

## LA ESPIRITUALIDAD NEW AGE Y EL SUFISMO

MANUEL RUIZ FIGUEROA

*El Colegio de México*

Uno de los fenómenos más sobresalientes de las cuatro últimas décadas es, sin duda alguna, la aparición de una nueva forma, o más bien, de nuevas formas de expresar el sentimiento religioso, que por su amplitud y alcances, entre otras cosas, han suscitado un enorme interés entre los sociólogos de la religión. Este fenómeno es particularmente notable en Estados Unidos, Japón y países europeos.<sup>1</sup> A partir de la proliferación de libros sobre temas religiosos y relacionados con esta nueva mentalidad,<sup>2</sup> se puede comprobar hasta qué punto se ha expandido este nuevo tipo de religiosidad. Igualmente, los sitios de Internet donde se anuncian y se dan a conocer las actividades y beneficios de estos nuevos tipos de espiritualidad son cada vez más numerosos.<sup>3</sup> Por otra parte, el impacto y la diversidad

---

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 1º de junio de 2001 y aceptado para su publicación el 14 de junio de 2001.

<sup>1</sup> Gracias a la globalización de la información, esta nueva forma de religiosidad se va extendiendo paulatinamente a muchos países menos industrializados. En México, por ejemplo, hay un estudio sobre la ciudad de Guadalajara: *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*, Cristina Gutiérrez Z., El Colegio de Jalisco, 1996.

<sup>2</sup> Hacia 1982 los americanos habían gastado \$700 millones de dólares en este tipo de libros. Esta cifra se duplicó en la década siguiente. Mientras que en los años sesenta y setenta sólo dos libros de este género lograron vender más de un millón de copias, a partir de entonces son más de diez los que han sido *best sellers*. Datos tomados de R. Wuthnow, *After Heaven, Spirituality in America since the 1950s*, pp. 218-219, nota 45. Recientemente, el libro *The Celestine Prophecy* ha estado en el primer lugar de libros vendidos de la lista del *The New York Times* por 116 semanas. Ha vendido 5.8 millones de copias en 32 países. Bantam Books, ha aumentado 10 veces sus ventas de libros *New Age* en una década, y las librerías *New Age* se han duplicado en los últimos cinco años. En Estados Unidos hay también estaciones de radio *New Age*.

<sup>3</sup> Según un instituto de investigación americano, para el año 2010, Internet será la única fuente de información sobre religión para un 10 a 20% de la población mun-

de las reacciones de los estudiosos del fenómeno religioso es ampliamente visible en los innumerables libros y artículos que lo discuten.<sup>4</sup>

Al igual que los llamados “fundamentalismos” o “integristas”, que han sido ampliamente analizados, escudriñados y tratados de explicar en sus causas, orígenes y objetivos, esta nueva religiosidad, que parece orientarse en un sentido diametralmente opuesto al de los fundamentalismos, es ahora el centro de atención de los estudiosos de la religión, que tratan de explicar sus orígenes, su función social, su impacto en diversos grupos de la sociedad y su posible permanencia o corta duración.

Contrariamente a los “fundamentalismos”, enfocados al restablecimiento y revitalización de las verdades “fundamentales” de las religiones tradicionales y por lo tanto, profesados y apoyados por quienes sustentan una tendencia conservadora, las nuevas formas de espiritualidad no quieren ligarse ni depender de una tradición milenaria supuestamente incambiable y rígida, sino que incorporan conscientemente elementos novedosos sin importar su origen, al considerar que están más acordes a las situaciones de la vida contemporánea.

Estas nuevas formas de expresión religiosa o Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) —como suelen llamarlos los sociólogos de la religión, valiéndose de una designación neutra, pues tampoco desean calificarlos así como así de nuevas religiones—,<sup>5</sup> también conocidos como *Nuevas Formas de Espiritualidad*, como algunos grupos suelen autodesignarse,<sup>6</sup> son en definitiva acción y reacción, al mismo tiempo efecto y causa del continuo cambio de las sociedades, como lo son los “fundamentalismos”.

---

dial, Bryan Paterson, “God? Sure. Which one do you want?”, en *Sunday Herald Sun*, 06/24/2001, p. 85, Melbourne, Australia.

<sup>4</sup> Puede consultarse la obra de referencia *Contemporary American Religion*, editado por Wade Clark Roof, Farmington Hills, MI, Gale, 2000, 2 vols.

<sup>5</sup> Esto evita, desde luego, el espinoso problema de definir qué es religión. Como dice Alan Aldridge, “there is not, and never will be, an universally agreed definition of religion”, *Religion in the Contemporary World*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 23. Tal vez, por esto, Max Weber omitió dar una definición de religión.

<sup>6</sup> Para los enemigos y opositores de estos movimientos, se trata de nuevos *cultos* en sentido peyorativo, o *sectas*.

Ya se habrá preguntado el lector, qué tiene que ver el sufismo o misticismo islámico con estos nuevos movimientos religiosos, sobre todo teniendo en cuenta su antigüedad, que se remonta a los primeros tiempos del islam, finales del siglo VII y principios del VIII. Pero curiosamente, el sufismo comparte varias características con los nuevos movimientos religiosos.

Al investigar acerca del posible impacto que nuevos fenómenos pudieran tener sobre la religión islámica,<sup>7</sup> —como el de la globalización, sobre todo en lo que respecta al rápido y masivo acceso a la información— una colega llamó mi atención sobre una serie de artículos “on line” que son una denuncia y un ataque frontal contra la United Religions Initiative (URI) y más en concreto pero con igual dureza contra los nuevos movimientos religiosos de *New Age*, que han sido invitados y aceptados a formar parte de la URI, junto con las tradiciones autóctonas (Indigenous Traditions), el llamado neopaganismo, la *wicca* y la brujería (Witchcraft), en el mismo plano o nivel que las grandes tradiciones religiosas de Asia y Europa.

Dado que el sufismo aparece en un papel activo y de compromiso con los objetivos de la URI, esta misma colega me preguntaba qué tenía que ver el sufismo con la llamada *New Age Spirituality*. Para contestar esta pregunta debemos investigar qué son los NMR y qué ofrecen a sus seguidores, al igual que saber qué es el sufismo, así como investigar cómo se presenta hoy día a los interesados en satisfacer sus necesidades espirituales.

¿Qué es esta nueva espiritualidad? Lo que comentaré al respecto se refiere en particular a Estados Unidos, tal vez el

<sup>7</sup> Por lo que he podido investigar hasta ahora, excluyendo la globalización económica, la globalización cultural o de la información no parece haber tenido hasta el momento algún impacto especial sobre la religión islámica. Esto se explica porque por una parte los medios masivos de comunicación, en particular, Internet, suelen estar bajo un rígido control de los gobiernos locales, y por otro lado, no se ha desarrollado un interés por buscar información a través de la computadora, sino que prevalece el uso del correo electrónico, para hacer amigos y “chatear”, más que para navegar por el mundo de la información y la ciencia. Tal es el caso, por ejemplo, de Kuwait. Véase “Global culture or culture clash: New information technologies in the Islamic world—A view from Kuwait”, de Deborah L. Wheeler, en *Communication Research*, Beverly Hills, agosto 1998: “Globalization does not mean homogenization”, p. 7.

país en el que ha florecido con más intensidad este fenómeno religioso. Antes que nada hay que tener presente que una de las características de la vida es el cambio, cuya rapidez y ámbito son visibles sobre todo en el modo de vida contemporáneo. Si hay algo permanente, es el cambio. Una transformación sigue a otra y esto desencadena una serie de mutaciones a todos los niveles, privado y público, social, económico, político y religioso. No hay nada que no se vea afectado por el cambio. Hay desde luego, cambios superficiales y cambios profundos. Nuestra época, más que otras del pasado, aparece como una época que va de una transición a otra, lo que se acentuó una década después de la Segunda Guerra Mundial.<sup>8</sup>

Tres parecen ser las principales tendencias de esta transición.<sup>9</sup> La primera es que, por primera vez en la historia documentada, el mundo empieza a tomar conciencia de ser una sola entidad, es decir, de su unidad global. Esta nueva conciencia implica darse cuenta de que muchos problemas son globales (no de una sola nación, raza, familia) sino que son los mismos para toda la humanidad dondequiera que haya seres humanos y que por tanto son responsabilidad de todos y cada uno de sus habitantes, así se trate de la santidad o lo sagrado de la vida, los derechos humanos, la igualdad entre mujeres y hombres, la educación, el concepto de sociedad civil, la ecología, etc. Esta concientización tiene impacto en los individuos y en los grupos sociales, incluidos los movimientos religiosos, como veremos.

La segunda, que estamos en un momento de desarrollo tecnológico sin precedentes en la historia humana, y cuyos límites se confunden con la ciencia ficción. Los cambios en este sentido, a partir de 1900, son simplemente sorprendentes.

La tercera es que estamos en medio de una reorientación espiritual y psicológica, a largo plazo, que genera incertidum-

<sup>8</sup> A partir de los años cincuenta muchas cosas parecen llegar a su fin: el fin de la era moderna, el fin de la era industrial, el fin de la dependencia cultural americana de Europa, como fuente más importante, el fin de la palabra impresa como principal forma de comunicación, el fin de la cuenca del Atlántico como hegemonía económica, política y militar, el fin del periodo colonial, el fin del Estado-nación como principal fuente de identidad, el fin de la supremacía masculina, y tal vez, el fin de la era cristiana. Véase W. M. Van Dusen Wishard, "A New Era of History", discurso pronunciado en the Reves Center for International Studies, Williamsburg, VA, 13 de noviembre de 2000.

<sup>9</sup> Van Dusen, *Ibid.*

bre e inestabilidad. Estas tendencias, aunque a veces corren paralelamente, por lo general se entremezclan e influyen unas sobre otras, lo que, sin duda, producirá cambios sorprendentes en el futuro, sobre todo en nuestra cosmovisión. Los inicios de esta nueva espiritualidad se advierten a fines de los años cincuenta y con toda claridad en los sesenta.

En esos años y en las siguientes décadas, se dieron una serie de acontecimientos en los ámbitos político, social, militar, familiar, laboral, educacional, económico, psicológico y religioso, uno de cuyos resultados iba a ser lo que hoy llamamos una nueva espiritualidad. Se trata, desde luego, de una época muy compleja, cuyo examen requiere mucha información, mucha objetividad y cautela para evitar exageraciones, generalizaciones y juicios incorrectos. Los estudios al respecto suelen coincidir en señalar los mismos hechos y también las consecuencias, aunque aquí las relaciones de causa y efecto no son siempre las mismas y las apreciaciones finales no siempre coinciden. Al tratar de resumir esta época, me ha parecido que lo más correcto es basarme especialmente en el análisis que de ella hace Robert Wuthnow en su libro *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*.<sup>10</sup> Wuthnow es un investigador que ha pasado su vida leyendo y escribiendo sobre religión en Estados Unidos. Además de su experiencia personal, el libro en cuestión se basa también en otras tres clases de fuentes primarias: encuestas, con frecuencia de varias horas, a personas minuciosamente seleccionadas que representen la diversidad que caracteriza a la sociedad norteamericana;<sup>11</sup> libros y artículos de investigación publicados por reconocidos especialistas en el tema, y otra información de tipo popular, además de que el autor ha tomado en cuenta numerosas encuestas de opinión a gran escala llevadas a cabo en varios momentos.

Todo parece empezar cuando viene el cambio, relativamente brusco y rápido, que a veces pareciera un desmoronamiento, de dos instituciones básicas en las que se apoyaba la religión tradicional, también llamada religión organizada.

<sup>10</sup> Robert Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley y Los Ángeles, Univ. of California Press, 1998.

<sup>11</sup> Se trata de personas de diferentes edades, sexo, educación, ocupación, religión, origen étnico, nivel social y económico.

Éstas son la familia y la comunidad religiosa o congregación. Hasta los años cincuenta, la mayoría de la población estadounidense habitaba en localidades relativamente pequeñas,<sup>12</sup> cuyo centro era la congregación, la parroquia o la sinagoga. La vida social giraba en torno a ese centro religioso de la cuna a la tumba. Era en la congregación donde se practicaba la religión y para muchos, en particular las personas solas, era como la familia adoptiva. La familia estándar era así: todos iban al servicio de culto cada domingo, los niños a la escuela dominical, se decía una oración antes de tomar los alimentos y se leía la Biblia en común.

