

Nombre del alumno: Rafael Ruiz Andrés rafaruand@gmail.com

Nombre del tutor: Francisco Javier Fernández Vallina fjvallin@filol.ucm.es

Título del trabajo: El otro y el Otro. La reconstrucción actual de las creencias en Occidente/ The other and the Other. The Current Reconstruction of Western Religious Beliefs

Key words: Religions/Spirituality/New religious beliefs/ Individualism/ *Believers not Belongers/Religious Bricolage/* Secularization/Idea of God/Postmodern Era

Palabras clave: Religiones/ Espiritualidad/ Nuevas creencias religiosas/ Individualismo/ "Creyentes no pertenecientes" / "Bricolaje religioso"/ Secularización/ idea de Dios/ Postmodernidad

Índice:

Introducción: ¿hacia una nueva tipología creyente?

Estado de la cuestión y metodología

1. Aproximación histórica

2. La caída del Muro

2.1. El individualismo como fe social

2.2. La era del bricolaje religioso

3. Nuevos creyentes para una nueva sociedad

3.1. Panorama religioso actual

3.2. ¿Un re-encantamiento sin religión?

4. La creencia sin pertenencia (*believers not belongers*)

4.1. Lo espiritual sin lo religioso

4.2. La espiritualidad oriental

5. Pertenencia sin creencia (*belongers not believers y uncommitted christians*)

5.1. Una identidad contra lo diferente

5.2. La construcción de la identidad en una sociedad postsecular

6. Conclusiones. El otro y el Otro: hacia una construcción espiritualidad actual para Occidente

6.1. Ni el otro ni el Otro: lo Otro

6.2. El monoteísmo: hacia los confines de Occidente

7. Anexos

8. Bibliografía

Abstract

This work tries to deal with the different current religious beliefs, specially focused on the First World, in order to understand the increasing variety of spiritual experiences in the PostModern Era. Along the chapters of the study, we will explore the relation between religious construction and some other facets of human being such as individualism and beliefs or the diversity of religious proposals according to the self-identity-construction. In other words, we expect to offer to scholars a comprehensive overview of 21th century-religiosity. To achieve this, the work goes deeper into the explanations of present religion, which make us hesitate about the classical approaches to that concept due to the birth of a *re-enchantment of the world* in a very close relation to individualism. That is, mainly, the basis of the latest reborn of religion. Finally, we will consider the new notions of human being (and necessarily, the new ideas of God) that everybody can find taking a look around our society and how this new concepts, broadly expanded, are influencing to monotheistic religion. As a result, Christianity and Islam, the two main monotheistic religions, seem to be expelled from the First World to the poorest nations, where they still play an essential role.

Resumen

El presente trabajo tiene como meta la profundización en las diversas formas de creencia religiosa actual en el marco de Occidente para realizar un acercamiento más certero sobre el espacio de las "religiones" en la sociedad posmoderna. En torno a esta realidad, iremos abordando las diferentes facetas del panorama social y religioso para poder obtener una visión amplia a través de los diversos fenómenos sociales relacionados con lo religioso, como son la relación entre el individualismo y las creencias o las diferentes novedades espirituales propuestas a día de hoy. En definitiva, el trabajo pretende ahondar en las explicaciones de una religiosidad actual que nos hace cuestionar las aproximaciones clásicas al término religión. Una religiosidad que si bien se asocia al re-encantamiento del mundo, lleva la indeleble huella del individualismo y que en el caso Occidental se convierte (esta religión individual) en la esencia de la tipología creyente actual. Por último, realizaremos una reflexión sobre qué tipo humano y qué tipo divino podemos rastrear a través del panorama religioso de hoy, así como una breve mención sobre los espacios que restarán en el futuro a los teísmos, trasladado su peso sociológico desde el Primer Mundo hacia los confines del mismo.


El/la abajo firmante, matriculado/a en el Máster de Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el presente Trabajo de Fin de Máster: "El otro y el Otro. La reconstrucción de las creencias en Occidente", realizado durante el curso académico 2014-2015 bajo la dirección de Francisco Javier Fernández Vallina en el Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del trabajo en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

El acceso en abierto tendrá un embargo de:

Ninguno

Un año

Fdo:

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Rafael Ruiz Andrés', written over a horizontal line.

Rafael Ruiz Andrés

El/la abajo firmante, director de un Trabajo Fin de Máster presentado en el Máster en Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el presente Trabajo de Fin de Máster: "El otro y el Otro. La reconstrucción de las creencias en Occidente", realizado durante el curso académico 2014-2015 bajo mi dirección en el Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del trabajo en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

La publicación en abierto tendrá un embargo de:

Ninguno

Un año

Fdo:

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'F. Fernández Vallina', written in a cursive style.

Francisco Javier Fernández Vallina

Introducción: ¿Hacia una nueva tipología creyente?

Noviembre de 1989. La caída del Muro de Berlín supuso el punto final a la dominación activa y compartida del mundo ejercida entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Un nuevo panorama se abría ante los ojos expectantes de la Humanidad con el fin del Telón de Acero, un nuevo panorama en el que sólo parecían tener cabida los cánones derivados de la democracia liberal y del sistema capitalista, en el que la religión estaría relegada por mor del proceso secularizador. No obstante, la acelerada expansión de la globalización, la sociedad del conocimiento y del individualismo, fenómenos propiamente derivados de esta dinámica, no han desembocado en el definitivo estancamiento de algo tan nuevo y tan viejo como son las creencias. Y, de este modo, la pretensión de Francis Fukuyama de que los problemas de satisfacción vital del hombre de *El Final de la Historia* fueran resueltos dentro de los límites del estricto liberalismo¹ parece no ser suficiente. Lo religioso no desapareció, sino que se ha ido transformando dentro de los cánones de la sociedad actual.

Hoy se habla en diferentes contextos de una especie de re-encantamiento del mundo, una suerte de necesidad de espiritualizar lo que la fría Modernidad había dejado yermo, de dar una significación espiritual a la propia vida. Sin embargo, este *revival* de lo religioso, como muchas veces es descrito, no se está efectuando en Occidente con las características religiosas y espirituales que habían caracterizado los dos milenios de predominio del cristianismo. Los rostros de lo religioso se encuentran en un proceso de metamorfosis dentro de una sociedad en cambio acelerado. Con la caída del Muro también se produce el ahondamiento de la brecha histórica entre el antes y el después. K. Jaspers había dividido la historia en torno a ejes críticos relacionados con el nacimiento de un "nuevo ser humano", siendo la Modernidad el último hito². Los acontecimientos en torno a la fecha de 1989 abrirían la puerta hacia un periodo con renovadas características religiosas que nos estarían -paralelamente- hablando de una nueva antropología derivada del mismo.

