

EPÍLOGO

LA ¿"NUEVA"? ESPIRITUALIDAD: ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA Y SOCIOLOGIA DE UN CONCEPTO CONTROVERTIDO

Alejandro Frigerio

UCA/CONICET y FLACSO - Argentina

Introducción

Diversos estudios cuantitativos realizados en Europa y EEUU señalan la creciente tendencia, por parte de muchos individuos, de definirse como "espirituales", ya sea en conjunción con la categoría "religioso" ("soy espiritual y religioso", "*spiritual and religious*") o en contraposición a ella ("soy espiritual pero no religioso", "*spiritual but not religious*"). La progresiva distinción -y eventualmente oposición- entre ambas categorías, que en un primer momento parecía asociada principalmente a participantes en circuitos de la Nueva Era en las últimas décadas del siglo XX, fue ganando popularidad durante este siglo XXI.

Para sus defensores, la palabra "espiritualidad" permite entender y visibilizar adecuadamente a *una forma contemporánea* y cada vez más creciente *de religiosidad* que enfatiza tanto la *experiencia religiosa* subjetiva como una *actitud* frente a la fuente legítima de *autoridad religiosa* que prescinde de, o desenfatisa, el rol de los grupos religiosos tradicionales (principalmente iglesias) colocando al individuo como árbitro último de su validez.

El debate académico, que ha crecido bastante últimamente en revistas americanas y europeas, parece centrarse en: a) los intentos por establecer una caracterización adecuada del fenómeno, que vaya más allá de las opiniones nativas y permita lograr una definición conceptual que haga posible análisis académicos productivos; b) establecer su relación con el término "religión", para ver cuál sería la categoría más englobante, y la que mejor definiría la situación en las sociedades de la modernidad tardía y c) determinar la verdadera magnitud y relevancia social de esta "espiritualidad".

Reseñaré aquí algunas de las principales opiniones en este debate que provienen -mayormente pero no solamente- de trabajos publicados en el mundo angloparlante y que

son poco utilizados localmente. Su relevancia para entender nuestra realidad latinoamericana debe ser mejor establecida, pero dada la aún poca discusión local sobre la relación entre "religión" y "espiritualidad", deberían ser de utilidad para encuadrarla.ⁱ

"Religion" y "Espiritualidad"

La británica Linda Woodhead, una de las principales defensoras de la relevancia social y la utilidad académica del concepto "espiritualidad" señala su relación con la "religión" de la siguiente manera:

Religión usualmente hace referencia a dimensiones 'externas' y 'orientadas hacia el exterior' (outward and external) incluyendo edificios, instituciones, profesionales religiosos, símbolos y rituales sagrados y a un Dios 'allí afuera'. Espiritualidad, por el contrario, se refiere a las dimensiones 'internas', 'subjetivas', 'experienciales' y emocionales y a un Dios interno (God within). (...) Espiritualidad es un concepto que a menudo se construye en relación a religión, y se suele ver como complementario o alternativo, dependiendo de si la persona se define como "religioso y espiritual", o "espiritual pero no religioso" (2010, p. 37-38)

Asociado en un comienzo con el fenómeno de la Nueva Era, el término ha comenzado a adquirir vuelo propio. Los estudios más recientes ya no se refieren principalmente a "la espiritualidad New Age", sino que ya utilizan más frecuentemente expresiones como "*self spirituality*" (Heelas 1996), "*alternative spirituality*" (Sutcliffe y Bowman 2000), "*spirituality of life*" (Heelas 2008), "*holistic spiritualities*" (Sointu y Woodhead 2010), "*subjective life spirituality*" (Woodhead 2010), "*reflexive spirituality*" (Besecke 2001), "*post-Christian spirituality*" (Houtman y Apers 2007) lo que sugiere que el término ya se ha independizado conceptualmente del movimiento que lo puso en la vidriera sociológica. Por un lado, en la medida en que, a partir de los 90s y con mayor intensidad en nuestro siglo, pocas personas utilizan ya el término "Nueva Era" -una denominación que en realidad siempre parece haber tenido más éxito académico que nativo, ya que los individuos que participaban de circuitos alternativos siempre fueron reacios a limitarse con y encuadrarse dentro de, este tipo de auto-identificaciones (Carozzi 1999, p. 31). Por otro lado, y como un fenómeno ya más novedoso, en nuestro siglo XXI muchas de las ideas que caracterizaríamos como de la "Nueva Era" (Frigerio 2013) han adquirido una popularidad previamente impensada y ya se propagan -difundidas ahora por las industrias culturales y los medios de comunicación- por fuera de los circuitos alternativos que, tradicionalmente, vehiculizaban o le daban forma al discurso New Age.ⁱⁱ

Sutcliffe y Bowman (2000, p. 11) señalan que "*contrariamente a las predicciones de que la Nueva Era se integraría a la cultura dominante, ahora es como que la cultura dominante se vuelve Nueva Era*". Para Hanegraaff (2000, p. 289) "*la espiritualidad Nueva*

*Era ya no es un fenómeno limitado a una subcultura relativamente marginal, sino que se ha desarrollado como un tipo de religión folk amplia que interpela a muchas personas de todos los niveles sociales".*ⁱⁱⁱ Según Houtman y Aupers (2007) ya estaríamos ante un "giro espiritual" (*spiritual turn*) y Heelas y Woodhead (2005, p. 137) auguran que en un futuro cercano la "espiritualidad" sucederá a la "religión" como forma predominante de relacionarse con lo sagrado.

La "espiritualidad", desde el punto de vista de los actores, conlleva generalmente una visión crítica de la "religión" tradicional. La afiliación a una "religión" es considerada como un adhesión formal y limitante a una serie de criterios externos fosilizados, principalmente transmitidos ya mayormente en beneficio de las instituciones mientras que la "espiritualidad" es conceptualizada de manera más positiva, como las experiencias vivas, auténticas y personales de lo sagrado, realmente significativas para el individuo y que lo llevan a su plena realización en vez de limitarlo (Hill et al.2000, p. 58-60).

(Contra) La "espiritualidad" liviana

En contra de esta positiva visión nativa del término, para un grupo de académicos de renombre, y de larga trayectoria en el estudio de la religión, el término "espiritualidad" describiría adecuadamente nuevas modalidades de lo religioso, pero que serían más livianas y menos deseables y de alguna manera fallidas, en comparación con las antiguas y más establecidas. La "espiritualidad" contemporánea, por su carácter eminentemente subjetivo, sería carente, inferior o ilusoria en relación a la "verdadera" (y antigua) "religión" transmitida por las iglesias y denominaciones, con poca relevancia e incidencia social por su carácter eminentemente privado.