La familia incluía a la familia extendida. La mayoría de las familias contaba con la cercanía y el apoyo de abuelos, tíos y primos. Familia y religión se apoyaban y fortalecían mutuamente. Pero a partir de los años sesenta, empezaron a llegar los grandes cambios que transformarían profundamente a la sociedad americana, poniendo en crisis sus valores tradicionales, mermando sus instituciones familiar y religiosa y dejando grandes vacíos que debían ser llenados por algo diferente.

Por un trabajo mejor remunerado, por una mejor educación superior o para enrolarse en el ejército, miembros de la familia o familias enteras debieron desplazarse de su lugar de origen a las zonas industriales de ciudades más grandes e instalarse en los populosos suburbios, o en un campus universitario, para después moverse a otro lugar, no siempre mejor, y continuar una vida de peregrino itinerante, con profundas consecuencias en la vida familiar, lo que trastocó la institución familiar y la religiosa. En el aspecto que nos interesa, la consecuencia principal será que la religión o la espiritualidad se volverá algo privado, sin la guía y fuera del ámbito de las religiones tradicionales.

El sentimiento y las creencias religiosas no se pierden fácilmente, pero la imposibilidad de ponerlas en práctica en la forma acostumbrada no sólo traen nostalgia por el pasado sino el

<sup>12</sup> Uno de los entrevistados de Wuthnow, vivía en un estado, que como el resto de Estados Unidos, tenía una densidad de población de 50 habitantes por milla cuadrada, hoy vive en uno de 1 300 habitantes por milla cuadrada. R. Wuthnow, *op. cit.*, p. 42. Todavía en 1950 la mitad de los estadounidenses vivía en poblaciones con menos de 10 000 habitantes, *Ibid.*, p. 44.

deseo de buscar nuevas formas de expresarlos. Por otra parte, nuevos acontecimientos tanto internacionales como nacionales y la forma como respondieron a ellos las instituciones políticas y religiosas, van a determinar el alejamiento de lo institucional, del *establishment*, y confirmar que la búsqueda debía ser individual.

La Segunda Guerra Mundial, la guerra fría, la de Corea y sobre todo la de Vietnam, a la que el pueblo americano se opuso tenazmente, revelaron la existencia del mal como algo objetivo y poderoso. Masacres, crueldades cometidas en nombre de la libertad y pérdida absurda de miles de vidas humanas, sacudieron la conciencia y las creencias del pueblo norteamericano.

Como para reforzar esta poderosa presencia del mal, los asesinatos políticos de prominentes líderes de gran aceptación popular, como la del presidente J. F. Kennedy, Robert Kennedy y Martin Luther King, a los que ni las instituciones gubernamentales ni las religiosas supieron afrontar satisfactoriamente en la opinión de una gran mayoría, reforzaron el desencanto de ellas y propiciaron un mayor alejamiento.

Entre los grandes cuestionamientos que se hicieron a la forma de vida tradicional americana, está el del racismo y discriminación de los afroamericanos y de la mujer. El movimiento de los derechos civiles, no promovido ni por el Estado ni por la religión, sacudió fuertemente la conciencia, especialmente de los jóvenes norteamericanos. El aumento de la violencia y del consumo de gran variedad de drogas destruían a la juventud. Algo andaba muy mal y algo había que hacer. En un etapa de confusión, inseguridad y ansiedad, de no tener a qué aferrarse y sin la guía de la familia ni de la comunidad religiosa, muchos optaron por el libertinaje y las drogas, como una fácil pero falsa solución. Para otros, fue el momento de tratar de recuperar algo de lo perdido, que dio lugar sobre todo a la búsqueda de lo sagrado y de lo positivo del ser humano, en este contexto social tan negativo y secular.

Para tratar de explicar cómo se fueron desarrollando varios elementos clave de la nueva forma de religiosidad, Wuthnow emplea los términos de espiritualidad de residencia (*dwell-ing*) y espiritualidad de búsqueda, para la religiosidad americana

anterior y posterior a los años sesenta respectivamente.<sup>13</sup> La diferencia básica entre una y otra es la manera como se entiende lo sagrado. En la primera, lo sagrado se aloja en un espacio determinado, en un lugar que por eso se le llama sagrado, y donde “habita”. Ahí cualquiera puede ir, como a su casa, y encontrar a Dios. Esta concepción distingue claramente entre lo sagrado y lo profano. En la segunda, lo sagrado ya no se busca en un lugar determinado sino en otros espacios. No tiene una sola dirección.<sup>14</sup> Se buscan experiencias y contactos con lo sagrado, aunque sólo sean volátiles y momentáneos, como para reforzar la fe de que sí existe. Esto crea inseguridad y obliga a repensar la religiosidad hasta encontrar algo que tenga sentido en la nueva realidad donde viven. Es una espiritualidad de negociación, entre diversas maneras como se vislumbra lo sagrado.

En tiempos de relativa estabilidad, prevalece la espiritualidad de residencia, mientras que en los de incertidumbre y cambio, la de la búsqueda. La fe no es más algo dado, sino que hay que esforzarse arduamente por conservarla. En la búsqueda, no hay las condiciones propicias para generar grandes concepciones metafísicas o teológicas, sino que se impone una actitud pragmática, hay que intentar todo lo que parece ser efectivo y garantiza resultados. La primera está muy ligada a las instituciones, es más jerárquica y se rige por normas más rígidas. La segunda es más independiente y sus lugares de culto y su liturgia son bastante informales. Hay también más actividad personal, de modo que la identidad y estatus se negocian y dependen de la propia elección y no de la que le asignan las instituciones o la comunidad, como en la primera.

Una vez que se perdió la familia y la comunidad religiosa tradicionales, cada uno empezó su búsqueda de lo sagrado, para compensar la seguridad perdida. Al perder la confianza en la religión organizada, y éste ha sido un proceso que se ha

<sup>13</sup> Define espiritualidad como “todas las creencias y actividades por las que el individuo intenta relacionar su vida a Dios o a una realidad trascendente” y nos recuerda que ésta no es sólo una creación del individuo sino que es moldeada por las grandes circunstancias sociales y por las creencias y valores presentes en una cultura más amplia. *Ibid.*, p. viii.

<sup>14</sup> Descubrirán que a Dios no sólo se le encuentra en los templos, sino también en las veredas de los viajeros y peregrinos.

ido acentuando y continúa hasta hoy,<sup>15</sup> si bien todavía hay una buena parte de los americanos que siguen afiliados a las religiones tradicionales, se abrió la puerta para buscar a Dios dondequiera que pudiera encontrarse. Esto llevó a crear la gran industria del producto religioso y a fomentar el consumismo en tópicos espirituales y anexos.<sup>16</sup>

Efectivamente, los americanos buscaron por todos lados, animados por la “industria religiosa” a experimentar toda la variedad de experiencias humanas, incluyendo las drogas.<sup>17</sup> La prosperidad económica de esos años y el aumento de inscritos en instituciones de educación superior, puso al alcance del gran público otras maneras de religiosidad, especialmente del Lejano Oriente, nativas americanas, afroamericanas, centro y sudamericanas.<sup>18</sup> Muchos pudieron desplazarse a lugares exóticos supuestamente más propicios para un encuentro con lo sagrado.

Un resultado positivo de lo anterior fue crear conciencia de la libertad de elegir entre los diversos productos que se ofrecen.<sup>19</sup> Otro resultado positivo, fue propiciar un clima de apertura, de respeto a la diversidad y aceptación de diferentes formas de vivir y de entender el mundo, contrariamente a los prejuicios, raciales y religiosos, de sus padres y abuelos. Aquí se inserta también el o los movimientos en pro de derechos iguales para la mujer. Un resultado negativo fue el aumento de ataques contra las religiones organizadas, por su intoleran-

<sup>15</sup> Por encuestas realizadas en momentos diferentes, la mayoría de los americanos no acepta la guía de la religión organizada, y piensa que se puede ser buen cristiano o judío sin asistir a los actos de culto o tener alguna otra relación con ella. Para fines de los ochenta, 76% era de esta opinión. Wuthnow, *ibid.*, p. 212, nota 80. Los cambios en la familia, movilidad frecuente, lejanía de la iglesia, contribuyeron también al decaimiento de las instituciones religiosas.

<sup>16</sup> Los sesenta fueron los años en los que se enseñó a los americanos a comprar como nunca antes. Televisión, radio y prensa animaban al consumo. La espiritualidad también se convirtió en un producto que se podía adquirir fácilmente y en cualquier parte, como las hamburguesas, Wuthnow, *ibid.*, p. 67.

<sup>17</sup> Los sesenta fueron una época de hedonismo y autoexploración, pero al mismo tiempo de enfrentar la realidad del mal. Wuthnow, *ibid.*, p. 69.

<sup>18</sup> En los círculos académicos y hasta teológicos, se urgía la necesidad de buscar fuera de la tradición bíblica, “insuficiente para afrontar las situaciones actuales”.

<sup>19</sup> The Civil Rights Movement, tuvo fuerte influencia en promover la libertad de conciencia y la objeción de conciencia contra el alistamiento para la guerra de Vietnam.

cia de otras religiones, creerse poseedoras de una verdad absoluta, y oponerse a la posibilidad de dudar y explorar cosas nuevas. Comenzó entonces a establecerse una diferencia entre religión y espiritualidad, entre una manifestación institucional y el valor de integrar visiones de muchas fuentes.

El problema que se planteará es cuál es el criterio de selección una vez que se rechaza la autoridad y normatividad de las religiones organizadas, para determinar dónde está la verdad. Éste fue, sin embargo, más un problema teórico que práctico. A fin de cuentas, nadie dudó que cada uno debe decidir qué es lo que más le conviene o satisface. La subjetividad individual se impuso como el último y válido criterio de elección. Más que una decisión intelectualmente analizada, fue una decisión pragmática, como es de esperar en el contexto de una espiritualidad de búsqueda, es decir, lo válido es lo que me haga sentir bien, lo que funcione para mí. No hace falta insistir en que esta subjetividad encaminada a la satisfacción personal abrió las puertas al hedonismo y al libertinaje.

En cambio, el final de los setenta y la década de los ochenta se caracterizarán por una afirmación de la moralidad y una disciplina más estricta, como reacción y para corregir los excesos de los sesenta. En los años ochenta también aparecen los fundamentalismos, que pugnan por la necesidad de principios absolutos.<sup>20</sup> Aunque hubo un pequeño repunte de las religiones organizadas, siguió decayendo la membresía, y prevaleció una actitud de tolerancia a la libertad individual y de rechazo a las campañas que querían imponer por la fuerza y la violencia sus valores, por ejemplo, las campañas contra el aborto.

Al final de los ochenta y principios de los noventa apareció y rápidamente se divulgó una nueva experiencia de lo sobrenatural, el contacto con ángeles, espíritus o eventos misteriosos. Se vendieron millones de copias de libros sobre ángeles. Decenas de libros sobre experiencias paranormales se publicaban y vendían con la misma rapidez. Varias encuestas demuestran que tres de cada cuatro o siete de cada diez americanos creen

<sup>20</sup> En los ochenta, por otra parte, hubo varios retrocesos económicos y se intensificó la propagación del Sida, elementos que favorecían una vida más controlada.

en los ángeles y 83% en milagros.<sup>21</sup> La búsqueda de estos encuentros con seres sobrehumanos o de experiencias paranormales podría explicarse debido a que en un mundo tan secularizado y donde es difícil encontrar a Dios, estas experiencias, aunque fluidas y efímeras, son la única irrupción de lo sagrado que no se percibe en ningún otro lado.