El Trabajo Fin de Máster tiene como objetivo la profundización en los modos de creencia actuales a través de dos fenómenos que, si bien existían con anterioridad a 1989, constituyen la parte más

1 FUKUYAMA, Francis: *El fin de la Historia y el último hombre*, versión digital, p. 15

2 LENOIR, Frédéric: *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad Occidental*, Madrid, Alianza, 2005. pp 284-285

novedosa de las esencias religiosas del tiempo presente y complementando el pluralismo que ya comenzó a manifestarse en el siglo XIX: los creyentes no adscritos a ningún credo religioso (*believers not belongers*) y los pertenecientes a una fe pero carentes de práctica o de creencia (*uncommitted christians* y los *belongers not believers*). En torno a estas dos realidades, iremos profundizando en las diferentes facetas del panorama social y religioso para poder obtener un acercamiento más preciso a diversos fenómenos relacionados, como son la relación entre el individualismo y la espiritualidad o las diferentes novedades espirituales propuestas a día de hoy. En definitiva, el trabajo pretende ahondar en las explicaciones de una religiosidad actual que nos hace cuestionar las aproximaciones clásicas al término religión. Una religiosidad que si bien se asocia al re-encantamiento del mundo, lleva la indeleble huella del individualismo y que en el caso occidental -foco de irradiación de la Posmodernidad- se convierte en el pilar básico de la tipología creyente. Por último, realizaremos, a modo de conclusión, una reflexión sobre qué tipo humano y qué tipo divino podemos rastrear a través del panorama religioso de hoy así como una breve mención sobre los espacios que restarán en el futuro a los teísmos, trasladado su peso sociológico desde el Primer Mundo hacia los confines del mismo.

Estado de la Cuestión y Metodología

Realizar un abordaje a los cambios religiosos y espirituales durante las últimas décadas es una cuestión compleja por su dificultad y por su diversidad. Por ello, para la realización de este Trabajo Fin de Máster se ha optado por efectuar una acotación previa al marco de investigación, tanto cronológica como espacial. Tras realizar un breve encuadre histórico, el estudio se centrará en las últimas décadas del siglo XX para llegar hasta la actualidad, 2015, utilizando para ello las fuentes estadísticas más actualizadas (tomadas del PewResearch Center para el caso estadounidense y del Centro de Investigaciones Sociológicas para el contexto español, así como otras fuentes para el resto de países europeos). A nivel de marco espacial, se ha optado por Occidente. Occidente es un término difuso y abstracto conceptualmente, pero pragmático a la hora de indicar con él que se trata principalmente de un estudio sobre las naciones que denominamos de Primer Mundo. El mundo globalizado y las proyecciones de la cultura occidental hacia los confines de la tierra no han difuminado ciertas diferencias a nivel religioso entre la avanzadilla económica del planeta y el resto del globo, como nos indica P. Watson y como también señalaremos al final del trabajo. La expansión del modelo liberal económico no ha borrado aún las diferencias entre el Dios necesario para una sociedad de abundancia frente al Dios clamado por las naciones más pobres³. Es cierto que

3 WATSON, Peter: *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, Barcelona, Crítica, 2014.

asistimos a un re-encantamiento del mundo, pero las claves entre estos dos contextos diferenciados son diversas. Las ideas aquí presentadas tienen por objetivo la aproximación reflexionada sobre el "aire de nuestro tiempo" a nivel espiritual en las sociedades de la abundancia, facilitando claves para una posterior profundización en una futura Tesis Doctoral.

A nivel temático, se ha escogido las ideas de los *believers not belongers* y de los *uncommitted christians-belongers not believers* como dos pilares para comprender esencialmente en qué consiste el fenómeno religioso actual. Ambos conceptos serán durante el transcurso del trabajo cotejados bajo el prisma del individualismo imperante. En este punto cobra sentido la idea de la alteridad, ampliamente trabajada por E. Lévinas en la segunda mitad del siglo XX, pero en cierto modo cuestionada por el actual modelo de la primacía del individuo. Se ha escogido dicho autor para complementar las conclusiones ya que una de las tesis principales de este estudio se centra en torno el sendero que se ha trazado desde la caída del Muro de Berlín hacia una progresiva indefinición de la idea de Dios, con unas implicaciones claras a la hora de hablar de una alteridad en la idea de lo divino frente a frente con el ser humano. Dicha realidad, la indefinición de la idea de lo divino, supone una matización importante a los discursos tradicionalmente sostenidos (y enfrentados) sobre la individualización de lo religioso o la pura secularización para hablar de la relación entre el mundo moderno y la religiosidad.

Emile Durkheim, padre de la sociología, dedicó parte de su labor investigadora al campo de las creencias en la sociedad. Sin embargo, fue Max Weber en 1904 quien generó una teorización profunda para intentar comprender las relaciones entre la Modernidad y la religión. En su obra, publicada hace cien años, se atisba el efecto de *desencantamiento del mundo* que el abandono de lo religioso provocaba en la "sociedad científica" del momento así como las causas que habían conducido hasta ese punto y las consecuencias en torno a la construcción de un nuevo "tipo humano" derivado del proceso. Sin embargo, el autor alemán señalaba que la pérdida del discurso de la totalidad en el individuo posibilitaba la autorregulación plena por parte del mismo⁴. El sendero marcado por Weber generó toda una corriente de pensamiento que vaticinaba la progresiva secularización de las sociedades hasta alcanzar una sociedad sin religión, por la incompatibilidad entre lo religioso y lo moderno, postura defendida en las últimas décadas por autores como Peter Berger, R. Wallis y S. Bruce (1992) y E.O. Wilson (1985)⁵. Esta posición se vio así mismo

Introducción.

4 RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: "Modernidad y secularización. El nuevo rostro de lo religioso" en PÉREZ AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José (ed.): *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2008. p.48. Cita concretamente la obra *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*.

5 *Ibid.*

engrosada por parte del mundo científico que dejó los laboratorios para realizar ensayos en los que trata de mostrar cómo la ciencia hace inútil cualquier explicación religiosa (véase R. Dawkins).

Por su parte, durante las décadas de los 60-70, autores como T. Lückmann (1967) fueron concibiendo una teoría alternativa por la cual las sociedades modernas una vez alcanzado el punto de una "secularización razonable" quedan inmersas en un proceso de individualización del hecho religioso. Una teoría hoy defendida por autores como D. Hervieu-Léger. No obstante, ambos postulados, que actualmente continúan siendo sostenidos por un elenco amplio de investigadores, resultan insuficientes para explicar el hecho religioso a día de hoy. Este trabajo pretende aportar matizaciones que enriquezcan las propuestas sostenidas por las dos teorías, aunque especialmente a las tesis de la corriente que apuesta por la individuación de las religiosidades, dado que los más recientes estudios muestran más certeros sus análisis sobre la situación de la religión en las sociedades actuales⁶.