Entre los principales críticos, está el acérrimo defensor de la teoría de la secularización, Steve Bruce, quien señala que:

El mundo de la Nueva Era no sólo es muy pequeño, sino que también hay buenos motivos para describirlo como frágil. La debilidad del potencial comunitario de la Nueva Era no es un accidente, sino la consecuencia de sus bases de autoridad solipsísticas. En la Nueva Era, el self es el árbitro final de la verdad y la utilidad. Si funciona para tí, es verdad. No hay bases legítimas para imponer algo sobre otros, ni para argumentarlo. Esto hace que cualquier tipo de actividad en conjunto sea difícil y explica por qué, pese a todo el discurso de comunidad contra-cultural y alternativa, la espiritualidad Nueva Era no ha producido sus escuelas o comunas alternativas (...) el impacto social de la Nueva Era parece trivial. (2006, p. 42-43)

Roger Finke y Rodney Stark, quienes en otros temas (como el de la secularización) tienen opiniones antagónicas de las de Bruce, aquí están en sintonía con él:

Creemos que la mayor parte de las personas que de alguna manera se puede decir han respondido al movimiento de la Nueva Era lo consideran más como un divertimento que como una religión. La mayoría no son más que aficionados ocasionales en la técnicas y actividades pseudo-científicas promovidas como Nueva Era (1992, p. 245)

Aún más condenatorias y preocupadas por las consecuencias y las causas de la espiritualidad Nueva Era, resultan las afirmaciones de Carrete y King, quienes en su libro "*Selling Spirituality: The silent takeover of religion*", alertan acerca de "*la mercantilización de la religión como espiritualidad*" (2005, p. 15) y creen que ésta es:

un ejemplo de la manera en que la mentalidad de mercado actualmente infiltra todos los aspectos de la expresividad cultural humana en las llamadas sociedades capitalistas (consideradas) avanzadas. (El libro quiere) denunciar la domesticación de diversas tradiciones y prácticas culturales, así como de comunidades a través de una idea cada vez más homogeneizada, sanitizada y socialmente pacificante de la espiritualidad (...) desplazando cuestiones de justicia social que cada vez más se enmarcan en valores individualistas y corporativos de una sociedad de consumo (Carrette y King 2005, p. X)

Robert Wuthnow, en una investigación reciente sobre "revitalización religiosa" en EEUU, se propone "determinar empíricamente si la espiritualidad es algo superficial o profundo" (2003, p. 25) y la evalúa respecto de cinco criterios que toman como modelo positivo a la comunalización que caracterizaría a las iglesias y denominaciones tradicionales (2003, p. 49, *apud* Woodhead 2010, p. 36), afirmando al principio del libro que:

La espiritualidad contemporánea frecuentemente está asociada con la irracionalidad y la credulidad -el tipo de pensamiento mágico y auto indulgente que fantasea con milagros y maravillas que hace que personas más sobrias de mente se irriten (2003, p. 24)

Ante estas posiciones, Woodhead (2010), una de las defensoras de la utilidad heurística y de la relevancia del concepto de espiritualidad y autora de un muy citado libro con Paul Heelas (2005), afirma que los argumentos de los críticos de la espiritualidad revelan más posiciones normativas acerca de qué y cómo debería ser una "verdadera religión" que premisas válidas respecto de su valor real en la vida social. Estos estudios que caracterizan a la espiritualidad como un fenómeno difuso, confuso, de poca importancia y sin duda transitorio, constituirían una "perspectiva de la deficiencia" (*inadequacy approach*) (de la espiritualidad) y revelarían tanto prejuicios teóricos como la falta de investigaciones propias o empíricas:

... sin duda existe una norma implícita de la "verdadera religión" que continúa ejerciendo una influencia perdurable y poderosa en la sociología de la religión. Esta norma, modelada sobre un compromiso implícito con la formas históricamente influyentes del cristianismo

eclesiástico no puede entender a la espiritualidad como una religión verdadera, y se ve forzado a concluir que es un contendiente 'confuso' al 'título' (Woodhead 2010, p. 31-32).

"Espiritualidad" y "Misticismo": el olvidado tercer tipo de Troeltsch

Aunque generalmente se trazan los inicios de la espiritualidad contemporánea, junto con la del movimiento New Age, a la contracultura norteamericana en la década de 1960, algunos autores encuentran sus raíces en movimientos bastante más antiguos. Hanegraff señala que puede ser considerada "una manifestación y transformación contemporánea de corrientes esotéricas occidentales que se originaron en el Renacimiento temprano", más específicamente de la versión ya secularizada que se desarrolló en el siglo XIX, el *ocultismo* que "mezclaba esoterismo tradicional con racionalismo moderno e ideas científicas" (2000, p. 293-4). Paul Heelas, en su libro *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (2008), resalta que la "espiritualidad basada en la vida interna" (*inner life spirituality*) es tributaria del movimiento Romántico del siglo XVIII, cuando autores como Shelley celebraron la autoridad moral y crítica del individuo, la importancia de la imaginación y de la intuición, de la conexión con la naturaleza y la bondad intrínseca de los humanos corrompida por la presión social, así como el rechazo a autoridades externas.^{iv} En la década de 1960 estas ideas fueron retomadas y redefinidas por la contracultura de los 60s, enfatizando la dimensión sagrada del *self* interno por la influencia de las religiones orientales en la época.

Si el fenómeno religioso hunde sus raíces en corrientes de pensamiento más antiguas de lo usualmente sostenido, los intentos por conceptualizar esta religiosidad subjetiva e independiente de las instituciones también tienen una larga (aunque algo oculta) historia en la sociología de la religión. En 1975, la revista norteamericana *Sociological Analysis* (ahora *Sociology of Religion*) convocó a un simposio sobre la obra de Troeltsch y su relación con la de Weber. Allí, los tres artículos dedicados al teólogo alemán hacen hincapié en su concepto de "misticismo", el "olvidado" tercer integrante de su tipología iglesia-sectamisticismo. Una complicada relación con Weber, y luego la selectiva introducción de su obra en el mundo anglo-parlante por Niehbur (1929) llevaron a que la sociología de la religión posterior se basara prácticamente en la dicotomía secta-iglesia, dejando de lado el misticismo, el "desventurado tercer tipo de Troeltsch" (Garrett 1975).^v

Colin Campbell (1978, p. 146) rescata más explícitamente los tempranos aportes de Troeltsch para el análisis y la adecuada comprensión de la "nueva religiosidad" que, a partir de los 1960s, había puesto en jaque a la teoría de la secularización ("*la expansión de la religión oriental, el renacimiento del ocultismo, la locura por la astrología y el nuevo Pentecostalismo*"). Una religiosidad que, -en el momento en que escribe el artículo- resultaba difícil de ubicar tanto dentro de nociones establecidas de "lo religioso" como de

"lo secular".^{vi} Campbell señala que, para algunos autores como Bryan Wilson (1976) (prefigurando las críticas que colocamos más arriba) estos nuevos desarrollos eran apenas superficialmente "religiosos" y manifestaban muchas de las características comerciales, individualistas y manipuladoras de la sociedad post- industrial. Sería sólo lo secular disfrazado de religioso, profundizando o manifestando la realidad del proceso de secularización. Las dificultades de muchos de sus colegas de encuadrarla dentro de "lo religioso" - argumenta Campbell - se debían a que las nuevas prácticas no estaban desarrolladas por, ni se daban dentro de, *iglesias, sectas o denominaciones*, las formas de agrupaciones religiosas típicas que estudiaba la sociología de la religión -y que por ende determinaban, académicamente, el paradigma de "lo religioso".

Para Campbell, sin embargo, esta nueva religiosidad bien podía encajarse dentro del tercer tipo de religión de Troeltsch: el de la "religión mística y espiritual", un tipo bastante menos conocido y utilizado que sus otros dos de "religión de iglesia" (*church religion*) y "religión de secta" (*sect religion*). Como Garret (1975), Campbell sugiere que esta *tricotomía* religiosa original de Troeltsch había sido reducida a una *dicotomía* con un foco excesivo en el *tipo de grupo religioso* que las caracterizaría (*iglesia o secta*) llevando a que sólo estos dos tipos de instituciones dominaran el panorama del estudio de la religión. Particularmente relevante para el análisis de la religiosidad contemporánea sería la distinción que Troeltsch realiza entre la "religión del misticismo" del "misticismo" a secas. Este último, "la insistencia sobre la experiencia directa, interna y presente" puede hacerse presente en *cualquier* tipo de religión; la "religión del misticismo", sin embargo, es *independiente* de los otros dos tipos de religiones (*de secta* y *de iglesia*). Es un tipo de religión autónomo, con su propio sistema de creencias y de explicaciones de las experiencias religiosas, entre los que Troeltsch (1931) señala "*la unidad del substrato divino*", la "*semilla divina*" y la creencia en la evolución espiritual. Todo lo que existe lo hace dentro de Dios, no hay una visión dualista de la existencia y la (re)unión con Dios (como sea concebido) es el fin de este tipo de religión (Campbell 1978, p. 147-148).