Este intenso deseo por lo sagrado, en el presente tan difícil de encontrar, ha dado lugar a una búsqueda donde prácticamente todo es válido. Prácticas, para muchos totalmente irracionales, como el *channeling*, o permitir que un ser espiritual tome control del cuerpo temporalmente, se popularizaron con rapidez. Actualmente, es una práctica extendida y hábilmente explotada por algunos "listos".<sup>22</sup> Más de 40% de los americanos cree en la posibilidad de visitas de extraterrestres. Ha proliferado la utilización de artefactos supuestamente sagrados: piedras, cristales, hierbas exóticas, velas de colores, perfumes, elixires, campanas, etc. Esta combinación ecléctica de creencias y prácticas son a las que se les conoce como *New Age*, es decir, vías alternativas de espiritualidad, como las creencias en la reencarnación, curación por la fe, astrología, numerología y similares, si bien no todos creen ni practican las mismas cosas. En todo caso, la corriente *New Age*, designación que aparece en los ochenta y cuyo origen nadie parece saber a ciencia cierta, tuvo éxito especialmente entre la juventud.<sup>23</sup> Hoy día las clase medias se han adueñado de ella. Sin embargo, según una encuesta de octubre de 1993, la gran mayoría, un 82%, creía que "Dios está en todas partes y en cada uno", lo que indica un continuo interés por lo espiritual, pero por una espiritualidad más amplia aunque no bien definida.<sup>24</sup>

Dos ideas se pueden concluir de lo anterior. Una, que la privatización de la espiritualidad ha llegado a sus últimas conse-

<sup>21</sup> Wuthnow, *ibid.*, pp. 121 ss, y 228. 80% creía en el ángel de la guarda, 32% dijo "haber sentido la presencia de un ángel en su vida" y 75% de los americanos afirmaba haber tenido una experiencia que los acercó a Dios.

<sup>22</sup> Otto Friedrich, "New Age harmonies. A strange mix of spirituality and superstition", *Time*, 12/07/1987, pp. 62.

<sup>23</sup> Un estudio de 1990 mostraba que tan sólo 15% de los americanos aceptaba profesar alguna creencia *New Age*, y sólo 12% tenía interés en conocer más. Wuthnow, *ibid.*, p. 123.

<sup>24</sup> Wuthnow, *ibid.*, pp. 123 y 228.

cuencias. Es el individuo y sólo él, quien elige qué debe creer y cómo practicar sus creencias. Las religiones organizadas no pueden de ningún modo controlar estos contactos con seres espirituales y las demás creencias y prácticas, por más extravagantes y erróneas que les parezcan.<sup>25</sup> La segunda, que la práctica de la nueva espiritualidad exige no sólo una experiencia personal, sino que ésta debe ser muy intensa, para dar la certeza de lo sagrado, y sobre todo, para justificar que su elección de espiritualidad es una alternativa viable a la religión organizada.<sup>26</sup>

A pesar de las ásperas críticas contra esta espiritualidad,<sup>27</sup> ésta se acomoda bien a las exigencias de una sociedad predominantemente secular, y a la fluidez de la vida norteamericana. Curiosamente, los que han recibido una educación superior son los más propensos en aceptar los fenómenos paranormales. En la opinión de muchos, ni el mundo científico ni las instituciones públicas son capaces de proporcionar una explicación contundente de la realidad. La ciencia tiene poco que decir sobre los fenómenos paranormales, no los puede ni aprobar ni desaprobar. Lo que cuenta es el aquí y ahora. En lo que están interesados es en lo que funciona y puede entenderse. Esta nueva espiritualidad no es algo que requiera ni tiempo ni grandes reflexiones. Curioso es también que muchos de los que continúan afiliados a las religiones organizadas recurren a estas prácticas que pueden calificarse como heterodoxas.<sup>28</sup>

Otro de los grandes temas de la nueva espiritualidad en los ochenta y noventa, fue continuar de manera más intensa la búsqueda del yo, del yo interior o el *inner self*, como vía para encontrarse con lo sagrado. El resultado es una relación muy

<sup>25</sup> A nadie parece interesarle los meros argumentos racionales para cambiar su fe. Por otra parte, privatización podría también incluir privacidad, que nadie deba enterarse de las creencias personales. Wuthnow, *ibid.*, pp. 127 s.

<sup>26</sup> Una experiencia de casi muerte o cercanía con la muerte no lleva necesariamente a las religiones tradicionales, sino a una espiritualidad más universal, como lo expresara alguien que la experimentó: "Ahora veo a Dios en todas partes. No necesito ninguna religión. Sé que soy parte de algo más grande que yo". Wuthnow, *ibid.*, p. 130.

<sup>27</sup> Especialmente los clérigos, pero también en programas de TV, se le llama una "quick fix" o "junk food spirituality" y otras más.

<sup>28</sup> En una encuesta nacional de 1990: 24% leían sus horóscopos, 22% creía en astrología, 20% en la reencarnación, 12% había consultado a un adivino, 11% creía en *channeling*.

compleja entre ambos conceptos, y que además varía de persona a persona. Tiene, desde luego, que ver con los sentimientos más íntimos (buenos o no) y con preguntas tan fundamentales como “quién soy” y “qué quiero de la vida”.

En una espiritualidad de residencia no hay necesidad de prestar tanta atención al yo interior como en la espiritualidad de búsqueda, en la que deben tomarse importantes decisiones. Esta necesidad hace que el concepto del yo deba reajustarse en el sentido de legitimarlo y autorizarlo para tomar esas decisiones. Mediante un proceso largo o corto, dependiendo de las convicciones religiosas personales, de la meditación, lecturas y atención a debates públicos, surge la percepción de que “Dios está dentro de uno mismo”, o de que “hay algo dentro de uno mismo tan grande y poderoso que hay que encontrarlo”, o bien de que “lo que hay que aprender de Cristo no es a confiar en El, sino en el poder que hay dentro de cada ser humano”. Así, el yo interior se vuelve un poder interior, se sacraliza y se convierte en la llave de la sabiduría espiritual, y es como se puede tener contacto con lo divino dentro de cada ser.

De ahí, hay sólo un paso para afirmar que somos dioses, parte de la energía divina, que por lo demás está presente en todo lo que existe. Los árboles y los automóviles tienen un alma como afirma Thomas Moore y piensa que para los americanos es más fácil entender a las diosas y dioses griegos que el monoteísmo judío cristiano.<sup>29</sup> James Hillman es de la misma idea y habla de un “politeísmo psicológico” como una característica de la vida contemporánea.<sup>30</sup> Wuthnow piensa que los americanos no en la teoría, sino en la práctica, son politeístas. Se puede decir que son también panteístas, como se aprecia en las palabras de uno de sus entrevistados, que afirma: “No hay un solo Dios, sino un espíritu que se mueve a través de todas las cosas”.<sup>31</sup> En el mismo sentido puede aducirse la tesis de Harold Bloom, quien sostiene que la religión norteamericana puede interpretarse como el gnosticismo de la primitiva era

<sup>29</sup> Thomas Moore, *Care of the Soul: A Guide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday Life*, Nueva York, Harper Collins, 1992, pp. 66 s.

<sup>30</sup> James Hillman, *Blue Fire: Selected Writings*, Nueva York, Harper & Row, 1989, pp. 38-45.

<sup>31</sup> Wuthnow, *ibid.*, p. 161.

cristiana.<sup>32</sup> Como algunos autores afirman, la nueva era tiene poco de nueva en su aspecto doctrinal, si bien el contexto sociocultural, político y religioso actual y el del gnosticismo o del neoplatonismo son muy diferentes.<sup>33</sup>

Este tema nos conecta con la primera tendencia de la que hablaba al inicio, la unidad de la raza humana y de ésta con nuestro planeta. Este es un tópico que paulatinamente ha ido ganando aceptación en todos los niveles y en todos los países, gracias una vez más a la globalización. Las ideas centrales son que existen problemas que trascienden a los estados, como el ecológico, los derechos humanos, tráfico ilícito como el de las drogas, que sólo pueden ser resueltos en el ámbito internacional, con la cooperación de todos, independientemente de razas, ideologías o religiones. Y no sólo eso, sino que en realidad la raza humana es una, y además, estamos íntimamente ligados al sistema ecológico de nuestro planeta. Todos somos iguales y con los mismos derechos, y todos estamos amenazados por igual por guerras e injusticias. De ahí, la necesidad de unirnos en un esfuerzo gigantesco, olvidando los intereses particulares.

Generalmente se hace referencia a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como a un organismo internacional, cuya experiencia y conocimientos la califican para liderar estos esfuerzos. Robert Muller, quien trabajó por más de treinta años al servicio de la ONU y cuyo puesto era de Assistant Secretary-General cuando escribió su libro *New Genesis*,<sup>34</sup> representa esta tendencia. Afirma la interdependencia global del hombre con la naturaleza, la igualdad absoluta de todos los seres humanos, la sacralidad de la vida, insta a olvidarse de los intereses egoístas de familia, clan, partido político, nación y religión.<sup>35</sup> Invita a todas las religiones a colaborar más estrechamente con los gobiernos y con la ciencia y viceversa. Pugna por una

<sup>32</sup> Harold Bloom, *La religión en Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México, FCE, 1993.

<sup>33</sup> RJ Zvi Werblowsky, "Religions new and not so new: Fragments of an Agenda", en E. Barker (ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, Londres, Edwin Mellen Press, 1982, pp. 32-46.

<sup>34</sup> Robert Muller, *New Genesis. Shaping a Global Spirituality*, Nueva York, Doubleday, 1982. Nacido en Alsacia-Lorena y que profesa el catolicismo.

<sup>35</sup> Desaprueba matar o ser asesinado por motivos de religión, nación o cualquier otro grupo. Y enfáticamente afirma que todos los seres humanos somos hermanos.

visión holística del individuo y del planeta y termina por afirmar que el individuo es el centro y la última meta de nuestros esfuerzos, por la naturaleza divina de la persona humana. La vida, en todas sus formas, es divina. La espiritualidad es la respuesta a nuestros problemas personales y mundiales. Quien debe cambiar es el individuo, cuando todos cambiemos tendremos un mundo mejor. Cree firmemente que estamos en una etapa evolutiva hacia una nueva era de paz y prosperidad universal.

De esta forma queda establecida una estrecha interrelación entre unidad global, una nueva era y espiritualidad. Si la corriente *New Age* se constituía de una red de pequeños grupos autónomos, con una orientación común, pero sin un liderazgo único, ya han empezado a surgir organizaciones más amplias que desean agrupar todos los esfuerzos hacia la misma meta, el advenimiento de una nueva era, y cuyo liderazgo no es impositivo, ni agresivo, sino respetuoso de todas las tendencias y orientaciones. Tal es el caso de la United Religions Initiative, que mencioné anteriormente.

La URI no es una religión, es una organización internacional (“una comunidad global en crecimiento”) que está abierta a todas las expresiones religiosas de nuestra Tierra. Su vocación universalista se manifiesta, por ejemplo, en su asociación con la UNESCO para la celebración del Año Internacional para la Cultura de la Paz y la No-Violencia. Como se expresa en su página de Internet,<sup>36</sup> está formada por individuos, asociaciones y organizaciones, provenientes de decenas de grupos religiosos y denominaciones de los cuales ofrece mayor información sobre sikhismo, cristianismo, hinduismo, budismo, islam, shinto, judaísmo, bahai, taoísmo, unitarianismo, tradiciones autóctonas, wicca, zoroastrismo, jainismo y sobre algunas más.

Según Lee Penn, surgió por iniciativa del obispo episcopal de California, William Swing, quien la fundó en 1995.<sup>37</sup> En la página de Internet se reproduce su carta constitutiva, sus propó-

<sup>36</sup> <http://www.united-religions.org/newsite/index.htm>. E-mail: [webadmin@uri.org](mailto:webadmin@uri.org).

<sup>37</sup> Lee Penn, <http://fatima.freehosting.net/> “The case against the United Religions Initiative”, que es una versión abreviada de su más extensa obra *False Dawn, Real Darkness: The Millennial Delusions of the United Religions and the New Age Movement*.

sitos y principios que aquí reproduzco sumariamente: “Nosotros, gente de diversas religiones, expresiones espirituales y tradiciones indígenas a lo largo y ancho del mundo, establecemos por este medio la United Religions Initiative para promover una cotidiana y duradera cooperación entre personas de diferentes religiones, para detener la violencia causada por motivos religiosos y crear culturas de paz, justicia y sanación para la tierra y todos los seres vivos”.