En cuanto a las cuestiones propiamente metodológicas, se ha seleccionado la combinación de varias disciplinas para el desarrollo de una temática de complejidad. El eje esencial del trabajo se nutre de de la historia, de la filosofía y de la sociología, apoyos fundamentales sobre los que se asienta el análisis crítico. Debido a mi formación previa, el trabajo se encuentra históricamente encuadrado con el fin de poder acercarnos más efectivamente a la realidad espiritual y religiosa actual que deseamos conocer. Para la aplicación de dichos criterios historiográficos, la aproximación contextual ha sido realizada por medio de una comprensión total de la razón histórica, tal como propusiera Ortega y Gasset en su pequeña obra *La Historia como Sistema*. El centro del trabajo combina el transcurso histórico de los diversos acontecimientos con reflexiones de la filosofía más actual, de la mano de autores como Chul-Han, Reyes Mate, J.A. Estrada. Dichos instrumentos, la filosofía y la historia, son utilizados para intentar comprender de manera más profunda los datos sociológicos que son presentados con el objetivo de proporcionar un recorrido estadístico y de primera mano sobre la realidad que vamos a tratar. Así mismo, también se han consultado múltiples trabajos sobre la transformación acaecida en el "yo" dentro del contexto Occidental, es decir, la progresiva consolidación de un individualismo a ultranza, del que uno de sus máximos estudiosos es G. Lipovetsky. Todo este esfuerzo pluridisciplinar es completado puntualmente con alguna cuestión filológica, útil para comprender el origen de ciertos vocablos y así contrastar la realidad que describen en la actualidad con la raíz filológica del término.

6 NICOLET, Sarah y TRESCH, Anke: "From practicing Christians to post-traditional believers? The evolution of "belonging" and "believing" in Western Europe" en *Moral values, cultural change, and post-materialism in Europe and North America*, Lisboa, ECPR Joint Sessions of Workshops, April 14-19, 2009. p. 22

1. Aproximación histórica

La década de 1970 trajo consigo la definitiva ruptura de las sociedades modernas con el mundo religioso cristiano que las había precedido. De un lado, la religión era contemplada como un resto ocioso, un lastre más propio del Antiguo Régimen que del progreso de la Modernidad. La obra *Vers un nouveau christianisme?* recoge el testimonio de un trabajador de Bretaña que señalaba durante esos años : "No tenemos demasiado tiempo para la religión, hay demasiado trabajo. Hace falta dinero, confort... todo eso... ¡todo el mundo se encuentra lanzado a eso!"⁷. El objetivo del bienestar parecía haberse convertido en una especie de salvación terrena, aquí y pronto, tal y como habían soñado las mentes ilustradas para las que el día del Juicio les sonaba una promesa demasiado tardía. Pero, sin embargo, la principal ruptura que se efectuó en esos años 70 acaeció en los moldes mentales. El fin de las censuras, la liberalización de la moral, la legalización del aborto, la reforma del divorcio y la autorización de las películas pornográficas llegaron a múltiples países europeos⁸. Todo hacía hablar de un cambio claro en los patrones sociales en los que la religión tenía exclusivamente reservados aquellos espacios privados donde fuera acogida. Paralelamente, el número de creyentes en Occidente había progresivamente descendido durante las últimas décadas. A pesar de que la mayoría continuaba considerándose cristiano, las estadísticas animaron a varias escuelas sociológicas a hablar del fin de la religión, un final que llegaría más antes que después, nutriendo los contenidos de las teorías de la secularización.

Sin embargo, hacia finales de los años 70 la situación política comenzó a virar. El 11 de Febrero de 1979 triunfó la revolución de los *Ayatollahs* contra el sha Muhammad Reza Pahlevi. Este hecho, junto con la presión efectiva que habían realizado las naciones musulmanas contra los precios del petróleo en 1973, llevó a vislumbrar parte de los retazos que caracterizaron el periodo de la post-Guerra Fría. Tras la caída del Muro en 1989, Occidente no se encontraría en exclusiva lidiando el contexto internacional y una de las principales contestaciones a su modelo hegemónico vendría revestida precisamente de un ropaje religioso: el Islam.

En Estados Unidos, avanzadilla hegemónica de Occidente, Ronald Reagan llegaba a la presidencia en 1981. Durante su mandato, la religión civil estadounidense, barniz ideológico presente en la

7 LAMBERT Yves, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel, de 1900 à nos jours*, Paris, Éd. du Cerf, 1985 p. 373

8 WINOCK, Michael, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997. p 582

simbología presidencial, se aquilata mediante la utilización del cristianismo como parte esencial del discurso en asuntos exteriores de la Casa Blanca. Máxime teniendo en cuenta que uno de los *lobbies* más poderosos que influían en las decisiones del presidente Reagan era el fundamentalista de corte protestante-evangélico. De este modo, lejos de la desaparición del discurso religioso en las sociedades, podemos contemplar a nivel de la *Realpolitik*:

- La acción anticomunista de los Estados Unidos se tiñó, más que nunca, de propaganda de acción *anti-atea*, aunque nos encontremos la paradójica actuación de lo que se denominó el Reagan-papismo contra la Teología de la Liberación. Este esfuerzo fue acompañado del marcado anticomunismo de la curia Vaticana, con el papa Juan Pablo II.
- La definitiva caída del Muro de Berlín, lejos de las tesis de Fukuyama, realza la sensación en parte del electorado republicano del *Destino Manifiesto* de los Estados Unidos de América. Para el electorado más claramente tradicionalista cristiano, si Estados Unidos expandía el capitalismo y la democracia era por la gracia de Dios.
- En el mundo musulmán, la caída de la Unión Soviética condujo a gran parte de los regímenes existentes (los teóricamente socialistas regímenes de Gadafi o el partido Baaz en Irak y en Siria) a jugar al peligroso juego de las dos aguas entre Occidente y los elementos religiosos más rigoristas de cada uno de los respectivos países. El socialismo y el nacionalismo árabe llegaban de este modo a su canto de cisne, ahogados entre la corrupción y el crecimiento de los grupos religiosos fundamentalistas.