Esta "religión del misticismo" también tiene otras dos características que la asemejan a la nueva "espiritualidad" contemporánea: la aceptación de que debajo de todas las aparentes diferencias religiosas hay una misma verdad y que es la forma de religión en que el individualismo llegaría a su máxima expresión -tanto que a veces la denomina "individualismo religioso radical" (Troeltsch 1931, p. 377). Además de ser la forma de religión más tolerante hacia otras, también es la que menos probablemente lleve a la creación de comunidades religiosas con algún grado de estabilidad. Todas estas características hacen que Campbell (1978) se sorprenda por la poca relevancia atribuida a este concepto para entender lo que ya a fines de la década de 1970 era un fenómeno bastante extendido. Troeltsch no sólo había caracterizado adecuadamente lo que en su época era un naciente -y luego sería un pujante- fenómeno religioso sino que también había remarcado su afinidad con la cultura moderna: "*el misticismo refleja hoy el individualismo universal de los tiempos modernos, al cual fortalece aún más*" (1931, p.

816) - una posibilidad que él no contemplaba con agrado. También, fue evidente para Troeltsch su relación con las clases educadas de su sociedad: "*en general, las clases educadas modernas no entienden nada salvo el misticismo*" (1931, p. 799) y "*gradualmente, en el mundo moderno de las personas educadas, el tercer tipo (la religión mística y espiritual) ha venido a prevalecer*" (1931, p. 381).^{vii}

Estos trabajos de la década de 1970 fueron, probablemente, el primer intento por rescatar los análisis pioneros de Troeltsch sobre las dos principales formas que puede adoptar el "misticismo" como una manera posible de entender fenómenos religiosos que ya habían comenzado a hacerse evidentes y que eran difíciles de conceptualizar bajo los sentidos convencionales otorgados a la categoría de "religión", que se había vuelto demasiado dependiente de, o consubstanciada con, los conceptos de iglesia y secta.

En los años subsiguientes, otros autores volvieron a resaltar la relevancia del desestimado tercer tipo de religiosidad de Troeltsch para entender los desarrollos contemporáneos. Roof (1998) afirma que Troeltsch "*mostró una notable capacidad de anticipación, capturando algo de la realidad religiosa que se desarrolla a medida que llegamos a fin del siglo XX*" (214). Paul (1993) es aún más enfático al señalar que:

Troeltsch, a comienzos del siglo XX era consciente de muchas tendencias que se volvieron obvias para los observadores tan sólo en sus últimas décadas: el colapso del eurocentrismo; la percepción de la relatividad de los eventos históricos y las formas de conocimiento (incluida la científica); la conciencia de que el cristianismo debe ser comprendido en relación a su historia mayormente europea, occidental; la emergencia de un profundo pluralismo global; el rol central de la práctica en la teología; el impacto creciente de las ciencias sociales en la manera en que vemos el mundo y a nosotros mismos, y cambios dramáticos en el rol de las instituciones y el pensamiento religioso (Paul 1993, p. 676)

Con el boom de la Nueva Era en los 80s, y luego de la "espiritualidad" a comienzos de este siglo (un fenómeno que aunque tenga raíces en la primera, ya la excede) aparecen nuevos intentos por clarificar y hacer más explícita la diferencia entre las dos formas del misticismo propuestas por el autor alemán.

"Espiritualidad" *dentro* y *fuera* de las iglesias

Uno de los esfuerzos contemporáneos más sistemáticos y claros por darle un valor operativo a las categorías de Troeltsch -y desentrañar la relación espiritualidad/religión- es el de Streib y Hood (2013 y 2016). Para ellos el misticismo "*dentro* de la religión organizada", estaría presente en cualquier tradición religiosa y sería "*la realización emocional de una fe en un individuo, que sirve para intensificar el compromiso con una tradición*" (2016, p. 8). Esta clase de misticismo puede existir dentro de cualquiera de los otros dos tipos de religión postulados por Troeltsch (*church religion* y *sect religion*). La

segunda modalidad de misticismo postulada por Troeltsch, existe *fuera* de las religiones organizadas y es independiente de, cuando no contrario a, toda iglesia o secta. Streib y Hood se refieren a éste como "*unchurched mysticism*". Se caracteriza por el individualismo religioso, se desarrolla fuera de las iglesias o sectas y no tiene ninguna organización externa. Esta última modalidad sería la que mejor caracterizaría al fenómeno religioso que actualmente se expande globalmente bajo la idea de "espiritualidad" (Streib y Hood 2016, p. 8).

En el siglo XXI *ambas* modalidades (*misticismo por dentro* y *misticismo por fuera* de las iglesias) parecen haberse vuelto particularmente relevantes dentro de la "economía religiosa" de las sociedad contemporáneas, pero el desarrollo más novedoso y más fuerte cuantitativamente parece ser el del *unchurched mysticism*, el *misticismo por fuera de las iglesias*. Para distinguirlos más fácilmente, y encuadrarlos inequívocamente dentro de la discusión contemporánea sobre "espiritualidad", convendría, propongo, hablar ya de *espiritualidad cristiana* y de *espiritualidad post-cristiana* (término, este último, utilizado por Houtman y Aupers 2007).

Houtman, Heelas y Achterberg señalan que la diferencia que existe entre ambas formas de espiritualidad puede ser comprendida mayormente en términos de ontologías *inmanentes* o *trascendentes*:

si bien el Cristianismo en Occidente ha enfatizado, durante la mayor parte del siglo XX la trascendencia radical de lo sagrado (...) un cambio espiritual también ha ocurrido en su seno. En contraste con la espiritualidad interna (*inner-life spirituality*), sin embargo, lo que yace internamente como inmanente se concibe aquí como derivando, en última instancia, de lo que yace más allá como trascendente. (...) lo inmanente se ve aquí como dependiendo de lo trascendente. La espiritualidad que resulta, entonces, es teísta y todavía se basa en la experiencia de lo sagrado como trascendente, es decir, como situado más allá del mundo o del cosmos. (2012, p.31)

Para subrayar la diferencia, en un artículo de su única autoría, Heelas afirma: "*si quitamos el Dios teísta de la tradición religiosa, queda poco del cristianismo (o la tradición teísta); quitamos el Dios teísta y las espiritualidades de la vida de la Nueva Era permanecen virtualmente intactas*". (Heelas, 2006, p. 46)

Remarcando la cercanía pero también la posibilidad de diferenciar entre ambos tipos de espiritualidad, Streib y Hood señalan:

Estos son, claro, tipos ideales, y no deberíamos esperar que sean mutuamente excluyentes en la investigación empírica. Sin embargo, podemos indicar su ubicación típica en el campo religioso. Mientras que el misticismo -y por lo tanto la espiritualidad- puede crecer también dentro de las iglesias y sectas, la espiritualidad, como se la entiende actualmente, gravita, sin embargo, hacia un segmento del campo religioso donde el acceso a lo sagrado no está mediado por la tradición, la institución o los sacerdotes (como en las iglesias) ni por profetas

carismáticos (como en las sectas), sino caracterizado por su inmediatez respecto del individuo. Podemos esperar que quienes se definen como "espirituales pero no religiosos" se reúnan no en los campos gravitacionales de las sectas e iglesias, sino en la práctica privada o en contextos en los cuales el tipo de religión privatizada y orientada hacia la experiencia crece. (2016, p. 9)

Además de por su ontología, ambas se diferenciarían también por el distinto peso brindado a la fuente de autoridad religiosa: aún incentivando innovaciones o revitalizaciones el *mysticism within churches* seguiría más apegado a la lógica de una autoridad institucional mientras que la variante *unchurched* sería abiertamente autónoma, cuando no contestataria. Esta última variante sería la más pujante y novedosa y la que caracterizaría la nueva espiritualidad "post-cristiana" (Houtman y Aupers 2007) de fines del siglo XX y, crecientemente, del siglo XXI. Sobre ella centraremos nuestra atención en la próxima parte del artículo.