Se detallan después los principios expresados anteriormente. El respeto por cada tradición religiosa, el aprecio por su particularidad, que en lugar de dividir debe guiar a la unión y el respeto, en beneficio de la comunidad terrenal.<sup>38</sup> Es una unión para sanar al planeta y protegerlo,<sup>39</sup> para crear espacios de resolución de conflictos y propiciar la reconciliación. Se apoya la libertad religiosa y los derechos de todos los individuos y pueblos. Se promueve afrontar los desafíos económicos, políticos y ecológicos que confronte nuestro planeta, y la oportunidad de participación de todos los pueblos, especialmente los menos escuchados. Se debe aprovechar la sabiduría de todas estas tradiciones para fomentar el amor y la justicia hacia toda forma de vida en la Tierra.

Si bien la URI respeta la libertad de acción, propone y apoya ciertas áreas de contemplación y acción a sus miembros, de acuerdo con sus principios y objetivos: compartir la sabiduría y las culturas de las tradiciones religiosas, promover una cultura por la paz y los derechos humanos, atender los problemas ecológicos y promover un desarrollo económico sostenible ante la tremenda brecha entre ricos y pobres.

Dentro de esta atmósfera de cooperación abierta, la página de la URI ofrece varios vínculos con organizaciones simi-

<sup>38</sup> “Se debe crear un mundo en el que nadie mate ni muera por causa de Dios”.

<sup>39</sup> El Planeta Tierra se concibe como un organismo, por lo tanto dotado de vida: “It was from the pulpit of the Rev. Morton’s cathedral in 1979 that James Lovelock first publicly explained the Gaia theory—that the earth as a whole is a living, conscious organism. (578) Morton has worked to spread the Green gospel nationwide; he ‘co-founded the National Religious Partnership for the Environment, a group that has reached over 53 000 congregations of every faith across America with the ideas of sacred ecology and environmental responsibility’. (579) He is also a board member of the Earth Charter Project and of Global Green, USA (580)—an affiliate of Gorbachev’s Green Cross International”, en L. Penn, *Ibid.*

lares, que ofrecen a los interesados una selecta gama de actividades promovidas y patrocinadas por estas organizaciones. Entre las organizaciones de tipo interreligioso vale la pena señalar al menos dos de las más activas y reconocidas de ámbito internacional y dos regionales. The Council for the Parliament of World Religions, International Interfaith Center en Oxford, North American interfaith Network e Interfaith Center of New York.<sup>40</sup> Ahí puede encontrarse abundante información sobre múltiples actividades y proyectos internacionales y/o regionales, respecto de las relaciones interreligiosas.

Hay una serie de actividades que llaman la atención por su novedad respecto a las actividades que suelen realizar las grandes corrientes religiosas tradicionales. Además del interés y compromiso militante por promover la paz, la justicia en el mundo y por los problemas ecológicos, hay también un acercamiento con la ciencia y el arte, los derechos humanos especialmente de la mujer y su participación activa en la sociedad. Muchas de éstas, son actividades que rebasan al ámbito de lo estrictamente religioso, y a las que las religiones tradicionales no prestaban una atención más destacada. Más adelante volveremos sobre este tema.

Muchas de estas actividades y actitudes son la que molestan a Lee Penn,<sup>41</sup> además de otras cosas. Veamos qué es lo que nos dice en concreto. Las críticas del Sr. Penn nos describen gráficamente el clima conflictivo entre las religiones organizadas y la nueva espiritualidad. Sorprendentemente, la valoración de Lee Penn, coincide, en algunos aspectos, con las de los sociólogos de la religión sobre los NMR, si bien bajo diferentes contextos. El Sr. Penn los juzga desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana, más en especial, católica, mientras que los estudiosos de las religiones lo hacen desde un punto de vista

<sup>40</sup> Pueden consultarse en su respectivas páginas: <http://www.cpwr.org/>, <http://www.interfaith-center.org/>, <http://www.nain.org/>, <http://interfaithcenter.org>.

<sup>41</sup> Lee Penn se presenta como "a health-care information systems consultant in San Francisco, (is) a member of our Lady of Fatima Byzantine Catholic Church, a parish of the Russian Catholic Church (one of the 21 Byzantine Catholic Churches in communion with the Holy See), en "United Religions Initiative-a Bridge back to Gnosticism", en Lee Penn, <http://fatima.freehostmg.net/>.

académico, tratando de señalar las peculiaridades de la nueva religiosidad.<sup>42</sup>

“Hay muchas razones por las que un cristiano debe oponerse a la URI”, nos dice.<sup>43</sup> La petición de la URI de una tregua interreligiosa en la que las pretensiones de la verdad absoluta y exclusiva de algunas religiones, dé lugar a una neutralidad en el ejercicio del proselitismo y se detengan las condenas, juicios y la dominación de unas sobre otras, lo que los sociólogos de la religión llaman una actitud de mutua tolerancia, L. Penn lo interpreta como una negación del derecho a evangelizar a todos los hombres.<sup>44</sup>

En el mismo sentido, actos de culto novedosos por la participación de varias religiones, como el realizado en la catedral en San Francisco del obispo W. Swing en 1995, en el que aguas “sagradas” del Ganges, del Amazonas, del Mar Rojo y del Río Jordán se mezclaron en una bandeja para representar la unidad de todas las religiones, L. Penn lo interpreta como un sincretismo religioso y alerta sobre la idea de crear una única religión universal.<sup>45</sup>

En la invitación de la URI a “reverenciar toda (forma de) vida y respetar la sacralidad del planeta Tierra”, L. Penn ve claramente un panteísmo, sobre todo cuando cita a Mikhail Gorbachev, un entusiasta patrocinador de la URI, para quien “la naturaleza es sagrada. La naturaleza es mi Dios, los árboles son sus templos y los bosques sus catedrales”.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> En el mismo sitio, L. Penn nos dice que la posición de la Iglesia católica es de no asociarse a la URI en razón de que “Religious Syncretism is a theological error”, palabras atribuidas a Fr. Chidi Denis Isozoh, miembro del Pontifical Council for Interreligious Dialogue del Vaticano. Esto no ha obstado para que algunos grupos cristianos y católicos se hayan adherido a la URI, como lo hace saber el Sr. Penn.

<sup>43</sup> Al presentar las opiniones de L. Penn, no es mi intención juzgarlas, si tiene o no razón, que posiblemente la tenga desde el punto de vista de su ortodoxia religiosa. Lo que interesa es saber cómo ve e interpreta esta nueva religiosidad.

<sup>44</sup> Evangelizar, para la URI, dice L. Penn es una manipulación proselitista y proselitismo para la URI es la labor de los fundamentalistas. “We can’t afford fundamentalists in a world this small”, citado por L. Penn. *Ibid.*

<sup>45</sup> Sobre la posibilidad de promover una sola religión universal y cómo podría entenderse, puede consultarse el artículo “Interreligious encounter: Dialogue and the search for unity” de Teresa Osorio G., en *The Ecumenical Review*, octubre de 2000.

<sup>46</sup> La acusación de panteísmo se extiende con más detalles en el artículo “The United Religions Initiative-a Bridge Back to Gnosticism”. Al igual que el antiguo gnosticismo de los primeros siglos del cristianismo que profesaba la creencia de un

Otra acusación es que la URI apoya los esfuerzos de Hans Küng y otros para crear un documento llamado “Global Ethic”, una nueva “Declaración de Responsabilidades Humanas”, que para L. Penn, tiene la pretensión de sustituir a los Diez Mandamientos o al Sermón de la Montaña,<sup>47</sup> y cuyo propósito es proveer una guía para la conducta humana en relación con el medio ambiente.

La URI incorpora y promueve ideologías modernas que han socavado la ortodoxia cristiana, como el feminismo, que son también apoyadas por los NMR, en contraste con las viejas religiones para quienes “sólo los hombres cuentan”.<sup>48</sup>

Otra falsedad promovida por la URI es el relativismo. Que todas las religiones son igualmente verdaderas y que son iguales caminos hacia Dios. Aduce una cita del Obispo Swing: “¿No podremos soportar que la generosidad de Dios se revele a otros pueblos con otros símbolos y otros relatos?” Para el Sr. Penn esto reduciría la encarnación, la crucifixión y la resurrección de Cristo al nivel de mero “símbolo” y “relato”.

Es de lamentarse que la URI haya abierto las puertas a los NMR, con sus creencias *New Age* en la astrología, los cristales y lo que Penn llama *psychobabble*, que promuevan un solo gobierno mundial, que aspiren a una economía socialista, que interpreten la “caída” del ser humano como una elevación al conocimiento y que crean en y esperen un apocalipsis inminente y una transformación de la humanidad que concluirá en una Nueva Era. El señor Penn acusa a la URI de ser una mezcla de ideas de muchas fuentes, como de la teosofía, de alabar a Lucifer y de considerar al judaísmo y cristianismo simplemente obsoletos.<sup>49</sup>

---

elemento divino dentro del ser humano, ahora también se afirma en frases como “we are gods”.

<sup>47</sup> Hans Küng es un teólogo católico, muchas de cuyas ideas rayan en la herejía, según algunos jerarcas del Vaticano. Efectivamente H. Küng ha escrito un documento titulado “Global Ethic” (no, Global Ethics) que puede consultarse en: <http://astro.temple.edu/~dialogue/Antho/Kung.htm>.

<sup>48</sup> L. Penn se apoya en una declaración del Cardenal Ratzinger: feminismo es una de esas ideologías que “traces all existing institutions back to power politics. And this ideology corrupts humanity and also destroys the church”. *Ibid.*

<sup>49</sup> Para probar sus puntos, el Sr. Penn da algunos ejemplos del nuevo tipo de culto, que han tenido lugar en la catedral del Obispo W. Swing en San Francisco. En

Las opiniones de la URI, para el Sr. Penn, son en realidad verdades a medias, como decir que las iglesias están llenas de hipócritas, de intolerancia y fanatismo. Sus fines son utópicos, como esperar una inminente transformación de la humanidad. En una palabra, para L. Penn, se trata de un "culto" milenarista, políticamente correcto, pero al final un culto que quizá no dure mucho. Para su suerte, han encontrado amigos y simpatizantes que ocupan altos puestos.

Pasemos ahora a revisar las opiniones de los estudiosos de la religión sobre esta nueva forma de espiritualidad. Al hablar de la aparición de los NMR así como de los fundamentalismos, buena parte de los sociólogos de la religión los explican en una de dos variantes, o bien como un remanente del premodernismo y por lo tanto, antimodernistas en su acción, o bien como el producto de un acomodo con las realidades de la modernidad, en ambos casos subyace una concepción más bien pesimista sobre la religión, y que tiene como sustrato la teoría de la secularización. Es decir, que la religión, por una parte, es ahora un asunto de elección privada, y por otra, que debe enfrentarse a la nueva realidad del pluralismo,<sup>50</sup> con las consecuencias más bien funestas que ha tenido para las religiones tradicionales, como burocratización y laxitud.

---

uno de ellos, en la voz de uno de los participantes: "It was like being in a forest, where every direction one turned there was beauty and something interesting to behold. This included not only the singers, dancers, and rappers I have referred to already, but also the projections on large video screens, on television sets, on a huge globe suspended over the beautiful altars (one a sun altar, the second a crescent moon altar). On the screens were hummingbirds hovering, galaxies spinning, flowers opening, humans marching, protesting, embracing and polluting (sin was present and indeed renamed for us at the Mass). Life was there in all its panoply of forces, good and not so good, human and more than human." (586) En otra ocasión: "A team of about 35 people—researchers, electricians, techies, carpenters, designers, scholars, rappers, rabbis, disc jockeys and theologians of Christian, Buddhist and Muslim faith—put forth a joint effort to stage one Techno Cosmic Mass. Each Mass has a thematic focus such as Angels, or the Celtic tradition or Reviving the Sacred Masculine. For the Return of the Divine Feminine theme, over 700 goddess images from all cultures were projected on the walls." (585) Other Sunday masses at the Cathedral of St. John the Divine have included Sufi and Lakota ceremonies. (577).