Frente a una sociedad en vías de una definitiva secularización, la situación geopolítica iba gestando un discurso diferente ante el panorama presentado. El resultado se tradujo en la intensificación de la relación entre los intereses geopolíticos y los discursos religiosos. Durante la década de los 80, en Estados Unidos proliferaron las ideas de justificación religiosa frente a un creciente mundo musulmán que parecía rearmarse ideológicamente contra el gran Satán occidental, a pesar de las colaboraciones entre ambos contra el marxismo. En palabras del presidente Reagan:

Que se enteren los que practican el terrorismo y los que rapiñan a sus vecinos. Me dicen que decenas de miles de encuentros para rezar tienen lugar en el día de hoy, y me alegro profundamente. Somos una nación bajo Dios, y yo creo que Dios pretendía que fuésemos libres. Sería apropiado y bueno, creo, que en cada Día de Investidura en los años futuros se declarara un día de plegaria^{9 10}

9 Discurso de investidura de Ronald Reagan. 20 de enero de 1981. <http://www.xavierpeytibi.com> Consultado el 7 de Mayo de 2015

10 Fue Truman, en 1953, quien primero usó la expresión *Dios os bendiga* en un discurso, una sola vez; y también una sola vez la usó Gerald Ford, en 1977. Reagan cambió la frase por “Dios os bendiga y bendiga a América”, que citó 12 veces en su primer discurso del estado de la nación. Los subsiguientes presidentes siguieron usando esa frase: G. H. Bush 8 veces, Clinton 12, G. W. Bush 8, y Obama 4 (aunque éste solo decía “Dios bendiga a América”)

Paralelamente a este proceso, el deterioro y la definitiva caída de la Unión Soviética produjo la sensación de pérdida de la última opción de salvación terrena de la Humanidad. Marcel Gauchet indica magistralmente lo que subyace de la caída del Muro: "Hemos visto morir ante nuestros ojos -sin darnos cuenta realmente del alcance del hecho- la fe revolucionaria en la salvación terrestre"¹¹. Parte de las élites intelectuales fue invadida de esa desafección hacia el materialismo histórico como fe atea, abriendo paso a la irrupción de las nuevas tendencias ideológicas. Era la hora -a ojos de dichos pensadores- del agotamiento del humanismo ateo, que había nutrido uno de los discursos intelectuales alternativos a lo religioso más potentes de las dos últimas centurias. Un cansancio sobre el que prendió el nihilismo inherente a la posmodernidad. La *condición Posmoderna*, expuesta por F. Lyotard (1979), encontró en los edificios ideológicos al borde de la ruina de los 80 un campo idóneo donde expandir su condición líquida que contrastaba con la "solidez" de las construcciones de antaño.

Los tres procesos descritos: la pérdida social de la religión, la utilización de un discurso identitario revestido de religión y la quiebra de la idea de una salvación terrestre son muestra y raíz de un panorama contradictorio a nivel religioso, que tomará pleno sentido dentro de los acontecimientos situados en torno a la caída del Muro de Berlín -como hito simbólico- y encuadrados en el marco del individualismo.

<http://www.xavierpeytibi.com/> Consultado el 7 de Mayo de 2015.

11 LENOIR, Frédéric: *El budismo en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 2000. p 256

2. La caída del Muro

En la *Historia como Sistema*, Ortega nos recuerda que la base de su razón histórica está en el estudio del pasado en tanto en cuanto continúa vivo en el presente¹². Más aún en un proceso tan reciente como el fin de la Unión Soviética, que genera una dinámica abierta y en la que nosotros estamos inmersos. Merced a la razón histórica, ese pasado presentado en el apartado primero nos conduce a adentrarnos más profundamente en lo que supuso la caída del Muro en cuanto al campo de lo religioso. Como varios autores no dudan en señalar¹³, el camino para comprender la religiosidad actual de Occidente encontraría en torno a los acontecimientos que suceden en 1989 un evento de significativa importancia.

En primer lugar, el fin del mundo de bloques afectó a la religión cristiana, ya que se eliminan o sustituyen dos de las alternativas que habían tratado de resucitar a Dios de su "muerte" en la sociedad del momento: la Teología de la Liberación y el movimiento de comunidades cristianas de base:

- La apertura de Berlín Oeste simboliza el ocaso de la alternativa soviética comunista, derrotada por la economía de mercado. Con él también entran en crisis parte de las ideologías cristianas que habían tratado de impulsar su fe incorporando elementos propios del socialismo, como es el caso de la Teología de la Liberación en Latinoamérica. Los Nuevos Movimientos Religiosos y las corrientes protestantes *born again*, basados en una deriva carismática y afectiva, irán tomando el relevo en dicho contexto.
- La derrota de la URSS lleva también aparejada la sensación de precipicio hacia *el Fin de la Historia*, efectuado bajo los auspicios del individualismo propio de las sociedades capitalistas. Los modelos alternativos basados en lo comunitario -como las comunidades cristianas de base- quedarían marginados por el individualismo, uno de los vencedores de la pugna y que se conforma como eje indispensable para la reconstrucción del panorama post-Guerra Fría.

Mientras el cristianismo asistía a la modificación o desaparición del intento de revitalización de la base social de sus Iglesias, los dirigentes de las mismas, especialmente los católicos, mantuvieron una estrecha colaboración para lograr la caída del "Monstruo" Soviético. Sin embargo, este

12 ORTEGA Y GASSET, José: *Historia como sistema*, www.librosdot.com, versión digital. p. 5

13 Marcel Gauchet, Frédéric Lenoir, Francisco J. Carmona Fernández entre otros

entendimiento con los gobiernos occidentales no se tradujo en una apertura a los postulados de la Modernidad: el *aggiornamento* se había oscurecido en el papado de Pablo VI y definitivamente apagado durante el de Juan Pablo II. El Concilio Vaticano II fue olvidándose y alejándose de una generación de jóvenes para quienes los cambios sucedían demasiado rápido en contraste con la lentitud del aparato de la Curia. Con el fin del Muro, caía también el gran enemigo del papa Polaco, cuyo discurso virará hacia una infructuosa recuperación del poder papal (simbolizado en *El Nuevo Catecismo de la Iglesia* de 1992). En medio de estos acontecimientos, también se fue expandiendo en parte de los estudios académicos el abandono de las teorías de la secularización, por las que la religión debía ser eliminada con la Modernidad, a las teorías de la individualización religiosa (durante la posmodernidad la religión tomaría un cariz cada vez más personal).

En 1989, semanas después de la caída del Muro, el XIV Dalai Lama recibió el premio Nobel de la Paz. La progresiva pérdida de autoridad del cristianismo contrastaba con la irrupción de las ideas procedentes de otras tradiciones religiosas y que supusieron un paso más en el agotamiento de la interacción entre un yo -enaltecido por la modernidad- y la imagen de Dios de la tradición teísta. El Dios personal proclamado por el cristianismo parecía definitivamente privado de su "telón", de su aura de Padre alejado que condicionaba la existencia de los cristianos. El cristianismo, con su alejamiento de la Modernidad y de las nuevas generaciones se sumía en el vendaval desatado por la posmodernidad de la que sólo parecía salvarse un único navío al que poder sostenerse: el individualismo.

2.1. El individualismo como "fe social"

Continuando con las disertaciones de Ortega y Gasset sobre la Historia, nos resulta de gran utilidad la definición que proporciona de "fe social":

Una opinión colectiva, y cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de éstos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar quieran o no. Nuestra opinión personal podrá ser contraria a la opinión social pero ello no sustrae a ésta quilate alguno de realidad¹⁴.