La espiritualidad post-Cristiana: Ontología y Epistemología

Esta nueva espiritualidad, o espiritualidad post-cristiana -como la denominan Houtman y Aupers (2007)- "se puede definir fácilmente en términos de su ontología y epistemología" (Houtman, Heelas y Achterberg 2012, p. 25).

Ontológicamente, como vimos arriba, la característica principal es su visión *inmanente* de lo sagrado:

El principal postulado de la espiritualidad post-cristiana: la creencia de que en los niveles más profundos del self está la chispa divina, esperando a ser despertada y suceder al self socializado. Ponerse en contacto con este self "verdadero", "profundo" o "divino" no es algo rápido sino que conlleva un proceso prolongado de "desarrollo personal" (...) reestablecer el contacto con el self divino posibilita la reconexión con una dimensión sagrada que holísticamente conecta todo y de esta manera hace posible la superación del propio estado de alienación. La evolución espiritual verdadera trasciende los límites de esta vida porque los New Agers generalmente creen en la reencarnación (...) La espiritualidad post-cristiana, en suma, constituye una visión básicamente romántica del self que está intrínsecamente conectada con una concepción inmanente de lo sagrado (Houtman y Aupers 07, p. 307).

A diferencia de la ontología cristiana de un Dios personal y trascendente que ha creado el mundo y el cosmos y debe, por lo tanto, existir más allá de su propia creación, la inner-life spirituality postula un poder mayor interno no teísta ("energía", " fuerza vital", " poder", "naturaleza", " vitalidad", "pasión", " vida", etc) y por lo tanto concibe a lo sagrado como inmanente y situado dentro del mundo y el cosmos. (Houtman, Heelas y Achterberg 2012 , p.25)

Epistemológicamente, debemos mencionar al menos dos rasgos esenciales, íntimamente relacionados pero heurísticamente distinguibles: el énfasis en el individuo como centro de la *experiencia* religiosa, pero también de la *autoridad* religiosa. El individuo es el principal *vehículo* de la experiencia religiosa, el más ajustado *intérprete* de su experiencia y el *árbitro* final acerca de su validez y de sus alcances.

El cambio respecto de los *lugares* culturales de la *autoridad* religiosa es sin duda una de las características principales y más distintivas de la nueva espiritualidad. En contraposición con la *religión*, cuya autoridad sería colectiva, moral, institucional, simbólica, en la *espiritualidad* hay un claro desplazamiento de la fuente que sanciona la legitimidad de su conocimiento y práctica, ya que es individual, interna, vivida, subjetiva y sensitiva (Cornejo 2012, p. 330, resumiendo los aportes de Heelas y Woodhead 2005).

Epistemológicamente, rechaza las creencias propuestas por la tradición cristiana y en vez adopta la gnosis de la experiencia, postulando que lo sagrado es conocible a través de la propia conciencia, experiencia, sensación o intuición (. . .) Otras maneras de conocer lo sagrado -como la creencia en las propuestas de las tradiciones, los textos sagrados, las palabras de los profetas o mesías, las poesías de los antiguos míticos- son consideradas de "segunda mano" por sus inevitables distorsiones debido a las interpretaciones, traducciones, manipulaciones, etc. (Houtman, Heelas y Achterberg 2012, p. 25-6)

Por lo tanto, respecto de su epistemología, resulta un tercer camino a la verdad, que rechaza tanto la fe religiosa como la razón científica privilegiando la escucha de la "voz interna" y la confianza en la propia "intuición" (Houtman y Aupers 2007, p. 307). O, para Hanegraaff, también una vía media, entre "*el cristianismo dogmático e institucionalizado y la ciencia sobre-racionalista*", a través "*del esoterismo y la gnosis*", entendido este último como "*una espiritualidad universal basada en la primacía de la experiencia personal interna*" (2000, p. 292).

Sociología de la Nueva Espiritualidad

Debemos tener cuidado de no hacer de esta *epistemología* de la individualidad una *sociología*, o sea, el de creer plenamente que el énfasis proclamado en la subjetividad, la experiencia y la autoridad individual lleva que este sea un emprendimiento excesiva o solamente *individual*, como sostienen tanto sus principales críticos como sus defensores.

Las críticas más fuertes al "paradigma de la espiritualidad" (Wood 2009) se refieren principalmente a que en él parece prevalecer la visión de un individuo *infrasocializado* -de la misma manera que frecuentemente, en sociología o antropología de la religión, se suele tener una visión del individuo *sobre-socializado* por las iglesias (Frigerio 2007).

Streib y Hood definen la individualización como el hecho de que las "*experiencias, creencias y prácticas que por centurias han estado encastradas (embedded) en, y mediadas*

por, instituciones religiosas han crecientemente devenido en un asunto privado de los individuos". Luckmann, en su libro "*Invisible religion*" (1967), fue uno de los primeros en llamar la atención a cómo la religión pasa de su inserción en instituciones religiosas a la preferencia y la autonomía individual. La religión, por lo tanto, se ha vuelto invisible a los ojos de los sociólogos ya que estos prestan atención principalmente a los mundos sociales institucionalizados y organizados y difícilmente pueden percibir lo que pasa por fuera de ellos. Para Luckmann, la principal premisa de la sociología de la religión:

Consiste en la identificación de iglesia y religión (...) La religión deviene un hecho social ya sea como ritual (comportamiento religioso institucionalizado) o doctrina (ideas religiosas institucionalizadas) (...) La disciplina, por lo tanto, acepta las auto- interpretaciones -y la ideología- de las instituciones religiosas como definiciones válidas del alcance de sus temas de estudio o interés (Luckmann 1967, p. 22, 26)

Pese a que esta advertencia sigue siendo absolutamente relevante hasta el día de hoy, el énfasis excesivamente individualista de Luckmann, y de quienes toman la versión *emic* de la epistemología de la espiritualidad al pie de la letra, ha comenzado a ser objeto de críticas por parte de varios autores que han hecho estudios empíricos importantes sobre el tema. La visión del individualismo radical -que caracterizaría a la espiritualidad moderna, tanto en su momento "Nueva Era" en los 80s y 90s, como de espiritualidad post-cristiana del siglo XXI- ha sido criticada por sociológicamente inadecuada. Como argumentó y mostró localmente María Carozzi hace varios años (1999), la autonomía es parte del "vocabulario de motivos" (*vocabulary of motives*) que se *aprende dentro* del circuito alternativo, *en interacción con* grupos y gurúes o "facilitadores" de distinto tipo y otros practicantes/creyentes en estas ideas:

Con contadas excepciones, en Buenos Aires, como en Estados Unidos, casi nadie se identifica a sí mismo como new ager. (...) esta ausencia de identificación colectiva parece, al mismo tiempo, parte de un estilo de discurso ubicuo entre los participantes activos del complejo alternativo. Este estilo evita la identificación social del hablante y elude particularmente aquellas relaciones sociales que pudieran haber tenido influencia sobre él. Al redefinir situaciones el profesional del complejo alternativo consistentemente se niega a sí mismo el carácter de ser social que entabla relaciones sociales para apropiarse de una identidad absolutamente autónoma que no admite influencias externas ni intenciones de influir sobre otros. El sesgo autonómico en el discurso se advierte por ejemplo, en la negativa a admitir la influencia de maestros en la propia práctica o en el propio pensamiento. El aprendizaje de la disciplina o la aceptación de una creencia es relatado generalmente como resultado de una búsqueda internamente dirigida donde la propia intuición señala qué es lo útil y qué debe desecharse. El énfasis en los relatos de circulación por distintos talleres se coloca siempre en la propia persona del hablante, su intuición, su yo superior, su guía interno, como autora de todas las decisiones y fuente de todo aprendizaje. Aun cuando en la práctica fueron a menudo los maestros de una disciplina, o los compañeros de taller, los que

recomendaron otros talleres y seminarios a los que el coordinador, maestro, facilitador o terapeuta ha asistido, esta influencia es borrada del relato. De tal modo el sesgo autonómico transforma la situación representada transformándola de socialmente modelada en autodirigida. La frecuente mención de la realización de una “síntesis propia”, a partir de las distintas experiencias que el contacto con el complejo alternativo da, también expresa este sesgo autonómico. (Carozzi 1999, p.31)

La visión de un individuo omnipotente que elige libremente y realiza sus propios *bricolages* de acuerdo, principal o exclusivamente, con su voluntad autónoma proviene de la aceptación acrítica de los relatos de los entrevistados -o de sus trayectorias narradas en libros o presentadas en conferencias y talleres- leídos a la luz de perspectivas teóricas excesivamente individualistas. Esta conjunción teórico-metodológica invisibiliza los numerosos grupos por los que han pasado sus entrevistados, y las diversas fuentes y discursos de autoridad que han acatado en distintos momentos -como sugiere Carozzi (1999, 2000) en base a su experiencia de campo, que complementa y guía las interpretaciones de sus entrevistas. Más recientemente, otros autores angloparlantes también han enfatizado que los individuos son *socializados* en la doctrina de la "espiritualidad del self" (Aupers y Houtman 2006, p. 218):

Satisfaciendo su hambre en el mercado de la Nueva Era, nuestros interrogados adquirieron marcos de interpretación alternativos, nuevos vocabularios y símbolos para interpretar sus experiencias. Aprendieron a etiquetar experiencias extrañas y fuera de lo cotidiano como espirituales. A la vez, estas experiencias validaron los marcos interpretativos aprendidos (Aupers y Houtman 2006, p. 208)

Besecke (2001, p. 194) y Wood (2010), entre otros, han criticado la idea de que las personas desarrollan su espiritualidad en base a criterios exclusivamente personales como sociológicamente *naive*:

En el caso de la sociología de la espiritualidad, un inductivismo naive ha resultado en que las declaraciones de los individuos de que están ejerciendo autoridad sobre su vida espiritual se ha trasladado a-críticamente a las afirmaciones sociológicas de que este es realmente el caso. Los sociólogos han transformado los discursos nativos sobre el control de la propia vida en pronunciamientos analíticos de que efectivamente se ejerce la auto- autoridad (self-authority) (Wood, p. 270)

Un énfasis excesivo en la religión privada o privatizada (*privatised religion*) resulta en una idea de la religión como un fenómeno exclusivamente psicológico, con pocas influencias y consecuencias sociales (Besecke 2001, p.187).

Sin embargo, aún si los practicantes espirituales no les dicen a los miembros de sus grupos o a sus clientes qué pensar, hacer, creer o sentir, sí les dicen que tienen que tomar sus sentimientos personales seriamente, que depender demasiado del pensamiento racional a costa de las emociones es malo, y que deberían seguir lo que indica sus corazones (Aupers y Houtman 2006, p. 219).

Besecke ha llamado la atención al carácter *reflexivo* de la nueva espiritualidad (denominándola *reflexive spirituality*), subrayando que no es sólo una forma de religiosidad personal, sino un recurso cultural, un lenguaje compartido que los individuos utilizan cuando hablan entre ellos para crear significados -religiosos o espirituales. Se diferencia así de otros autores como Luckmann (1967) o Roof (1998) que enfatizan en exceso el carácter individualista de las nuevas prácticas y creencias religiosas, señalando que conlleva, por el contrario, importantes -e inevitables- dimensiones públicas, interactivas y culturales.^{viii}

Relevancia social de la Nueva Espiritualidad

Frente a las críticas de que la nueva espiritualidad sería socialmente irrelevante (sin generar compromisos sociales, o lazos comunitarios relevantes, como lo haría la "religión" "tradicional") varios académicos han señalado que ésta constituiría, como mínimo, una fuerte *crítica cultural* de la sociedad occidental moderna, valorando como positivas otras cosmovisiones, otras maneras de conocer y de experimentar el mundo (Carozzi 2000, Hanegraaf 2000, Besecke 2001, Frigerio 2013).

Para Roof, sería una:

protesta radical contra los valores y la perspectiva implícita en la modernidad, el mundo racional y científico post-Illuminista que ha privilegiado la mente sobre el cuerpo, la tecnología sobre la naturaleza, la innovación sobre la tradición, el conocimiento sobre la experiencia. (...) La modernidad acarrea grandes riesgos (...) crea grandes inseguridades (...) es alienante.... (1998, p. 216)

La nueva espiritualidad, por la tanto, sería un fenómeno análogo a lo que Giddens (1991) denomina "políticas de la vida": la preocupación por la ecología, la paz mundial, el movimiento feminista, los derechos de los animales, la salud holística, la preocupación por los niños, etc. Contra los críticos que la asocian con el capitalismo o el neoliberalismo, Roof señala que,

puede ser una respuesta a los engaños y la decadencia de la cultura del consumo. Las personas se vuelcan a la espiritualidad quizás como un acto de resistencia política, como una manera de recuperar sus propias vidas y proteger su sentido del self sobre y contra los patrones adictivos del consumo sobre los cuales descansa mucha de nuestra economía corporativa capitalista (1998, p. 221)

La "espiritualidad reflexiva", sin embargo, es una forma de crítica cultural de la modernidad pero que no abandona algunos de sus presupuestos básicos. Es una manera *moderna* de construir significados religiosos, basada en cuatro técnicas principales consonantes con presupuestos de la racionalidad moderna. Según Besecke (2001) esta construcción se daría a través de: a) la interpretación metafórica (los textos religiosos son vistos como símbolos de verdades trascendentes, y no descripciones literales de hechos reales); b) una forma experiencial y directa que valora, como la ciencia, la observación empírica; c) el pluralismo, que permite abreviar en una variedad de fuentes para arribar a un conclusión sobre el mundo y la relativización, que permite tomar una distancia crítica de los distintos sistemas de creencia y pensamiento, y d) la utilización del ensayo y error para examinar constantemente la propia posición e incorporar continuamente nuevo conocimiento experto sobre el mundo espiritual. De esta manera los individuos construyen significados trascendentes (o sobre lo sagrado) usando técnicas o modalidades que implícitamente refuerzan temas centrales a la racionalidad moderna, creando nuevos significados sin sacrificar su compromiso con ella (Besecke 2001, p. 374-376).

Para Hanegraaf la estrecha relación con la modernidad también estaría dada por la fuerte utilización o incorporación a los complejos de creencias que se forman, de "*mitologías de la ciencia*" brindando una reinterpretación y un énfasis espiritual a la teoría de la relatividad, a la física cuántica, a distintas escuelas de psicología y aún a teorías sociológicas (2000, p. 304).

Contra acusaciones de que la nueva espiritualidad se restringe solamente a ámbitos privados, otros autores señalan su cada vez mayor presencia en distintos tipos de espacio público. Woodhead (2010, p. 42-3) afirma que aunque la espiritualidad rara vez se corporifica en instituciones análogas a iglesias, eso no significa que sea principal o mayormente "privada". Una vez más, esto resulta de los propios prejuicios de los investigadores que identifican a la "verdadera religión" casi exclusivamente con las iglesias históricas occidentales -o con formas análogas- despreciando otras posibilidades de creación, transmisión y ejercicio de lo religioso. La espiritualidad ha crecientemente colonizado espacios sociales ya existentes o creado propios, como tiendas, librerías especializadas en espiritualidad, centros culturales, bares, etc. También se corporifica en peregrinaciones, festivales, fiestas y eventos más o menos masivos similares, de pocos días de duración pero que se repiten a lo largo del tiempo y en diferentes lugares.