<sup>50</sup> El destino final de la religión no es muy halagador. Deberá dejar su lugar a la ciencia. Peter Berger, *The sacred canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Doubleday, 1967, pp. 133-138. Lorne L. Dawson, "Anti-modernism, modernism and postmodernism: struggling with the cultural significance of new religious movements", en *Sociology of Religion*, vol. 59, 1998.

En esta interpretación, los NMR son vistos como una mera adaptación de la religión a las nuevas circunstancias sociales, y de esta forma, un testimonio del triunfo de la secularización.<sup>51</sup> Son la respuesta a la enajenación, anomia, crisis de significado y de seguridad personal, propias de las sociedades industriales, consecuencias, a su vez, de la “des-institucionalización” del mundo moderno. En suma, estos movimientos no son sino una protesta sociocultural contra el modo de vida de la modernidad.<sup>52</sup> La religión se ve forzada a acomodarse a la nueva realidad, debe recurrir a los métodos seculares y empresariales para hacerse publicidad, financiarse y movilizar a sus seguidores, si no quiere pagar serias consecuencias, y sin embargo, y a pesar de lo que haga, será imposible reconstruir las ya superadas religiones del pasado.

Algunos estudiosos no están muy conformes con esta visión negativa que se tiene de dichos cambios religiosos, y cuestionan estas interpretaciones, incluida la tesis misma de la secularización.<sup>53</sup> Piensan también que analizarlos en el contexto de modernidad, posmodernidad, que en algunos casos es aplicable, además de reforzar esta visión negativa, no nos lleva muy lejos para entender el significado real de esta nueva religiosidad.

En consecuencia, se les ha tratado de estudiar bajo otras perspectivas, por ejemplo, en su relación con las condiciones económicas, sociales y culturales en las que ha surgido esta enorme variedad de movimientos religiosos, y por las que de alguna manera han sido afectados. R. Wallis<sup>54</sup> propone una

<sup>51</sup> Vouter J. Hanegraaff, “New Age spiritualities as secular religion: a historian’s perspective”, en *Social Compass*, vol. 46, núm.2, junio 1999, pp. 145-160. Pone énfasis en la privatización de la religión como “interpretación” individual y “elección personal”, lo que refleja la secularización de la religión.

<sup>52</sup> J. D. Hunter, “The new religions: De modernization and the protest against modernity”, en *The Social impact of the New Religious Movements*, Edit. por B. Wilson, Nueva York, The Rose of Sharon Press, 1981, pp. 51-66. L. Dawson. *Ibid.*

<sup>53</sup> Véase en Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World*, caps. 4 y 5. Como respuesta a estas críticas, Peter Berger, “From the crisis of religion to the crisis of secularity”, en *Religion in America: Spirituality in a Secular Age*, Ed. por M. Douglas y S. Tipton, Boston, Beacon Press, 1983, pp. 14-24. J. Hadden, “Towards desacralizing secularization theory”, en *Social Forces*, vol. 65, 1987, pp. 587-610.

<sup>54</sup> R. Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1984.

clasificación en tres tipos ideales: los que rechazan el mundo, los que lo afirman y los que tratan de acomodarse a él.

Entre los primeros estarían los que están más cercanos a lo que epistemológicamente se considera una “secta” autoritaria. Así, La Familia Manson, los Hare Krishna, La Iglesia de la Unificación y los que han practicado el suicidio colectivo: La Gente del Templo en Jonestown, Guyana, y la Puerta del Cielo.<sup>55</sup> Se consideran los únicos poseedores de la verdad y suelen imponer estrictas normas de conducta así como exigir una obediencia inflexible de sus miembros. Suelen tener tendencias milenaristas. Sus seguidores provienen de los sectores marginados o de aquellos que ven sus valores menospreciados por la sociedad.

Los segundos, el polo opuesto de los anteriores, encuentran muchos valores positivos en el mundo y no consideran a la humanidad como pecadora sino como incapacitada y en un estado de opresión. Lo que la gente necesita es la liberación. Ahí entrarían los grupos de Meditación Trascendental (MT), Erhard Seminars Training (EST), la Cienciología, y el Human Potential Movement. Su objetivo es liberar el potencial escondido en cada ser humano, la autorrealización. Pretenden ayudar no sólo a tener éxito, sino a combatir el estrés propio de la sociedad capitalista competitiva, a liberarse de las convenciones y presiones sociales y a hacer frente a la soledad de la vida moderna. Los practicantes se consideran como clientes o consumidores de un producto, y su organización es parecida a la de las corporaciones multinacionales seculares. Se trata de una religiosidad que no encaja dentro de las categorías convencionales de lo religioso. Sus miembros provienen de la gente exitosa y socialmente integrada, pero atrapados en las presiones del capitalismo contemporáneo.

En el tercer tipo ideal estarían movimientos como el Subud, la Aetherius Society, variantes del Soka Gakkai, y movimientos neopentecostales así como los llamados carismáticos. Aunque Wallis no habla mucho de este tipo, Aldridge (2000) nos da más información. Este grupo está o contento con el mundo

<sup>55</sup> Más información puede obtenerse en *Apocalypse Observed, Religious Movements and Violence in North America, Europe and Japan*, de John R. Hall con Philip D. Schuyler y Silvine Trinh, Londres, Nueva York, Routledge, 2000.

o bien le es indiferente. No son por lo tanto una protesta social contra él, sino más bien una protesta contra las instituciones religiosas, consideradas sin vida. Su atención se dirige a proveer a sus miembros de una vida espiritual interior a través de formas colectivas de culto, que contrastan con las tradicionales: danzas, abrazos, besos, usan la guitarra y no el órgano, curaciones por la fe, exorcismos. Todo esto ha creado profundas divisiones dentro de las iglesias, pero no llaman mayormente la atención del gran público. Sus miembros provienen de las clases medias y no de grupos marginales. Depende de ellos manifestar a otros su afiliación religiosa, de modo que pueden participar en rituales que representan una batalla cósmica contra el mal, como la Aetherius Society, y regresar a su trabajo sin que nadie se entere de sus creencias.

Aunque esta categorización se aleja de la temática modernista, no deja de conceptualizar las nuevas formas de religiosidad, a fin de cuentas, como una protesta o reacción contra la realidad que los rodea. De ahí que hayan surgido nuevas lecturas que no desean ver los NMR ni negativamente, ni como simples respuestas o reacciones a una nueva realidad (reaccionarios o anti-modernistas), sino como expresiones de la evolución continua y saludable que experimentan las formas de la vida religiosa. Se habla de la aparición de una “nueva conciencia religiosa” surgida dentro y junto con las nuevas tendencias de las sociedades modernas o posmodernas.

Resulta extremadamente difícil conceptualizar este nuevo fenómeno religioso tan amorfo y difuso, no institucionalizado a la manera de las iglesias y sectas tradicionales, sino estructurado más bien como una red de movimientos, y sin un sistema de creencias comunes. Se incluyen ideas y prácticas, a veces con una base científica y otras que dan la impresión de ser totalmente irracionales, o bien se mezclan cosas que parecen contradictorias, como lo sagrado y lo profano, lo nacional y lo internacional, la religión y la empresa, grandes movimientos sociales y un individualismo extremo. Sus preocupaciones van de la salud personal a la ecología, de la espiritualidad al éxito, de la felicidad individual a la armonía universal.

No obstante lo anterior, hay una sorprendente coincidencia en cuanto a las características que tres diferentes estudiosos

atribuyen a esta nueva conciencia religiosa,<sup>56</sup> vista de una forma más positiva, basada en predicciones no tenidas en cuenta, pero ya adelantadas por Weber, Durkheim y Troeltsch. Atinadamente, L. Dawson (1998) las reduce a seis puntos: individualismo, intensa experiencia religiosa, pragmatismo, sincretismo (que incluye, desde luego, aceptar el relativismo y la tolerancia religiosa), una visión del mundo holística o monista, y gran flexibilidad para organizarse. Igualmente, como veremos, otros autores encuentran características y tendencias semejantes a las anteriores, por ejemplo, Phillip Lucas y James Beckford entre otros.<sup>57</sup>

En cuanto a la primera característica, definitivamente, es el individuo el centro de la nueva religiosidad, y sólo en segundo lugar un campo social más amplio. Ésta es una de las críticas más frecuentes a muchos de los adeptos a esta espiritualidad, “demasiados centrados en sí mismos” olvidando un compromiso más activo con los muchos problemas de la nación.<sup>58</sup> La participación de los miembros está motivada por el intenso deseo de desarrollo individual y de la identidad personal, de modo que el espacio de lo sagrado se coloca *dentro y no fuera del individuo*. La inmanencia tiene la prioridad sobre la trascendencia.

Ya Troeltsch había adelantado que el misticismo sería una fuerza poderosa en el mundo moderno, y que la fuente del misticismo es el individualismo radical religioso. Se trata de

<sup>56</sup> D. Stone, “New religious consciousness and personal religious experience”, en *Sociological Analysis*, vol. 39, 1978, pp. 123-134. F. Westley, “The cult of man: Durkheim’s predictions and the new religious movements”, en *Sociological Analysis*, vol. 39, 1978, pp.135-145. C. Campbell, “The secret religion of the educated classes”, en *Sociological Analysis*, vol. 39, 1978, pp.146-156.

<sup>57</sup> Ph. Lucas, “The new age movement and the pentecostal/charismatic revival: Distinct yet parallel phases of a fourth great awakening?” en *Perspectives on the New Age*, Edit. por R. Lewis y J. G. Melton, Albany 1992, Albany State University Press, pp. 189-211. J. Beckford, “Religion, modernity and post-modernity” en *Religion: Contemporary Issues*, Edit. por B. Wilson, Londres, 1992, Bellew Publishing, pp. 11-23. Arthur Parsons, “The secular contribution to religious innovation: A case study of The Unification Church”, en *Sociological Analysis*, vol. 50, pp. 209-227.

<sup>58</sup> Donna Sharper, “Me-first ‘Spirituality’ is a sorry substitute for organized religion on campuses”, *The Chronicle of Higher education*, Washington, agosto 12, 2000. “Contemporary spirituality, unfortunately, is expressed more by self-fulfillment and feel-good narcissism...” J. von Heyking “A New epoch, A new synthesis”, en *Review of Politics*, Notre Dame, 2000, reseñando el libro de D. Walsh *The Third Millennium: Reflections on faith and Reason*. “The 1970s became known as the ME Decade and the 80s as the greed Decade taking the narcissism of the 60s to its logical extreme”, Wutknow, *Ibid.* p. 147, otros la llaman “The spirituality of the Millennium”.

un individualismo hostil al formalismo religioso y a la rigidez dogmática, que pone el énfasis en la experiencia personal interna y no en los aspectos doctrinales y el culto. No tiene deferencia alguna para con las autoridades tradicionales, y sí una capacidad de integrar elementos culturales de diferentes tradiciones culturales y religiosas. Para Troeltsch el misticismo encuentra un campo fértil en las sociedades urbanas, en particular entre las clases medias y profesionales.<sup>59</sup>

La segunda característica es la búsqueda de una intensa experiencia de sí mismo y de lo sagrado. Para Lucas (1992), tanto los movimientos pentecostal-carismáticos, como los de *New Age*, enfatizan la experiencia de lo sagrado en la vida diaria de la gente ordinaria. Se trata de una experiencia personal, extática e intensa, que puede repetirse y que proviene del contacto permanente con una energía espiritual, prana, mana o el Espíritu Santo.<sup>60</sup> El contacto con seres espirituales y en general con el mundo del espíritu les puede conferir poderes extraordinarios y una ayuda especial. Estos poderes pueden usarse en formas muy prácticas, como mejorar la salud, los alimentos, el medio ambiente, los derechos humanos, la justicia y la paz, como observa Beckford (1992; p. 17).

En cuanto a la tercera característica, se trata de un pragmatismo en cuestiones de autoridad y prácticas. Éstas dependen de los resultados y no de una revelación divina. Esto es muy claro, por ejemplo en la cienciaología y en otros NMR de los de potencial humano, pero también en el neo-paganismo y numerosos movimientos de *New Age*, que menciona Lawson (1998). Una autoridad (Guru) o un método sólo se aceptan si funcionan y producen resultados.