La caída del Muro, con la victoria que anuncia del sistema liberal-capitalista, también proclama la consolidación de una sociedad basada en el individualismo. Como señala A. Comte Sponville, es precisamente el individualismo lo único que se expande y aumenta en ese traspaso efectuado entre la Modernidad y la Posmodernidad¹⁵ y, bajo esta perspectiva, constituye una de las "fes sociales"

14 ORTEGA Y GASSET, José: *Historia como sistema*, www.librosdot.com, versión digital. p. 5

15 COMTE-SPONVILLE, André: *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Paidós,

que condiciona nuestra existencia. Y es que el tiempo final de la Historia que auspicia Fukuyama es un relato escrito en primera persona del singular que consolida al yo enaltecido frente a cualquier ideología comunitaria. Pero ese individualismo exacerbado y fortalecido desde la caída del Muro ¿qué bases posee y qué influencia tiene para comprender la nueva religiosidad que junto al mismo se va a ir generando?

-*El yo como única base de la realidad*, es decir, la falta de experiencia de totalidad. El "yo protegido", en palabras de Charles Taylor, se convierte en el eje de todo sistema de valores. Ese "yo protegido" se contrapone a un "yo poroso". El "yo poroso" mantiene una actitud abierta a todos los sentimientos y experiencias que le procura el mundo de ahí fuera. El "yo protegido" moderno se encuentra blindado por esa subjetividad inaugurada por la Modernidad. Existen ideas y conceptos personales pero no se da el paso hacia las experiencias de totalidad¹⁶. A los individuos del *Fin de la Historia* se les niega, de este modo, una cosmovisión completa y holística, adaptando el número de visiones existentes al número de individuos. Máxime cuando la saturación informativa que se efectúa desde la revolución informática convierte al exceso de información en un obstáculo para la generación de una interpretación integrada de los conocimientos¹⁷.

Sin embargo, dicha realidad también se nos presenta dentro de una sensación de ausencia de la experiencia totalizadora, "una nostalgia del absoluto". Nos habla de la necesidad, percibida desde ciertos sectores sociales, de una cosmovisión holística para poder comprender de manera más coherente la realidad fragmentada en la que habitamos. Así lo contemplaremos en los discursos que forjen esas nuevas espiritualidades, en las que cada una de las propuestas intenta abarcar la totalidad del ser para poder satisfacer esa sensación de pérdida.

- *El yo sin el otro*. Como nos recuerda el filósofo alemán-coreano B.-Chul Han, asistimos a la construcción de nuestros *yoes* en medio de una "sociedad del cansancio". La Guerra Fría coincidiría, curiosamente, con el fin del modelo inmunológico, que se reflejaría en nuevos paradigmas de pensamiento. Lo peligroso ya no es el otro porque no existe un otro. "La otredad es una categoría fundamental de la inmunología. Cada reacción inmunológica es una reacción frente a la otredad"¹⁸. Pero en la actualidad, en lugar de la diferencia, todos formamos parte de un *idéntico* que se expande irremediabilmente con la progresión del pensamiento único desde Occidente y

2006. p.60

16 WATSON, Peter: *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, Barcelona, Crítica, 2014 p 19.

17 HAN, Byong-Chul ; *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2010. p 13

18 *Ibid.*

hacia los confines del planeta. De tal manera, se combina perfectamente ese "yo protegido" de Taylor con la expansión del "yo idéntico" de B.-Chul Han por el orbe.

En el libro *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Strange Fears*, M. Midgley señala al evolucionismo y a las aportaciones biológicas realizadas en torno a la teoría evolutiva como partes constituyentes de los nuevos credos laicos de nuestro tiempo¹⁹. Paralelamente al proceso descrito del yo sin el otro, desde los diferentes campos científicos -y especialmente en Estados Unidos- se ha procedido al establecimiento de una relación entre los descubrimientos de la biología y el culto al éxito individual. Fue el caso de la célebre teoría del *Gen Egoísta*, en la que se basa la siguiente definición de sentimientos morales: "dispositivos concebidos para resolver problemas y lograr así que unos seres tan sumamente sociales como los humanos puedan servirse eficazmente de las relaciones interindividuales a fin de garantizarse la supervivencia a largo plazo de sus genes"²⁰. De este modo, dicha fe en explicaciones biológicas -más cercanas a la disertación que a la investigación- redundarían en una visión social esencialmente individualista y que apoyaría la instauración de un régimen basado fundamentalmente en la competencia.

En la sensación de ausencia del otro, a nivel de lo religioso, podemos rastrear dos importantes consecuencias.

- En primer lugar, la relectura de las religiones históricas como fuentes de legitimación colectiva. La religión se concibe como la identidad fuerte que supone- aunque no necesariamente como creencia- ante el desgarramiento de las sociedades cada vez más conectadas pero más individualistas.
- En segundo lugar, una mayor demanda de grupos en los que el individuo se sienta acogido y valorado. Colectivos en los que pueda exponer sus inquietudes y encuentre instrumentos con los que poder hacer frente a los problemas de su existencia. Lo afectivo se convertiría de este modo en lo efectivo, como demuestra la irrupción de dinámicas pentecostales y carismáticas. Dentro de la dinámica del individualismo y del relativismo, de este modo, encajaría perfectamente la integración del individuo en grupos de entidad reducida y no necesariamente relacionados con las grandes comunidades eclesiales.²¹ Así mismo, no podemos olvidar que, por lo general, la adscripción a estos grupos se efectúa dentro de un contexto cultural relativista.

19 WATSON, Peter: *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, Barcelona, Crítica, 2014. p.658

20 RIDLEY, Matt; *The origins of Virtue*, Harmondsworth, Penguin Books, 1996

21 ESTRADA, Juan Antonio: " Globalización, postmodernidad y cristianismo" en CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J.; *IV. El Mundo contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2010 p. 442.

-*El yo sin ningún Otro*. La pérdida de la alteridad inmunológica -descrita por B.Chul Han- podría rastrearse igualmente en el plano de la divinidad con una progresiva falta de necesidad de un Dios teísta y trascendente, el cual sería contemplado como un "otro" incómodo que vigila y cuestiona mis cánones vitales. El Dios trascendente y alejado no sería compatible con los moldes de lo *idéntico*, en los que se habita, resultando intolerable la intromisión de un elemento extraño al ritmo vital. Esa imagen de Dios es la principal damnificada del proceso de desencantamiento del Mundo auspiciado por M. Weber en el siglo XIX. El proceso de desencantamiento del siglo XIX y XX afectó a valores e instituciones para luego sumir a la relación con el Otro en la misma dinámica. Sin embargo, el Dios teísta no sería recuperado paulatinamente por este despertar del re-encantamiento en Occidente, como podremos observar en otras facetas del mundo religioso. G. Lipovetsky nos recuerda: "cada uno se hace agente activo del desierto (del individualismo) lo extiende y lo surca, incapaz de vivir el Otro"²². La supuesta necesidad de lo Otro, de lo misterioso y trascendente ya no se traduciría en la necesidad de un Otro personal. En los dos anteriores apartados señalábamos que se ansiaba aquello de lo que se carecía, pero en el caso de la idea de Dios, el teísmo ha sido tan seriamente cuestionado por la idea de individuo y científicidad que la recuperación de lo religioso se efectúa en el plano de lo indefinido.