En el área de género, Sointu y Woodhead afirman que las formas contemporáneas de la espiritualidad holista a la vez legitiman y desafían los discursos tradicionales y las prácticas de "lo femenino". Los desafían al ofrecer ámbitos para la construcción y performance de formas del *self* que se demarcan de los roles tradicionales femeninos, posibilitando la expresión de valores como la realización personal, el placer corporal, la autenticidad interna, la libertad y la auto-expresión (2008, p. 273). Sin embargo, en alguna medida también los legitiman, al validar la relevancia del rol femenino en el trabajo de cuidado emocional, ya sea de los niños como los maridos, parientes, los enfermos.

También, al enfatizar el cuidado de la apariencia corporal y la belleza. Las espiritualidades holistas suelen reconocer y afirmar la importancia del cuerpo, su salud, apariencia y sensaciones, como temas propios de atención, cuidado y cultivo (2008, p. 268-9).

Las mismas autoras también ven un empoderamiento, pero ahora de los pacientes, en la esfera de la salud holística (un área de la salud indudablemente influenciada por la nueva espiritualidad). Las medicinas alternativas y complementarias construyen a sus pacientes de manera que los aleja del modelo del *sick role* médico tradicional: el nuevo paciente está empoderado, es conciente y responsable por sus experiencias y percepciones de la enfermedad o su malestar (Sointu y Woodhead 2008). También dentro del área de la salud, Heelas (2006, p.48) señala que, además de esta creciente presencia de las prácticas holísticas, el *National Health Service* británico especifica que las enfermeras deben atender, de manera general, a las "necesidades espirituales" de los pacientes -sin importar el contenido religioso específico, ya sea dentro de tradiciones cristianas o más propias de la nueva espiritualidad.

En algunos países, la espiritualidad se hace presente también en la educación. Heelas (2006) nota cómo en Inglaterra y en Gales las escuelas secundarias deben atender al desarrollo espiritual de sus alumnos. La Ofsted (*Office for Standards in Education*), agencia gubernamental que inspecciona a las escuelas, en un documento en que propone pautas para el "Desarrollo Espiritual, Moral, Social y Cultural", lo define de la siguiente manera:

El desarrollo espiritual se relaciona con el aspecto de la vida interior a través del cual los alumnos adquieren un entendimiento de su existencia personal que son de una validez relevante o duradera. Se caracteriza por la reflexión, la atribución de un significado a las experiencias, la valoración de una dimensión no material de la vida y percepciones de una realidad imperecedera. Lo "espiritual" no es sinónimo de "religioso" (OFSTED 1994, p.8).

También reconocida, pero ya más controvertida, es la creciente presencia de la "nueva espiritualidad" en los ambientes empresariales. En los 80s, las empresas empezaron a interesarse por la cosmovisión y las prácticas de la Nueva Era y la espiritualidad entró en el mundo público de las corporaciones como una forma de realización personal en el trabajo pero también como una manera de procurar la maximización del rendimiento empresarial -o, de conciliar y amplificar ambos (Aupers y Houtman 2006).

Alarmados ante este fenómeno, y en su denuncia de la cooptación de la religión por las grandes corporaciones, Carrete y King notan:

Una tendencia creciente a que las antiguas y diversas tradiciones religiosas del mundo sean simplificadas, homogeneizadas, reempaquetadas y vendidas a consumidores y ejecutivos como ideologías que promueven el hedonismo, la iniciativa empresarial, la eficiencia laboral, la productividad económica y los valores del mundo de negocios corporativo (2010, p. 133).

Con una visión que acentúa los aspectos positivos, Mitroff y Denton (1999) sugieren que la espiritualidad es uno de los elementos más importantes para determinar la performance de una organización y que puede ser una ventaja competitiva importante en este ambiente, ya que las personas que están más involucradas espiritualmente consiguen mejores resultados en el trabajo.

Cuantificando la nueva espiritualidad

Otro ámbito importante de debate acerca de la relevancia social de la espiritualidad es la discusión de su magnitud y visibilidad en la presentación de datos cuantitativos sobre actividad religiosa. Para varios de sus críticos, la intrascendencia de la espiritualidad (Nueva Era o post-cristiana) se revelaría sin atenuantes en su reducida magnitud numérica. Houtmann, Heelas y Achterberg (2012) enfrentan estas críticas, en un interesante trabajo sobre las dificultades -y las desidias- para medir cuantitativamente la espiritualidad con los métodos disponibles hasta el momento. Señalan la relevancia para el estudio de la espiritualidad -o, más ampliamente, de la religión contemporánea- de entender mejor el "terreno intermedio" (*middle ground*) entre, por un lado, los individuos que van misa regularmente y por otro, los agnósticos y ateos. En la mayor parte de los países europeos este grupo intermedio es el mayor y el que más crece. Critican el concepto de "fuzzy fidelity" que David Voas utiliza para caracterizar este sector intermedio: la "permanencia de alguna lealtad a la tradición, aunque en una manera que conlleva poco compromiso" (2009, p. 161), un "compromiso residual" con la tradición cristiana (2009, p. 155) que puede llegar a abarcar a la mitad de la población en la mayor parte de los países europeos. Esta perspectiva, señalan Houtmann, Heelas y Achterberg, es particularmente insensible al tema de la espiritualidad; ya que una gran cantidad de sus practicantes aparecen entonces como "fuzzy Christians" -por más que parte de la caracterización del propio Voas de este segmento sugiere un involucramiento más "espiritual" que "religioso". El énfasis excesivo en la cristiandad nominal que realiza Voas provendría no sólo de sus preferencias teóricas, sino también de los datos que utiliza: el *European Values Survey* que está fuertemente modelado en la religiosidad cristiana y no presenta *ninguna* pregunta que pueda revelar afinidad de los entrevistados con la espiritualidad. Analizando otra serie de datos, provenientes ahora del *World Values Survey*, Houtman y Aupers (2007) sostienen que buena parte de esta *fuzzy fidelity* cristiana en realidad disfraza o denota opciones afines a la espiritualidad Nueva Era (aunque el WVS tampoco contiene preguntas designadas a revelar "espiritualidad", sí provee un rango mayor de respuestas que puede servir para evaluar mejor las creencias cercanas a ella).

La práctica generalizada de las encuestas de religión de contar miembros de iglesias o los que van a ellas para ver qué tan religiosa es una sociedad, están modeladas, conscientemente o no, en tradiciones religiosas cristianas que afectan tanto el sentido común social como el de los académicos que las preparan; se enraízan en y perpetúan el ya tradicional estudio del mundo cristiano y su baluarte las iglesias por parte de la sociología de la religión, y son mejores para ver el declive de éstas que para entender nuevas tendencias que van surgiendo (Houtmann, Heelas y Achterberg 2012). En un mundo en que la religión se produce y transmite cada vez más por fuera de las iglesias y se encuentra en los medios de comunicación, las redes sociales y las industrias culturales (Besecke 2010) el foco continuado en la religión institucionalmente producida se convierte en un obstáculo para el avance del estudio científico de la religión.