La cuarta característica de la nueva conciencia religiosa, es el sincretismo, el relativismo y la tolerancia. No hay ningún problema en tomar y mezclar elementos de diferentes tradiciones religiosas, sea del Oriente o del Occidente, y reconocer que todas ellas son caminos a la verdad igualmente válidos. Es una tolerancia nunca antes vista.

<sup>59</sup> E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. Londres, 1931, p. 377, citado por A. Aldridge, *Ibid.*, p. 40.

<sup>60</sup> Véase la nota 21.

La quinta, es la visión del mundo que muchos nuevos movimientos tienen, que se puede calificar como holística o monista. No se aceptan los dualismos o su importancia queda reducida al mínimo, así entre lo divino y lo humano, hombre y mujer, inmanente y trascendente, lo sagrado y lo profano, humanidad y naturaleza, espiritual y material, público y privado, nacional e internacional, mente y cuerpo, mal y bien, incluso causa y efecto. La realidad es que todos y todo está interconectado y no se puede desunir. Esta concepción holística explica por qué se pueden adquirir los poderes extraordinarios mencionados en la segunda característica. Dios no es ni espíritu ni materia, masculino o femenino, sino Energía Cósmica, ni es tampoco el “totalmente otro”, sino abierto y accesible para todos.

Finalmente, la sexta característica se refiere a una nueva forma de relacionarse y organizarse, que carece de la rigidez de las iglesias tradicionales. Puesto que el origen del poder sagrado está dentro de cada individuo, queda a la discreción y gusto personal la forma de relacionarse y practicar el culto. Por la misma razón se busca trascender los límites convencionales de nacionalidades y etnias o razas.

Aunque éstos son los rasgos más comunes entre los NMR, Lucas (1992) señala otro en relación con los movimientos pentecostal/carismáticos y los de New Age y es la expectativa de una nueva era. Esto sucederá de acuerdo con las profecías bíblicas, para los primeros, y a través de cambios apocalípticos por los que súbitamente el mundo se hará mejor, resultado de un esfuerzo espiritual colectivo, según los de *New Age*. La era de Piscis llega a su fin, y con la nueva era de Acuario, empezará la transformación de la humanidad.<sup>61</sup>

Otro punto importante a señalar, es que la convergencia de estas características en tan numerosos grupos religiosos reviste un significado especial para los autores antes citados, y es que esta “nueva conciencia religiosa” es enfáticamente más compatible con la ciencia y las ciencias sociales que lo son las religiones convencionales, y más compatible también con el nuevo

<sup>61</sup> Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 80s*. Londres, Routledge & Kegan, 1981. Theodore Roszak, *Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness*, Londres, Faber, 1976.

orden social que se está creando, llámese capitalismo avanzado, modernismo, posindustrialismo o posmodernismo.<sup>62</sup> Estos grupos pueden ser más pequeños, pero su forma de organizarse y su manera y estilo de practicar la religión se adapta mejor a la gran movilidad, fluidez y diferenciación de la vida moderna.

La relación de estas religiones con las ciencias no sólo no es de rechazo, ni simplemente para dar las respuestas que la ciencia no da adecuadamente sobre el significado de la vida, sino que sacan provecho tanto del nuevo relativismo promovido por la ciencia misma, como también al apropiarse de datos científicos para legitimarse a sí mismas (Westley 1978; pp. 141-142). Beckford (1992; p. 18) piensa que a pesar de ser una mínima proporción la que practica esta nueva religiosidad, sin embargo, detecta que ya ha tenido influencia en el gran público, por ejemplo en la manera diferente de referirse a la medicina, el deporte, el tiempo libre, la educación, en las grandes corporaciones y empresas, el medio ambiente, las relaciones entre los géneros, la paz, los derechos humanos y otros, debido en especial a su concepción holística del mundo.<sup>63</sup>

Una vez presentada esta nueva religiosidad, es tiempo de ver si el sufismo participa y en qué medida de las características, actitudes y visiones de los NMR.

### El sufismo

El sufismo es la expresión mística del islam. Surge como una evolución natural de él. No hay que recurrir a influencias ex-

<sup>62</sup> Se puede detectar la aspiración a llegar a la unificación o concordancia de ciencia y espiritualidad. Véase Kay Alexander, "Roots of the New Age", en Lewis James-Gordon Melton, *Perspectives of the New Age*, Nueva York, NY State University Press, 1992, pp. 30-47.

<sup>63</sup> Según la Revista *Time*, 50% de los norteamericanos ha recurrido a la medicina "alternativa" y las compañías de seguros están comenzando a pagar por estas consultas. Abril 16, 2001, p. 45. En la misma revista *Time* pero de 1987, que dedica su Cover Story al tema de *New Age*, menciona importantes empresas que someten a su personal a cursos y prácticas inspiradas en *New Age*, incluso el ejército americano, y los llevan a retiros especiales donde pueden hacer cosas que parecen tan descabelladas como caminar con los pies desnudos sobre carbones encendidos. Esto lo hacen también en México algunas empresas. Lo sorprendente es que lo sigan haciendo porque "funciona".

ternas para explicar su surgimiento. Más adelante, cuando ya haya elaborado un cuerpo doctrinal y ciertos métodos, se enfrentará a tradiciones místicas y religiosas de otras religiones, y es entonces que podemos hablar con más probabilidad de mutuas influencias, especialmente provenientes del hinduismo. Bastaba con imitar el ejemplo del Profeta que solía pasar noches enteras en oración y meditación en el monte Hira. Hacia el año 620 el Profeta tuvo una experiencia mística, por la que fue llevado primero a Jerusalén y de ahí hasta el trono de Dios, su ascensión (*mir'ā*)<sup>64</sup> que será el anhelo de todos los místicos. Bastaba con meditar en varios pasajes del Corán que nos hablan de la cercanía de Dios y de su amor, para entender que son una invitación a satisfacer el deseo innato del ser humano de trascender su condición de criatura y unirse con el ser Infinito e Ilimitado.

En un principio se manifiesta como un movimiento preponderantemente ascético, en parte como protesta contra la mundanidad que se iba apoderando de la clase política del islam, poco a poco se transforma en la búsqueda de la unidad con Dios. Ya el austero Hasan al-Basri (642-728) nacido apenas diez años después de la muerte del profeta, es el transmisor de tradiciones o relatos “sagrados” en los que Dios habla en primera persona y se refiere al amor que siente por sus criaturas. Bien podría ser él el eslabón entre el ascetismo y el misticismo propiamente dicho. Igualmente en Basra aparece la célebre mística Rabia al-Adawiya (713-801) a quien se le atribuye la doctrina del amor mutuo entre Dios y el ser humano.<sup>65</sup>

Hablar del amor mutuo entre Dios y el hombre suscitó grandes recelos entre los juristas islámicos, para quienes la relación entre la criatura y el creador es tan desigual que es preferible hablar de obediencia y de temor, pero no de amor. Las relaciones empeoraron cuando algunos seguidores del misticismo empezaron a afirmar que la obediencia a la ley religiosa del is-

<sup>64</sup> Para algunos autores se trata de un sueño, para la mayoría de una experiencia real: Gloria a Quien hizo viajar a Su Siervo durante la noche desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita Lejana...! (Corán, 17, 1).

<sup>65</sup> A ella se le atribuye esta súplica: “Oh, mi Dios, si te amo por temor al infierno, quémame en él. Si te amo por la esperanza del paraíso, exclúyeme de él. Pero si te amo sólo por Ti, entonces no me prives de Tu Belleza Eterna”.

lam, la sharía, se hacía innecesaria para los que hayan alcanzado un alto nivel en la escala de la unión con Dios. Las acusaciones de herejía no se hicieron esperar. Esto sucedía en los momentos más agudos de la lucha por imponer una ortodoxia en el imperio islámico. Varias versiones del islam competían por contar con el apoyo del Estado para ser reconocidas como la verdadera expresión o interpretación del islam.

Así tenemos la versión de los teólogos, la de los juristas, la de los filósofos, la de los servidores públicos (*kuttab*, la burocracia estatal), filopersas, que querían resucitar los valores y cosmovisión del imperio persa sasánida, la de los místicos y finalmente la del shiísmo.<sup>66</sup> El califato abasí en su momento de mayor esplendor y poder favoreció la libre expresión de las ideas y fomentó el diálogo y la discusión entre diversas tradiciones culturales y religiosas, y pudo manipular para su conveniencia e intereses la competencia entre ellas, incluso favoreció a la escuela filosófica teológica mutazilí, imponiendo por la fuerza una de sus doctrinas, la del Corán creado.<sup>67</sup> Sin embargo, tuvo que ceder finalmente y renunciar a sus pretensiones de árbitro supremo y optar por la versión de los juristas, cuando en su momento de mayor debilidad se dio cuenta que ellos eran quienes más podían ayudar a legitimarlo, a pesar de tratarse de la versión más rigorista, literalista y conservadora del islam.

Al final, el islam de los juristas, llamado también de la *sunna* o costumbre del Profeta, que contaba con el apoyo del Estado islámico, obtuvo la victoria y se convirtió paulatinamente en la “ortodoxia” islámica. La teología dio marcha atrás y defendió las tesis de los juristas, la filosofía fue decayendo y finalmente desapareció, cuando no contó más con el apoyo de los gobernantes. Muchas de las ideas, valores y costumbres de los persas se integraron al islam, se “islamizaron”, y formaron parte de la gran civilización islámica. El shiísmo se mostró infle-

<sup>66</sup> Puede consultarse *Islam: Religión y Estado*, El Colegio de México, pp. 97-144.

<sup>67</sup> Una gran controversia se suscitó entre los teólogos y juristas sobre si el Corán, la palabra de Dios, es creada o increada. La objeción de los teólogos es que si el Corán es increado, entonces es eterno igual que Dios, y afirmar que algo es eterno como Dios es romper el estricto monoteísmo, el *tawhid* o unicidad de Alá. No obstante los argumentos filosóficos, triunfaría al final el literalismo, lo que el Corán dice es verdad, y hay que tomarlo literalmente sin buscar explicaciones racionalistas.

xible, se radicalizó y pasó a ser una interpretación diferente a la del sunnismo, con sus doctrinas y rituales propios y un mayor énfasis y desarrollo de lo especulativo y doctrinal.

En cuanto al sufismo, tuvo altibajos. Una tenaz y feroz oposición a su crecimiento llegando incluso a la persecución, cuando el Estado por apoyar la versión de los juristas hubo de complacerlos e incluso condenar a muerte a algunos maestros del sufismo.<sup>68</sup> Sin embargo, la violencia del Estado no pudo terminar con el sufismo y calladamente éste siguió su existencia, si bien de una manera más cauta y declarando la eterna validez de la *sharía*. Su reconocimiento como una expresión válida del islam se debe en gran medida al gran teólogo Abú Hamid al-Ghazali (m.1111), quien después de una crisis espiritual encontró en el sufismo la solución a todas sus dudas. Esto no quiere decir que no se le haya seguido viendo con recelo y desconfianza, pero al menos ya no se le persiguió. Así, los grandes maestros pudieron practicar sus creencias y métodos, y escribir sus tratados sobre cómo encontrarse con Dios.

El sufismo se merecía un destino más grande. Cuando la gente común lo descubrió, lo adoptó como suyo y como la verdadera expresión del islam. Aparecieron las grandes órdenes o confraternidades sufíes y el sufismo fue penetrando el islam ortodoxo hasta apoderarse de toda la vida pública y privada y así, el sufismo conquistó la ortodoxia islámica y fue la norma de vida ordinaria tanto para los *ulemas*<sup>69</sup> como para la gente común, hasta principios y en algunos casos, hasta mediados del siglo xx. Siempre, sin embargo, hubo detractores y opositores al sufismo, que de tiempo en tiempo elevaban sus voces para condenarlo. En la Edad Media tenemos al célebre Ibn Taymiya

<sup>68</sup> El caso más célebre es, sin duda, el del místico al-Hallay, ejecutado en Bagdad el año 922 por sus palabras "blasfemas" al declarar Yo soy la Verdad o la Realidad, en otras palabras, Yo soy Dios. Haqq, es un término que el corán aplica a Dios, para distinguirlo de los falsos dioses que no son nada, sólo nombres (31, 30; 22, 6.62) y de la creación *khalq*. *Haqiqa*, en los círculos esotéricos tanto de la Shi'a como del sufismo, significa la verdad oculta, en contra del sentido literal, exterior o aparente del Corán. Algunos sufis, impregnados fuertemente de la presencia y realidad divinas, solían usar un lenguaje muy atrevido. Para Ibn Arabi, *haqiqa* designa las individualizaciones de la esencia divina, como *haqiqa mubammadiya*.