Por otra parte, los modelos del materialismo y del humanismo ateo fueron contemplados como un fracaso parcial desde el momento en el que se tiene la sensación de pérdida de "algo" que complete²³. De este modo, el yo llevado al extremo en la Ultramodernidad vuelve a reclamar desde ciertos sectores un factor espiritual, pero sin Dios. Un factor espiritual que esté comprendido dentro de la enorme magnitud del yo abierto por el mundo moderno, que se acomode dentro de la Primera Persona del singular para completar las ausencias de una teóricamente "imperfecta" construcción del yo.

Hemos esbozado la sociedad del individuo abierta tras el supuesto Fin de la Historia que acaeció en 1989. Sin embargo, ¿qué repercusiones concretas a nivel religioso se rastrean de una sociedad donde la generalidad se muestra contraria o indiferente ante un Dios teísta, pero en la que todos -desde los más religiosos convencionales hasta el ateísmo convencido- conviven dentro de la creencia social del individualismo que acabamos de presentar?

22 LIPOVETSKY, Gilles: *La era del Vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986 p. 49

23 WATSON, Peter: *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, Barcelona, Crítica, 2014. p. 714

2.2. La era del bricolaje religioso

Si una de las cuestiones repetidas en el análisis sobre la idea de Dios y la espiritualidad actual de Occidente ha sido el predominio del individualismo, éste adopta su mejor traducción en el campo del fenómeno religioso en lo que varios autores denominan una *era del bricolaje*. Los modelos de nuevos creyentes actuales son variados, variables y diversos. Pero, lo que se está efectuando de manera incesante es el traspaso desde las grandes propuestas comunitarias de las Iglesias hacia la individualización del modelo religioso, el cual se asienta en unas creencias sostenidas por el individuo o en el marco de un pequeño grupo. Si consideramos como cierta la posible nueva periodización de la historia de las religiones incorporando un estadio propio para la Ultramodernidad y del hombre salido del *Fin de la Historia*, el rasgo principal que caracterizaría a esta nueva etapa es precisamente la construcción de las *creencias a la carta*, una suerte de credo personal nutrido de múltiples fuentes. Los caminos tradicionalmente transitados se convierten en difícilmente accesibles para una gran parte de la población mientras que diversos sectores se embarcan en búsquedas personales, primando sus diversas ideas y creencias y, por tanto, escogiendo "a la carta" las creencias e ideas de la religión que más les plazca²⁴. ¿Cuáles son las características presentes en nuestro tiempo que nos hacen hablar de una *era del bricolaje religioso*?

La elección de la fe personal se encuentra condicionada por los cánones de nuestra sociedad individualista y relativista. Así pues, el individuo no reconoce, por lo general, ni jerarquías ni verdades absolutas bajo el primado de un modelo de red social netamente horizontal, como supone Twitter. Puede admitir una pertenencia a un credo concreto, aunque no se adscriba a todos los postulados del mismo y muestra abiertamente las discrepancias existentes entre su cosmovisión y los dictámenes de sus superiores espirituales. De tal manera, los credos pasan a ser meras formulaciones teóricas, más repetidos que creídos, y que si se desgranar desmenuzadamente cada una de las afirmaciones y negaciones proclamadas, supondría un desajuste entre la teoría admitida y la práctica existente. Además, la *gerontocracia* existente en las jerarquías eclesiásticas contrasta con una cultura de la *adolescencización*, donde el canon social ideal es la juventud.

Este relativismo absoluto de toda verdad, relacionado con el "yo blindado" de Taylor que

24 SCOTT, Allie B., ZINNBAUER, Brian J y PARGAMENT, Kenneth I.: "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects" en *Journal of Personality* 67:6, December 1999, Blackwell Publishers. p.892

describíamos anteriormente, favorece que las teorías exclusivistas de salvación pierdan credibilidad frente a un mosaico complejo de creencias existentes que deben ser integradas dentro de los esquemas mentales. La pluralidad dificulta la afirmación de una única opción religiosa válida. En definitiva y a pesar de la radicalización -también existente- de ciertos grupos fundamentalistas, el retorno por lo general a lo sagrado queda difuminado entre las existencias individuales regidas únicamente por sí mismas. La pesimista visión de G. Lipovetsky nos muestra también esta realidad:

De este modo se puede ser a la vez cosmopolita y regionalista, racionalista en el trabajo y discípulo intermitente de tal gurú, oriental, vivir al estilo permisivo y respetar, a la carta por lo demás, las prescripciones litigiosas. El individuo posmoderno está desestabilizado, de algún modo resulta «ubicuista».²⁵

La relativización de las verdades que hemos presentado se traduciría, principalmente, en dos dinámicas divergentes a la hora de generar grupos religiosos o comunidades para compartir experiencias ligadas a lo espiritual/religioso:

- En primer lugar se produce, el traslado de las Iglesias y grandes comunidades a las pequeñas entidades. Grupos que no tienen incluso por qué poseer un marcado cariz religioso, con una mayor prevalencia de la relación interpersonal sobre los procesos de la razón discursiva. En contraposición a lo afirmado clásicamente por Reinhold Niebuhr²⁶, no poseen como objetivo en la mayoría de los casos el establecimiento como una Gran Comunidad nueva a medida que el número de creyentes comience a incrementarse de manera considerable. Su escaso interés por la constitución de una marcada jerarquía proviene de una idea de asociación más fuerte que el concepto de estructura. La asistencia a uno de estos grupos de búsqueda de una nueva espiritualidad no invalida para pertenecer a una gran tradición o a otro grupo, aunque las creencias que se profesen sean totalmente distintas. Por ejemplo, la incompatibilidad de realizar el saludo al Sol y afirmar una divinidad teísta se transforma en dos creencias perfectamente combinables en los credos individuales. Incluso una persona considerada atea puede realizar prácticas meditativas justificadas en el beneficio personal que extrae de las mismas.
- Paralelamente, y a un nivel más reducido cuantitativamente, se genera también la conformación de grupos en los que se opera una dinámica de absolutización de los valores y creencias intergrupales. A pesar del *egocentrismo espiritual* presente en gran parte de los colectivos que nacen de los nuevos modelos espirituales²⁷, las células formadas por sus

25 LIPOVETSKY, Gilles: *La era del Vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986 p. 40

26 SCOTT, Allie B., ZINNBAUER, Brian J y PARGAMENT, Kenneth I.: "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects" en *Journal of Personality* 67:6, December 1999, Blackwell Publishers. p.903

27 MARTÍNEZ LOZANO, Enrique.; *¿Qué Dios y qué salvación?*; Bilbao, Desclée de Brower, 2008. p.87

adeptos conforman un núcleo de aceptación y bienestar para el seguidor de sus teorías. De este modo, el individualismo contemporáneo y la pérdida de sensación del otro pueden ir acompañados del deseo de reconocerse en seres que comparten las mismas preocupaciones, efectuándose una absolutización de los valores del grupo que conforman²⁸. Lo curioso es que a pesar de la relativización de los credos e incluso el *zapping* efectuado por el individuo entre los diversos grupos, no son incompatibles estas realidades con una absolutización de los valores personales adquiridos o de las experiencias efectuadas en la colectividad, especialmente lo afectivo. Encontraríamos en estos grupos de cariz más fundamentalista una reacción al relativismo y al individualismo de las creencias pero que, a su vez, se ven envueltos en dinámicas propias de una sociedad relativista e individualista.