Pese a la falta de información específica, actualmente hay varios indicios que apuntan a una presencia sin duda relevante de la espiritualidad. Sointu y Woodhead señalan que la población comprometida con ella se situaría entre el 2 y el 5% en EEUU y Gran Bretaña; que el nivel de adhesión (los que se definen como "espirituales pero no religiosos") puede estar entre el 10-20% y que el porcentaje de los que creen en "algún tipo de espíritu o fuerza de la vida (*life force*)" (*World Values Survey*) o "en Dios como algo dentro de cada persona en vez de algo afuera" (*RAMP -Religion and Modern Pluralism*, UK) estarían entre el 20 y el 40% (ver también Houtman, Heelas y Achterberg 2012, y Heelas 2006).

Conclusiones

Aunque cada vez más popular, el concepto de *espiritualidad* muestra varios de los mismos dilemas que el -cada vez más criticado- de *religión*. Este es más un problema de uso que de algo inevitablemente intrínseco al concepto -no suele haber conceptos mejores o peores *per se*, lo que hay son usos mejores o peores de ellos: irreflexivos, imprecisos, confusos, incoherentes, contradictorios.

A través de estas páginas he intentado mostrar algunos de las reflexiones que, sobre los alcances y la utilidad del concepto de "espiritualidad" provienen -mayormente- de trabajos publicados en el mundo angloparlante y que son poco utilizados localmente. Su relevancia para entender nuestra realidad latinoamericana debe ser mejor establecida, pero dada la poca discusión local sobre el tema, deberían ser de utilidad para encuadrarla.

Una dificultad hasta el momento parece ser que los significados *emic* de la palabra (sus usos nativos más corrientes) aún rigen las discusiones y compilaciones académicas, por más que en los últimos años se han hecho intentos valiosos por proponer significados y usos más precisos.

De manera más general, la espiritualidad fue frecuentemente considerada *el polo individual de la religión* (Hanegraaff 300) -la dimensión subjetiva, experiencial de la

religión a la manera de James: "*los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad*". (1994 (1902), p. 18).

También puede ser entendida como cualquiera de las dos formas del "misticismo" de Troeltsch. En una primera acepción, el que florece *dentro de* las iglesias, y que, como sugerí, podríamos denominar *espiritualidad cristiana* -si se engarza dentro de esa tradición, o con otro adjetivo si fuera dentro de otras religiones-. En el sentido que le brindan varios autores contemporáneos (Heinz y Streib 2016, Houtman Heelas y Achterberg 2012), se diferencia de la práctica usual dentro de esas iglesias por prestarle más atención a las experiencias internas de los individuos, que pueden ser consideradas maneras de remozar o de reincentivar la tradición religiosa pero sin llegar a cuestionarla profundamente. Su énfasis en lo individual es principalmente en atención a la *experiencia* religiosa, y no como fuente de la *autoridad* religiosa, que sigue estando localizada externamente, en la institución.

La forma más *específica* y más interesante, por lo novedosa y dinámica, sería la segunda forma del misticismo de Troeltsch, que siguiendo a Houtman y Aupers (2007) podríamos denominar *espiritualidad post-cristiana* (y lo que otros autores llamarían *self/reflexive/life/inner life/subjective spirituality*). Es la heredera de la espiritualidad Nueva Era que ya tiene una incidencia social bastante mayor. Florece *fuera* de las iglesias, frente a las cuales posee una actitud crítica. El énfasis en lo individual *es a la vez experiencial* y como *fuentes de autoridad* principal sobre sus interpretaciones. La teología que la caracteriza es *inmanente* y no trascendente y teísta (como es el caso de la *espiritualidad cristiana*).

Las mayores críticas al uso del concepto de espiritualidad se refieren al peligro de que los analistas exageren la *individualidad* de la práctica y la creencia, y especialmente que sobre-enfaticen el alcance de la autoridad individual sobre las interpretaciones y validaciones de la experiencia religiosa. El discurso nativo de la *autonomía* (que es aprendido en un *circuito social* y en numerosas *interacciones* con gurúes, "facilitadores" o practicantes de distinto tipo) se transforma fácil e injustificadamente en explicación sociológica, extrayendo a los individuos de los contextos sociales en los que lo aprendieron y desarrollaron. Esto también se debe a una dependencia excesiva en datos obtenidos de textos de la Nueva Era o en narrativas personales logradas a través de entrevistas, leídos a la luz de teorías macrosociológicas sobre la individualización y la destradicionalización en las sociedades contemporáneas. Proviene asimismo de la identificación inconsciente que se hace entre religión y su forma de organización que se daría en *iglesias* (o *sectas*), y al supuesto implícito que proviene de las trilogías tipológicas de Troeltsch y Weber de que no habría "nada" más (socialmente significativo) entre estas formas organizativas y el *místico* o el *mago*. La dicotomía radical que la sociología de la religión tradicionalmente establece entre las *formas organizadas* de creación y transmisión religiosa y el *individualismo* impide ver el vasto terreno intermedio: las redes sociales, los grupos lábiles y los numerosos

contextos de interacción social -episódicos, irregulares, transitorios pero de todas maneras relevantes- en que los individuos aprenden a reconocer y desarrollar su "espiritualidad" (conferencias, talleres, seminarios, grupos de lectura, redes sociales, etc.).

Aún admitiendo el valor heurístico del concepto "espiritualidad" para reconocer y visibilizar una forma religiosa de creciente importancia en la sociedad contemporánea - desde que se provea una definición precisa del mismo y no se exagere la individualidad de su práctica- parece improbable o innecesario que substituya al de "religión". Quienes lo proponen parecen hacerlo por identificar exclusivamente a este concepto con el tipo organizativo iglesia (o secta o denominación) lo que denota una idea demasiado estrecha y acotada del término que resulta de la prevalencia (consciente o no) de un modelo cristiano de "religión".

Bibliografía

AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick. Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion* vol. 21, n. 2, p. 201-222. 2006.

BESECKE, Kelly. Speaking of meaning in modernity: Reflexive spirituality as a cultural resource. *Sociology of Religion* vol. 62, n. 3, p. 365-381. 2001.

BESECKE, Kelly. Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning. *Sociological Theory* vol. 23, n. 2, p. 179-196. 2005.

BRUCE, Steve. Secularization and the impotence of individualized religion. *The Hedgehog Review* vol. 8, n. 1-2, p. 35-45. 2006.

CAMPBELL, Colin. The secret religion of the educated classes. *Sociological Analysis* vol. 39, n. 2, p. 146-156. 1978.

CAROZZI, María Julia. La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades* vol. 9, n. 18, p. 19-38. 1999.

CAROZZI, María Julia. *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo Significados en el Discurso y la Interacción*. Buenos Aires: EDUCA. 2000.

CARRETTE, Jeremy; KING, Richard. *Selling Spirituality The silent takeover of religion*. London: Routledge. 2005.

CORNEJO, Mónica. Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai. *Revista Internacional de Sociología* vol. 70, n. 2, p. 327-346. 2012.

DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina G.; HUET, Nahayeilli J., (Org.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México, DF: Casa Chata/CIESAS/ColJal. 2013.

DURKHEIM, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1912

FINKE, Roger; STARK, Rodney. *The Churching of America 1776-1990*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. 1992.

FRIGERIO, Alejandro. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. In: *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. CAROZZI, María Julia; CERIANI César, (Org.). Buenos Aires: Biblos/ACSRM. 2007. p. 87-118.

FRIGERIO, Alejandro. Lógicas y límites de la apropiación New Age: Donde se detiene el sincretismo. IN: *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. DE LA TORRE; Renée de la; ZUÑIGA, Cristina G.; HUET, Nahayeilli J., (Org.). México, DF: Casa Chata/CIESAS/ ColJal. 2013. p. 47-70.

GARRET, William. Maligned mysticism: The maledicted career of Troeltsch's third type. *Sociological Analysis* Vol 36, n. 3, p. 205-223. 1975.

GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity: Self and society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press. 1991.