<sup>69</sup> Los eruditos, o doctores de la ley, son los representantes oficiales de la religión islámica.

(1263-1328), un defensor incondicional de la ortodoxia islámica, hoy muy leído y citado por los llamados fundamentalistas, que condenaba al sufismo por las mismas acusaciones de siempre: tolerancia de creencias no islámicas, sincretismo, culto a los “santos” sufis y pretensión de igualarse con Dios.<sup>70</sup> En épocas más recientes, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-92), de la escuela hanbalita como Ibn Taymiyya, cofundador del actual estado Saudita, repetía las mismas acusaciones contra el sufismo.

Después de una larga dominación sufí en el mundo islámico, con los nuevos estados modernos surgidos a lo largo del siglo xx, volvió la hostilidad hacia el sufismo, acusándolo de ignorante de las nuevas ciencias, retrógrado, supersticioso e incompatible con la modernidad. Curiosamente, pero es algo que, en realidad, no debe sorprendernos, dado el diferente clima sociocultural, su nuevo éxito lo está obteniendo más fuera de los países que profesan el islam, que dentro de ellos, si bien en éstos se nota una mayor tolerancia hacia él.

Creo que, en definitiva, se puede decir que hay, y ha habido, tres versiones distintas del islam, la mayoría sunnita,<sup>71</sup> la minoría shiíta y la versión del sufismo, que se considera a sí misma como el corazón del islam, y cuya relación con el sunnismo, como mencioné antes, se puede definir como ambivalente. Ha habido más cercanía y coincidencias especialmente doctrinales entre el shiísmo y el sufismo que entre este último y el sunnismo.<sup>72</sup> Llama la atención, aunque quizá no debería,

<sup>70</sup> Ibn Taymiyya estuvo muchas veces en la cárcel y murió en prisión. Dos veces fue por sus ataques al sufismo, en 1308 por decir que la veneración a los santos es una práctica contraria a la *sharia*. En 1326 por repetir la misma acusación, cosa que se le había prohibido que hiciera. Paradójicamente, su tumba sigue siendo muy venerada hasta hoy. Pueden consultarse sus *Fatwas* en *Majmu' fatawa shaykh al-Islam Ahmad ben Taymiyya*, Riad y la Meca 1961-1967, 36 tomos, véase sus fatwas: “Al-wasita bayn al-halq wa al-haqq”, “Risala fi al-sufiyya wa al-fuqara”. Puede verse también “Al-furqan bayn awliya al-Rahman wa awliya al-shaytan”, El Cairo, 1310/1892.

<sup>71</sup> El sunnismo representa cerca de 85% de los musulmanes, la shía alrededor de 12% y el resto son comunidades más pequeñas, como la Ahmadiya y La Nación del Islam en Estados Unidos.

<sup>72</sup> Ambos han cultivado un tipo especial de conocimiento que se puede llamar *gnosis* (ma'rifa) por el que ambos afirman, por ejemplo, que el Corán tiene dos sentidos, uno literal o externo, y otro interior u oculto, exotérico y esotérico. El verdadero sentido interno sólo lo conoce el imam shi'ita o el maestro sufí. Ambos profesan que el orden del universo se preserva por una jerarquía invisible de “santos” (o los sagrados *imms*) en cuya cúspide se encuentra un “polo” (*qutb*) para cada era.

que estas tres versiones tienen cada una su o sus propias páginas en Internet. En las páginas sunnitas, a veces se omite mencionar el sufismo o se le menciona muy brevemente. Los sitios de la shi'a suelen darle más espacio al sufismo. Y por otra parte tenemos varios sitios sufíes independientes tanto de la shi'a como del sunnismo.<sup>73</sup>

¿Cuáles son las ideas centrales del misticismo islámico? Las creencias del sufismo son en realidad muy simples, lo que no quiere decir que sean fáciles de llevar a la práctica. Contrariamente a la visión coránica sunnita de una distancia infinita e infranqueable entre el Creador y sus criaturas, los sufis, valiéndose de otros textos coránicos, afirman la posibilidad de establecer una relación de amistad, intimidad y hasta unión con Dios. Expresamente recurren a la sura 7, versos 172: “Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: ‘¿No soy yo vuestro Señor? Dijeron: ‘Claro que sí, damos fe’ No sea que dijerais el día de la resurrección: ‘No habíamos reparado en ello’”. En la interpretación sufí de este verso coránico, se afirma que las almas, antes de su existencia terrenal, tuvieron una relación con Dios. En esa preexistencia, Dios les manifestaba su amor miles de veces al día, de modo que entre Dios y las almas se estableció una relación privilegiada, “primordial o esencial”.

Las almas, al llegar a la existencia terrenal, tienen un leve recuerdo de esa relación primordial con Dios que se manifiesta por el deseo intenso e innato de llegar al infinito. La tarea durante esta vida terrenal será preparar el camino para ese reencuentro con Dios. De Dios salimos y a Dios volvemos, o A Dios es el retorno, como afirma el Corán, (2 156). El sufismo ve la esencia del ser humano, como “*ser de Dios en el mundo*” más bien que “*ser del mundo para Dios*”. Ese camino o tariqa, debe recorrerse con la ayuda de un maestro, para evitar errores y autoengaños. Se trata de un camino largo, parte del cual

<sup>73</sup> En la página de la URI, por ejemplo, en el vínculo que se señala para las tradiciones religiosas, aparece el islam y a su lado un vínculo para el sufismo como si se tratara de dos expresiones religiosas diferentes, indicando, tal vez, que se adhieren a la URI en forma independiente. En el Interfaith Center de Nueva York hay vínculos tanto para páginas sunnitas, shiítas y sufíes y expresamente señalan si es sunní, shiíta o sufí.

está basado en el solo esfuerzo humano y otra parte en la que Dios interviene y confiere sus gracias a quien quiere. En esta segunda parte, el esfuerzo humano no sirve ya de nada y todo es obra de Dios, quien por amor se acerca a su amante criatura. El último estadio de esta etapa y el más alto, es el del amor.

Una de las prácticas más importantes del sufismo es el “Dhikr” o el acordarse constantemente de Dios. El ser humano se olvida de Dios porque las tareas mundanas y sus apetitos por las cosas materiales lo absorben y lo enajenan de su esencia. Esto hace imperativo tener una disciplina para recordar a Dios constantemente y para hacer olvidar la premura que provoca la búsqueda de lo material y tranquilizar el alma, como dice el Corán: “Quienes crean, aquellos cuyos corazones se tranquilicen con el recuerdo de Dios, -¿Cómo no van a tranquilizarse los corazones con el recuerdo de Dios?” (13, 28). Así, desde una edad muy temprana, posiblemente desde el siglo octavo, se organizaron sesiones de Dhikr en las que la repetición colectiva del nombre de Dios, acompañada de ciertos movimientos del cuerpo, ejercicios de respiración o música, ayudan a liberar el alma de las ansiedades humanas.

Recordar a Dios hace recordar quién es el ser humano, y “el que olvida a Dios, Dios hace que se olvide de sí mismo” (59, 19). El hombre debe redescubrir su propia naturaleza, su relación esencial con Dios, de ahí la célebre frase “conócete a ti mismo”, conoce a tu Señor, propia de las tradiciones esotéricas. Si el ser humano conociera quién es realmente, no buscaría en otra parte la felicidad, la paz y la libertad interior. Para llegar a esa libertad total, es necesario que el hombre o la mujer se libere de todo lo humano y lo suplanten por lo divino, la “aniquilación” de lo humano y la “implantación” de lo divino en el ser humano, expresado por los términos sufíes de “faná” y “baqá”. El amante no puede subsistir por sus propias cualidades, sino por la implantación de las cualidades del amado.

Si bien esta manera de concebir al ser humano implica una relación muy cercana con Dios, todavía no se habla de que sea una manifestación de Dios. Esto, desde luego, hubiera sido una blasfemia. Sin embargo, en las corrientes gnósticas del islam se dará este paso al panteísmo. En la llamada “Sabiduría Oriental” (Hikmat al-ishraqiya) en un lenguaje neoplatónico,

se habla de que todo lo que existe es una manifestación de Dios, que puede ser más cercana o más lejana, quien a través de múltiples emanaciones se manifiesta y se ama a sí mismo. Hay una serie de místicos de esta teosofía oriental, iniciada por el gran filósofo, místico y médico Ibn Sina (Avicena, 980-1037). La elaboración de una teosofía o sabiduría oriental la continúa el místico Shihab al-din Yahya al-Suhrawardi (n. 1155). Inspirado tanto en ideas de los neoplatónicos y aristotélicos, como en el zoroastrismo, se concentra en el ser y no-ser, luz y oscuridad. Su doctrina que la existencia es un *continuum* que culmina en una Luz Pura (Dios) causó tal escándalo que por las instigaciones y acerbas críticas de los juristas fue condenado a muerte en 1191 por el gobernante de Alepo, Málík al-Zahir, hijo del famoso Saladino, a pesar de la excelente impresión que de él tenía. Se le apoda Suhrawardi al-maqtul, el condenado a muerte.<sup>74</sup> La versión más refinada y última fue la obra del místico andalusí Ibn Arabi (1165-1240). En dos obras aparece esta nueva concepción de Dios y del Universo, *Las Revelaciones de la Meca*, y *Engarces de Sabiduría*. La idea central es que el Universo es un flujo incesante de existencia, de Dios y hacia el Ser Divino, idea que Ibn Arabi expresó en la famosa frase *Wahdat al-wuyud*, o “La Unidad de la existencia”, uno de cuyos posibles significados es que no existe nada sino Dios, y todo es parte de Dios o no es nada.<sup>75</sup> La creación no es otra cosa que una teofanía o manifestación de los atributos divinos,<sup>76</sup> y quienes mejor lo expresan son los profetas y entre ellos el último, a quien llama “*al-insán al-kámil*” o el hombre perfecto. Desde luego que la obra de Ibn Arabi ha causado gran controversia,

<sup>74</sup> Su obra principal es *Hikmat al-Israq* (*La sabiduría de la Iluminación*, literalmente *La Sabiduría del Oriente*), si bien se le atribuyen más de 50 obras.

<sup>75</sup> Desde luego que la cosmovisión de Ibn Arabi es muy complicada, por lo que remito a los interesados a consultar algunos de los estudios que se han hecho sobre su obra: Henri Corbin, *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958. T. Izutsu, *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*, Berkeley, 1984. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi*, 2 vols. Damasco, 1964. Citado por A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Nueva York, Warner Books, 1992, p. 176.

<sup>76</sup> “Yo era un tesoro oculto”, dice Dios, “que quería ser conocido, y por eso creé a las criaturas, para ser conocido”, *Shayarat al-kawm*, Beirut, 1984, p. 45, citado por A. Hourani, *Ibid*, p. 176.

pero constituye también la expresión más acabada del sufismo islámico.

Finalmente, si queremos comparar el sufismo con los NMR y ver qué características comparten, hay varias consideraciones que debemos hacer.