El individualismo no sería, de este modo, contrario a una cierta reactivación de la religiosidad vivida en grupo. Sin embargo, este proceso se caracterizaría -por lo general- por una "grupalización" de los individuos: son los individuos quienes -con la suma de sus personas- conforman un grupo en el que satisfacen sus demandas/necesidades personales. La dinámica presentada se alejaría de las propuestas de "comunitarización", donde una idea común -que supone la meta esencial de la asociación- supera a los propios individuos.

Junto con la *era del bricolaje religioso*, y claramente favoreciendo esta opción personal, se ha optado en la literatura espiritual por realizar una distinción categórica entre lo que supone la espiritualidad (ligada más a la búsqueda del Misterio, a la interioridad) y la religión, (generalmente relacionada con los ritos y la organización de los mismos), como estudiaremos más adelante.²⁹ De tal manera, no sólo se ha efectuado la desligación y la separación diferenciada entre religión y espiritualidad sino que, en los últimos años, se está viviendo un nuevo proceso. Si lo religioso primaba sobre lo espiritual hasta el "divorcio" consagrado en el siglo XX, actualmente lo considerado como "verdaderamente religioso" queda supeditado dentro la espiritualidad, con una nueva unidad, en la que se eliminaría la concepción de religión como algo preconstituido y supraindividual³⁰. Es lo espiritual lo que conforma, desde las bases del yo, un tipo religioso determinado por las condiciones del entorno en el que se encuadra. El rescate de lo espiritual se

28 LENOIR, Frédéric: *La metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental*; Madrid, Alianza, 2005. p 138

29 SCOTT, Allie B., ZINNBAUER, Brian J y PARGAMENT, Kenneth I.: "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects" en *Journal of Personality* 67:6, December 1999, Blackwell Publishers.

p.910

30 BRELICH, Angelo; "Prolegómenos a una Historia de las Religiones" en PUECH, Henri-Charles; *Historia de las Religiones. Tomo I. Las religiones Antiguas*, Madrid, Editorial Siglo Veintiuno, 1979. p. 67

asocia con esa primacía del individuo que relativiza los ritos y los valores intrínsecos al concepto religión y en pro del proceso de *bricolaje religioso*. La relativización presente en la selección de *creencias a la carta* encamina a lo religioso hacia una profunda pragmatización. Por tanto, la religión queda fundada en las necesidades subjetivas y su validez dependerá de que satisfaga dicha necesidad³¹, condicionando la combinación de los diferentes factores del *collage* espiritual y religioso a los beneficios que se puedan extraer de los mismos.

Todas estas premisas presentadas favorecen la disolución de la unidad entre creencia y pertenencia. Entre ambas se ha colado el espíritu del individualismo encarnado -en el campo religioso- por la Era del Bricolaje, la cual facilita la pluralidad y la diversidad de opciones. Frente a la idea mantenida por las religiones en la que creencia y pertenencia forman una única realidad, la libertad del individuo permite su consideración como *creyente sin pertenecer* a ninguna religión o como *perteneciente* a un grupo religioso pero *sin creer* o practicar sus postulados. No sólo el individualismo permite esta opción, sino que de su mano se ha visto favorecida y expandida, conformando entre los dos fenómenos (*believer not belonger, belonger not believer*³²) una de las fracciones de la sociedad más importantes -cuantitativamente hablando- y probablemente más persistentes de cara al futuro de lo religioso.

31 RUANO DE LA FUENTE, YOLANDA: "Modernidad y secularización. El nuevo rostro de lo religioso" en PÉREZ AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José (ed.): *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2008. pp. 41-42.

32 La terminología utilizada es la propuesta por Grace Davie. DAVIE, Grace: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Cambridge, Mass : Blackwell, 1994

3. Nuevos creyentes para una nueva sociedad

3.1. Panorama religioso actual

Debido a la gran cantidad de datos disponibles, vamos a volver nuestra mirada sobre la sociedad norteamericana para tratar de acercarnos a los rasgos más genéricos de los cambios que se están efectuando en la cuestión espiritual en Occidente. Estados Unidos, como vanguardia de la pluralidad religiosa de Occidente, supone uno de los focos de expansión de los estudios sobre espiritualidad y nuevas formas de entender el fenómeno religioso, Un abanico de propuestas espirituales, propagadas desde Norteamérica por el resto del orbe, que contribuyen -en su medida- a esa cultura de lo *idéntico* hacia la que los estudios señalan que nos encaminamos. Contrastaremos parte de los datos obtenidos para Estados Unidos con el caso español en el cual, a pesar de las peculiaridades históricas del nacionalcatolicismo y la rápida secularización experimentada en las últimas décadas del siglo XX, también pueden ser rastreadas nuevas realidades religiosas en estratos de población cada día más amplios. Aunque para un estudio sobre secularización el establecimiento de relaciones estadísticas entre Norteamérica y Europa Occidental resultaría necesariamente un fracaso por a pertenecer a dos dinámicas diferenciadas, no sucede así con las nuevas tipologías creyentes, las cuales parecen propagarse por todo Occidente sin distinguir entre una y otra orilla del Atlántico.

