grupos principales realizan ediciones convencionales en español de sus escritos y suelen tener editoriales propias, por ejemplo la editorial baha'i de España (publican libros devocionales pero también trabajos más científicos, por ejemplo W.S. Hatcher/J. Douglas Martin, *La fe baha'i. La nueva religión mundial*, Barcelona, 1995, San Francisco, 1985 o su serie Religiones comparadas); la dirección en internet (con versión en español) de los bahais es: <http://www.bahai.org>. Por su parte Bridge publications, New Era Publications o Freedom publishing publican obras de la Iglesia de la Cienciología en español (por ejemplo L. R. Hubbard, *Dianética*,

Los Angeles, varias eds. o la obra colectiva *¿Qué es la cienciología?*, Copenague, 1993), la dirección en internet de esta iglesia, que incluye traducción al español es: <http://www.scientology.org>. Para los Niños de Dios-Familia del Amor-La Familia, la dirección de internet (solamente en inglés) es: <http://www.thefamily.org>, donde exponen su postura respecto de los procesos legales contra ellos planteados (véase sobre el grupo y su modelo familiar el trabajo de J. Lewis/J. G. Melton (eds.), *Sex, Slander and Salvation: Investigating the Family/Children of God*, Stanford, 1994). Sobre la gnosis de Princeton el trabajo fundamental es R. Ruyer, *La gnosis de Princeton. Los sabios a la búsqueda de una religión*, Madrid, 1985 (París, 1975). Sobre Osho-Rajneesh: J. Thompson/ P. Heelas, *The Way of the Heart: the Rajneesh Movement*, Wellingtonborough, 1986, la página web del movimiento es <http://www.servicenet.com.ar/satyam/osho> (en español) y <http://www.sannyas.net> (en inglés). Sobre la Iglesia de la Unificación: L. Horowitz (ed), *Science, Sin and Scholarship. The politics of Reverend Moon and the Unification Church*, Cambridge (Mass.), 1978; E. Barker, *The Making of a Moonie, Choice or Brainwashing*, Oxford, 1984, la página de internet en español es <http://www.etl.co.at/uc/spanish/index.htm>. Sobre el grupo de S. Asahara, por ejemplo M. R. Mullins, «Aum Shinrikyo as an Apocalyptic Movement» T. Robbins/ S. J. Palmer, *Millennium, Messiahs and Mayhem*, Nueva York/ Londres, 1997, p. 313ss. Sobre el grupo Heaven's Gate un «mirror» (de los varios existentes) de su página de internet (en inglés) con un estudio previo puede encontrarse en <http://www.psychwww.com/psyrelig/hg/index.htm>. La página en internet (con texto en español) de los seguidores de la Meditación Transcendental es: <http://www.maharishiveda.com/index.htm>. Sobre la síntesis new age es interesantes el ya clásico de M. Ferguson, *La conspiración de Acuario*, Barcelona, 1985 (1980, hay nuevas ediciones); también J.C. Gil/J.A. Nistal, «New Age». *Una religiosidad desconcertante*, Barcelona, 1994. J. R. Lewis/ J. Gordon Melton, *Perspectives on the New Age*, Albany, 1992. Sobre la sociedad teosófica resulta divertido y demoleedor el trabajo de P. Washington, *El mandril de Madame Blavatsky*, Barcelona, 1995 (Londres, 1993). Los libros de H.P. Blavatsky son claves: *La doctrina secreta*, Madrid, varias eds. (or. 1893) o *Isis sin velo*, Madrid, varias eds. (or. 1877); una síntesis ambiciosa en la línea de *La doctrina secreta* (una cosmogonía y antropogonía de carácter pseudoepigráfico) aparece en *El libro de Urantia*, Chicago, 2ª ed. 1996 (la versión en internet se encuentra en: <http://www.ub-fellowship.org/ellibro/index.html>).