En primer lugar se advierte el diferente contexto sociocultural y religioso en que aparecen los NMR y el sufismo. Los NMR surgen en un contexto de un muy avanzado desarrollo tecnológico y científico, totalmente secularizado, en donde las religiones organizadas han perdido el control de la vida pública y también de la espiritualidad privada. Hay situaciones nuevas y nuevos conceptos. En primer lugar, el reconocimiento oficial del derecho individual a profesar cualquier creencia y a practicarla, el concepto de religión como elección personal entre varias ofertas religiosas, la idea de la unidad global de la humanidad, el concepto del yo interior, basado en estudios científicos, objeción de conciencia, y muchas sutilezas propias de la vida actual. Estos movimientos aparecen como una liberación de la espiritualidad individual y en oposición a la institucionalización de la religión. Son, por lo demás, una expresión masiva contra esa forma de religiosidad, intolerante, que se cree poseedora de la verdad absoluta, y por lo tanto, impositiva y autoritaria. Se trata de “un fenómeno popular de proporciones épicas”, como lo califica un autor.<sup>77</sup>

El sufismo, en cambio, surge en un contexto donde la ciencia no tiene mayor influencia en la vida social, y en medio de un dominio y control férreo del islam suní tanto de la vida de las personas como de las instituciones. Aún así, creo que se puede decir que el sufismo se opuso, luchó y logró su independencia de la religión organizada, del islam “ortodoxo” u oficial. Varios pagaron con su vida esta osadía, pero el sufismo aprendió a vivir con cautela. En la vida pública hizo su profesión de fe de acuerdo con los cánones de los juristas. En privado, siguió su camino independiente. El sufismo no fue un movimiento masivo, sino la obra de una élite valiente, que luchó por su libertad religiosa. Cuando el sufismo, una vez admitido dentro de

<sup>77</sup> Eugene Taylor “Desperately Seeking Spirituality”, en *Psychology Today*, nov./dic., 1994, pp. 54-68.

la ortodoxia islámica, se populariza, es sin duda un triunfo de la piedad emocional contra la rigidez y el legalismo del islam de los juristas. Pero aún en este caso, sólo un pequeño número de iniciados conoce los secretos más profundos de la doctrina panteísta del sufismo.

Por otra parte, el sufismo comparte algunas de las características de los NMR, a veces se trata de similitudes o identidades, y otras habría que decir, que son meras coincidencias.

El sufismo, como toda experiencia mística, se dirige en primer lugar al individuo, comprobando así la intuición de Troeltsch de que habría un florecimiento de este tipo de movimientos, y correspondiendo al hincapié que se hace sobre el individuo en la época moderna. “Cada individuo tiene su camino hacia Dios, propio e individual”, o “Cada persona es una representación única de lo Divino”, son frases que se oyen en los círculos sufíes.<sup>78</sup> Nadie puede recorrer el camino hacia Dios por otra persona, cada uno debe encontrar y andar su camino individual.

La meta del sufismo es ofrecer una experiencia espiritual, personal interna y profunda, para llevar al ser humano al encuentro de su propia realidad divina. La creencia de que la vida es divina y de que cada ser humano es en último término una manifestación de la divinidad, es una coincidencia fundamental entre el sufismo y los NMR. La fuente última quizá se pueda rastrear en ambos casos en el neoplatonismo, gnosticismo cristiano y zoroastrismo. En el caso del sufismo no hay duda, además de poseer elementos propios tomados del Corán. En los NMR, algunas de sus ideas pueden provenir directamente de las doctrinas teosóficas expuestas por Helena Blavatski (1831-1891), aunadas a las experiencias de cercanía de la muerte o la hipnosis regresiva.<sup>79</sup> Lo divino en el sufismo suele expresarse como luz, y hoy en día también se usa el término energía, común en los NMR.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Tanto en los manuales clásicos del sufismo, como en el Internet moderno. Véase página: [http://www.naqshbandi.net/haqqani/sufi/sufi\\_islam.html](http://www.naqshbandi.net/haqqani/sufi/sufi_islam.html).

<sup>79</sup> Varios hipnoterapeutas se han hecho famosos por inducir a sus pacientes a recordar vidas pasadas (reencarnación), de donde deriva la profunda convicción de la inmortalidad y eternidad (divinidad) del yo superior. Por ejemplo los Drs. Brian Weiss, Ian Stevenson, Michael Newton, entre otros.

<sup>80</sup> “It is this spiritual connection that enables human beings to draw from the *universal flow of energy* which penetrates every interstice of this universe...”, véase la página de Internet citada anteriormente en la nota 19.

Como fruto de estas experiencias místicas y por el contacto con la Divinidad, es posible adquirir poderes sobrehumanos, y la posibilidad de realizar milagros, de hecho atribuidos a muchos místicos, que al morir, sus tumbas se convierten en centros de peregrinación, para el enojo de la “ortodoxia” islámica, que considera estos hechos como magia y superstición.

Como todos los movimientos místicos y como los NMR, el sufismo es tolerante,<sup>81</sup> abierto a considerar la parte de verdad que ofrecen todas las religiones y aceptar formas de culto o ideas provenientes de otras tradiciones religiosas. “Los caminos hacia Dios son tan numerosos como los respiros de la humanidad”. Baste brevemente citar la rama sufi en México de la Orden Halveti al-Jerrahi que frecuentemente colabora con otras religiones, como lo expresa la URI en sus noticias regionales.<sup>82</sup>

El sufismo trata de ponerse al día: el interés por la salud personal, que a mi modo de ver recibió una atención diferente en el pasado, hoy se expresa en la publicidad de una serie innumerable de productos propios del Medio Oriente.<sup>83</sup> En esta página se ofrecen libros sobre curaciones, como *El libro de la curación sufi*, *La Medicina del Profeta*, y más de treinta productos de aromaterapia. Tienen también centros curativos en varios estados de la Unión Americana.

El sufismo no ha tenido problema en interesarse por la solución de problemas modernos como una de sus prioridades, ya que su tradición de asistencia social es vastísima. Por

<sup>81</sup> Tanto Suhrawardi como Ibn Arabi pensaban que todas las religiones y las revelaciones en diferentes épocas son manifestaciones de la misma Realidad, y que todos los hombres dan culto al mismo Dios, bajo nombres diferentes.

<sup>82</sup> Organizaron una marcha silenciosa y una sesión de oración en la ciudad de México, a favor de los más pobres y necesitados. La orden Halveti al-Jerrahi es miembro de la URI, de la Peacemaker Community (<http://peacemakercommunity.org>) y de El Consejo Interreligioso de México (<http://www.sistemex.com.mx/consejo-interreligioso/>), con el que suele colaborar en varias actividades, como por ejemplo el XI Campo Mundial de los Boy Scouts en el que se realizó una ceremonia religiosa en las Pirámides de Teotihuacan, según noticias de la URI. Puede consultarse su libro: *Develación del amor, sufismo y remembranza de Dios*, México, Orden Halveti al-Jerrahi de México, 1989. La orden Halveti tiene también su propia página en internet (<http://www.sufimexico.org/> y <http://www.instituto-de-lo-sagrado.org/>

<sup>83</sup> Véase página: <http://www.sufibooks.com/>, que es uno de los tres vínculos que ofrece la página de la orden Halveti al-Jerrahi de México.

muchos siglos, el sufismo patrocinó y sostuvo escuelas, hospitales, albergues y asistencia a los peregrinos. Hoy día, por citar algún ejemplo, la asociación de Mujeres sufis de la International Association of Sufism (IAS),<sup>84</sup> es muy activa en algunos servicios sociales, como visitas a las cárceles de mujeres, alfabetización, varios proyectos de educación y sobre derechos humanos. El interés por participar activamente en la promoción de la paz o en la protección de la ecología, se manifiesta al asociarse con organismos especializados en estas tareas como la Peacemaker Community y la ONU. “Como seres dotados de la Luz Divina, somos los custodios y los guardianes de todo lo que es en beneficio para la humanidad, como la protección de nuestro planeta...”<sup>85</sup>

Respecto al interés por las ciencias, al igual que los NMR hacen uso de las ciencias en aquellos aspectos que los legitimizan haciendo ver el acuerdo que hay con los últimos descubrimientos científicos, así la IAS ofrece, por ejemplo, un Foro sobre Sufismo y Psicología, en donde especialistas sobre el tema hacen comparaciones entre el sufismo y la psicología.<sup>86</sup>

Su manera de organizarse es bastante elástica. Fuera de la relación más estrecha entre el maestro y el discípulo, el grupo como tal no tiene ninguna rigidez. Cada uno es libre de afiliarse a una o varias órdenes sufíes al mismo tiempo y participar en sus sesiones de dhikr. El sufismo no ha sido muy afecto a la jerarquía de la ortodoxia islámica y a la relación de ésta con el Estado, más bien siempre ha tratado de mantenerse independiente y preservar su libertad.

De esta forma, el sufismo y los NMR van de la mano, y el sufismo puede tener ventaja por su larga experiencia histórica. Quien no conozca la larga trayectoria histórica del sufismo, podría bien pensar que éste es un movimiento más de la nueva religiosidad de hoy. El sufismo fue el vehículo de islamización de Asia y África, y por lo tanto, tiene una amplia experiencia

<sup>84</sup> Véase <http://www.ias.org>.

<sup>85</sup> Véase [http://www.naqshbandi.net/haqqani/sufi/sufi\\_islam.html](http://www.naqshbandi.net/haqqani/sufi/sufi_islam.html).

<sup>86</sup> Por otra parte, hay que tener en cuenta que el islam tiene un interés especial por demostrar que tanto el Corán como el profeta y la tradición académica del islam, tienen un aprecio particular por las ciencias. De hecho hay una página dedicada a este aspecto: <http://www.ummah.org.uk/science/default.html>.

de contactos con religiones y culturas diferentes. De hecho, al islam se le admira por su interculturalismo, porque no se aferró a una sola cultura, la árabe, sino que defendió y conservó su universalidad. Creo que el sufismo tuvo mucho que ver en esto. Hay cambios dirigidos más a conservar el pasado: los fundamentalistas (en todos sus matices, no sólo de oposición a lo moderno) y cambios que captan el momento histórico y no sólo lo sufren, sino que son activos y participan en él, y en cierta forma lo dirigen y controlan, para evitar excesos e irracionalidades. Así, el sufismo está participando activamente, no como mero espectador, y ha aceptado y buscado cambios, unos superficiales o de forma y otros más profundos, pero sin afectar sus principios fundamentales. Por ejemplo, ha adoptado la terminología actual, como la palabra “energía”, además de buscar el interés y resguardo de los derechos humanos, un aspecto no presente en las sociedades premodernas. La salud (personal y ecológica, que tanto parece interesar a Occidente) y establecer una relación seria con el ámbito científico. El sufismo sería un ejemplo para las religiones tradicionales de cómo se puede no sólo sobrevivir sino ser partícipe y orientar un cambio que es la ley de la vida, como ya lo afirmaba el gran sociólogo musulmán Ibn Jaldún.

El hecho de que el sufismo no se quede encerrado en el ámbito de la conciencia personal sino que la trascienda y participe en problemas no estrictamente religiosos, pero considerados vitales hoy día, como otros NMR al igual que y junto con las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), puede poner en tela de juicio la teoría de la secularización. Lo que hace posible esta actitud es la cosmovisión holística o monista, otra creencia fundamental que comparten el sufismo y los NMR, por la cual no se aceptan los dualismos ni dicotomías entre materia y espíritu, sagrado o profano, privado o público, sino que todo es lo mismo, porque la existencia es una y la misma, *Wahdat al-wujud*, como lo expresó Ibn Arabi.

En suma, tendríamos dos creencias fundamentales compartidas por el sufismo y los NMR, la divinidad de la vida y por lo tanto, la visión monista del mundo. Tal vez esta nueva cosmovisión no sólo es lo más novedoso de los NMR, sino el elemento que pueda tener más trascendencia en sus consecuen-

cias prácticas. Y tendríamos, por otra parte, dos creencias no compartidas: el sufismo, como las religiones monoteístas, no se ha adherido a la creencia en la reencarnación, ni tampoco profesa creer en una transformación colectiva de la humanidad ni en una Nueva Era de prosperidad y justicia.<sup>87</sup> A pesar de estas diferencias, habrá que esperar y ver si el sufismo es capaz no sólo de competir con los NMR, sino de conquistar las sociedades occidentales, como lo hizo en otra época con las de Asia y África. ❖

<sup>87</sup> El sufismo tampoco cree en la venida de un mesías, mahdi o imám, como lo espera el judaísmo, el cristianismo y el islam, tanto sunnita como shiita.