HANEGRAAFF, Wouter J.. New Age Religion and Secularization. *Numen*, vol. 47, n. 3, p. 288-312. 2000.

HEELAS, Paul. *The New Age movement*. Oxford: Blackwell. 1996.

HEELAS, Paul. Challenging secularization theory: The growth of New Age spiritualities of life. *The Hedgehog Review* vol. 8, n. 1-2, p. 46-58. 2006.

HEELAS, Paul. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. London: Blackwell, 2008.

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell. 2005.

HILL, Peter; PARGAMENT, Kenneth; HOOD, Ralph; MCCULLOUGH Michael; SWYERS, James; LARSON, David; ZINNBAUER, Brian. Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behavior* vol. 30, n. 1, p. 51-77. 2000.

HOUTMAN, Dick; AUPERS, Stef. The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion* vol 46, n. 3, p. 305-320. 2007.

HOUTMAN, Dick; AUPERS, Stef; DE KOSTER, Willem. Introduction: The Myth of Individualization and the Dream of Individualism. In *Paradoxes of Individualization*. HOUTMAN, Dick, AUPERS, Stef; DE KOSTER, Willem, (Org.). Londres: Ashgate. 2011. p. 1-24.

HOUTMAN, Dick; HEELAS, Paul; ACHTERBERG, Peter. Counting spirituality: Survey methodology after the spiritual turn. In: *Annual Review of the Sociology of Religion Volume Three: New Methods in the Sociology of Religion*. BERZANO, Luigi; RIIS, Ole (Org.). 2012. p. 25-44.

JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Madrid: Península, 1994.

LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion*. Londres: Macmillan.1967.

MAGNANI, José Guilherme. *Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobe. 1999.

MITROFF, Ian; DENTON, Elizabeth. *A Spiritual Audit of Corporate America: A Hard Look at Spirituality, Religion, and Values in the Workplace*. San Francisco: Jossey Bass. 1999.

NIEBUHR, H. Richard. *The social sources of denominationalism*. New York: Holt. 1929. OFSTED (Office for Standards in Education). *Spiritual, moral, social and cultural development: an OFSTED discussion paper*. London: Her Majesty's Stationery Office. 1994.

PAUL, Garret. Why Troeltsch? Why Today? Theology for the 21st Century. *Christian Century* n. 110, p. 676-677. 1993.

ROOF, Wade Clark. Modernity, the Religious, and the Spiritual. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* Vol. 558, p. 211-224. 1998.

SEMAN, Pablo; VIOTTI, Nicolás. "El paraíso está dentro de nosotros": La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad* n. 260, p. 81-94. 2015.

SOINTU, Eeva; WOODHEAD, Linda. Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, n. 2 (Jun., 2008), p. 259-276. 2008.

STREIB, Heinz; HOOD, Ralph. Modeling the religious field: Religion, spirituality, mysticism and related world views. *Implicit Religion* vol 16, n. 2, p. 137-155. 2013.

STREIB, Heinz; HOOD, Ralph. Understanding Spirituality: Conceptual Considerations. In: *Semantics and Psychology of "Spirituality": A Cross-Cultural Analysis*. STREIB, Heinz; HOOD, Ralph (Org.). New York: Springer. 2016. p. 3-17.

SUTCLIFFE, Steven; BOWMAN, Marion (Org.). *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2000.

TROELTSCH, Ernest. *The social teaching of the Christian Churches*. London: Allen and Unwin. 1931.

VOAS, David. The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. *European Sociological Review*, vol 25, n.2, p. 155-168. 2009

WILSON, Bryan. *Contemporary Transformation of Religion*. London: Oxford. 1976.

WOOD, Matthew. The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavor. In: *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. TURNER, Bryan, (Org.). London: Wiley-Blackwell. 2010. p. 267-285

WOOD, Matthew; BUNN, Christopher. Strategy in a religious network: A Bourdieuan critique of the sociology of spirituality. *Sociology* vol. 43, n. 2, p. 286-303. 2009.

WOODHEAD, Linda. Real Religion, Fuzzy Spirituality?: Taking Sides in the Sociology of Religion. In Aupers Steve, Houtman Dick, editors, *Religions of Modernity : Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick (Orgs.). Leiden: Brill. 2010. p. 31-48.

WUTHNOW, Robert. *All in sync: How music and art are revitalizing American religion*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Notas

ⁱ Aunque sin duda hay estudios suficientes sobre la *Nueva Era* en Latinoamérica, la discusión sobre la "espiritualidad" contemporánea excede este campo de indagación académica (aunque, como diré, se haya originado en él) y el debate sobre la relación entre "espiritualidad" y "religión" aún no está tan desarrollado en nuestra área geográfica.

ⁱⁱ Ver Carozzi (2000) para un detallado análisis de este circuito en Argentina, Magnani (1999) para un estudio pionero del mismo en Brasil, el libro de De la Torre, Zuñiga y Huet (2013) para varios trabajos que brindan un panorama reciente de la situación latinoamericana.

ⁱⁱⁱ Para el caso de Brasil, Argentina y México, Semán y Viotti afirman que "*En la nueva era de la Nueva Era, convivimos con la acumulación de los efectos de una evolución histórica que ha llevado a instalar esta religiosidad en un espacio amplio, ya fuera del control de las redes e instituciones que los impulsaron (...) la Nueva Era se vinculó a los motivos del mercado, el consumo y el placer y por otro se ligó a la cultura masiva y con ello aumentó sus posibilidades de aproximación al imaginario cristiano*" (2015, p. 88).

^{iv} Por otro lado, también hay que recordar, como señalan Hill et al. (2000, p. 60) que el individualismo religioso norteamericano no es un fenómeno tan novedoso, sino que también puede ser rastreado hasta el énfasis, en la Reforma Protestante, de la conexión directa y personal con Dios y la eliminación de la Iglesia o los sacerdotes como sus mediadores privilegiados.

^v Streib y Hood (2016) señalan que los conceptos de Troeltsch fueron popularizados en Norteamérica por Niehbur en su libro "The Social Sources of Denominationalism" -que salió dos años antes que las primeras traducciones de la obra del sociólogo alemán. Niehbur dejó de lado el tercer tipo y a partir de entonces todas las discusiones teóricas fueron mayormente sobre la dinámica secta-iglesia dejando de lado el misticismo, quizás porque parecía poco importante para entender la realidad norteamericana.

^{vi} Hanegraaff, por su lado, prefiere rescatar aportes visionarios -al respecto- de Durkheim: "Durkheim definió a la religión como un hecho social total (...) pero también se dio cuenta que nuevas formas de religión estaban emergiendo que ya no estaban insertas en instituciones sociales y para las cuales, por lo tanto, su propia teoría de religión ya no sería suficiente (...) habla de "religiones individuales que el individuo instituye para sí mismo y celebra sólo para sí" y predice un futuro en el que "el único culto será el que cada persona practique libremente en la interioridad de su propio yo". Esta nueva forma de religión, predice, "consistiría enteramente de estados interiores y subjetivos y será construída libremente por cada uno de nosotros" (Hanegraaff 2000, p. 305-6, con citas de Durkheim 1912, p. 63-65).

^{vii} Todas estas citas de Troeltsch (1931) son tomadas de Campbell (1978).

^{viii} *Reflexive spirituality* es un concepto que Besecke toma -pero reelabora- de Roof (1998): "Ser "reflexivo" significa poder situarse mentalmente fuera de nuestra propia perspectiva y reconocerla como situada dentro de un abanico de otras perspectivas posibles. Ser espiritualmente reflexivo es mantener una conciencia constante de la creciente variedad de significados religiosos disponibles en el mundo moderno, y de involucrarse en una asimilación crítica e intencional de esos significados en la propia perspectiva espiritual" (Besecke 2001, p. 367)