Los datos presentados han sido extraídos del *Pew Research Center* y del *Centro de Investigaciones Sociológicas* de España. El *Pew Research Center* es un equipo de estudio de colosales dimensiones que maneja muestras formadas por un número considerable de individuos. En una serie de encuestas realizadas recientemente (en Julio de 2012, con una muestra de 2973 individuos³³) se puede contemplar cómo se está transformando la realidad religiosa a partir de tres dinámicas que completaremos con los datos extraídos para el caso español por el CIS en sendas encuestas realizadas en 1998 y en Octubre-Diciembre de 2008³⁴ (con una muestra que varía entre 2100 y 2500 personas). Las tres dinámicas de interés para este estudio son:

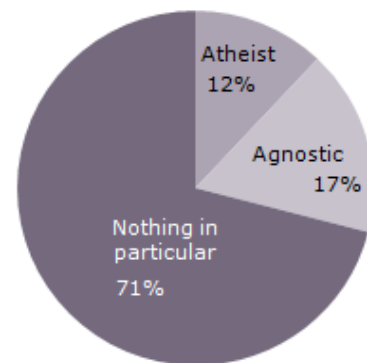
33 <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise-religion/> (Informe *Nones on the Rise* del 9 de Octubre de 2012) y <http://www.pewforum.org/2012/07/19/asian-americans-a-mosaic-of-faiths-religious-beliefs/> (Informe *Asian Americans: a Mosaic of Faiths* del 19 de Julio de 2012) Consultadas el 15 de Febrero de 2015

34 http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=10382 (Informe *Religión (II) ISSP* Estudio nº 2.776 Oct. - Dic. 2008) y http://www.cis.es/cis/opencms/archivos/Marginales/2300_2319/2301/Es2301mar.pdf (*Religión ISSP* Estudio nº 2.301 Septiembre 1998)

- 1) El incremento del número del grupo de los no-afiliados a ningún credo. Un colectivo que no se compone mayoritariamente por ateos (como se podría pensar a priori), sino por los denominados *believers not believers*, los cuales afirman una creencia en la divinidad no vinculada a ninguna tradición religiosa, aunque tomando ideas de múltiples credos.
- 2) La significativa pérdida en la práctica religiosa no ha ido acompañada de un descenso proporcional en la adscripción a las religiones tradicionales. Si durante las décadas centrales del siglo XX el descenso de fieles de las religiones tradicionales fue notoria, durante las últimas décadas del siglo XX y a comienzos del siglo XXI se ha ralentizado el decrecimiento o se ha estancado, incluso en los países donde la secularización se ha producido con gran celeridad. Por el contrario, la asistencia a los oficios y la práctica religiosa ha sido rebajada hasta unos niveles mínimos (con la excepción de Italia). En medio de ese grueso de adscritos a las diversas Iglesias, pero sin ser "fieles" en un sentido estricto del término, ubicaríamos al grupo no practicante (*uncommitted christians*) y a los pertenecientes a un grupo religioso sin creer en sus postulados (*believers not believers*).
- 3) Por último, podemos contemplar la progresiva diversificación y multiplicación de las ideas religiosas y espirituales que han prendido en todos los grupos sociales, tanto de los ateos/agnósticos, los no adscritos a ninguna religión en particular y de los vinculados a nuevos o viejos sistemas de creencias religiosas.

1) El área de los no-afiliados, que incluye a los ateos, agnósticos y las personas que, aunque se definan como religiosas no se adscriben a ninguna religión particular, ha incrementado del 15 por ciento al 20 por ciento en Estados Unidos durante los 4 años inmediatamente anteriores a la realización de la encuesta de 2012 por el PewResearch. No obstante, si contemplamos una trayectoria más amplia cronológicamente, el incremento se torna aún más espectacular, puesto que en 1991 tan sólo sumaban el 5 por ciento de la población. En la encuesta del 2012, 13 millones de los no-afiliados se describen a sí mismos ateos o agnósticos, mientras que 33 millones se declaran como no vinculados a ninguna religión (*nothing in particular*). Éste último colectivo constituye el grupo que porcentualmente más ha crecido en los últimos

Composition of the Unaffiliated



Source: Aggregated data from surveys conducted by the Pew Research Center for the People & the Press, January-July 2012. Based on those who are religiously unaffiliated.

PEW RESEARCH CENTER

años en EEUU (y junto con los musulmanes, los dos únicos que han experimentado un incremento porcentual para el caso norteamericano).

Pero lo más significativo a efectos de nuestro estudio se concentra en torno a la definición personal que dan de sus creencias. ¿Cómo se catalogan a sí mismos este grupo de los no afiliados?

Si contemplamos la población norteamericana en su conjunto, el 18 por ciento del total de los encuestados (el 15 por ciento, si nos centramos exclusivamente en los creyentes) se declararía espiritual aunque no religioso. Por su parte, el 42 por ciento de los no afiliados se describe como ni religioso ni espiritual, el 18 por ciento dice ser religioso y el 37 por ciento se declara sólo espiritual. Es curioso que dentro de los ateos propiamente dichos, se declaren un 34 por ciento como espirituales y un 7 por ciento como religiosos. Por otra parte, Los no adscritos a ningún credo concreto (o nada-en-particular), el otro grupo de los no afiliados junto con los ateos y agnósticos, afirman ser un 23 por ciento religiosos y un 39 por ciento espirituales. De estos mismos (los nada-en-particular) el 81 por ciento cree en Dios como un espíritu universal. El 14 por ciento de ateos y el 56 por ciento de agnósticos cree igualmente en un Dios de tintes "deístas".

En cuanto al caso español, la afirmación "tengo mi propia forma de conectar con Dios sin iglesias ni servicios religiosos" sería respaldada por un 61.6 por ciento de la población. Así mismo, un 14.7 por ciento de la población, aunque se declara no seguidor de ninguna religión, se define a sí mismo como interesado en lo espiritual en el año 2008, según el CIS. Es significativo que en 1998 no se preguntaba por dicha categoría, pudiendo el entrevistado únicamente describirse como "religioso", "algo religioso" o "nada religioso". Entonces, el grupo mayoritario era "algo religioso", con un 42.1 por ciento de respuestas que lo avalaban.

2) En el grupo de *belongers not believers* nos encontraríamos a aquellos adscritos a las confesiones religiosas que se muestran, a pesar de su condición, reacios a la idea de una divinidad o -en términos más amplios- ajenos a la práctica y el compromiso con su fe particular (encuadrados dentro del grupo de los *uncommitted christians*, cristianos no-practicantes). Es un fenómeno de naturaleza más cultural que religiosa, *in sensu stricto*.

En Estados Unidos el 81.9 por ciento de la población se declara como creyente de las diferentes confesiones, siendo la mayoritaria el cristianismo, cuyas iglesias suman un 75 por ciento de la población total americana. No obstante, tan sólo el 37 por ciento de la población asiste a los

diferentes preceptos religiosos una vez a la semana o más de una vez.

En cuanto al peso político y social de las creencias, el 90 por ciento de los creyentes y el 78 por ciento de los no-afiliados contempla a la religión como un aspecto positivo, dada su naturaleza como factor de unión y cohesión de una sociedad, constituyendo esta la "característica propia" de la religión más valorada por la población estadounidense. El 66 por ciento de la población afirma que en Estados Unidos la religión está perdiendo importancia social. Sin embargo, un 67 por ciento de la población sostiene que es importante que el presidente posea unos fuertes sentimientos religiosos. Volviendo nuestra mirada a España, el 73.1 por ciento de la población se declara católico en 2008 y un 4.4 por ciento afirma ser creyente de otra confesión. Sin embargo, sólo el 21.8 por ciento de la población reza o practica los cultos propios de su fe una o más veces a la semana frente a un 35.5 que no realiza plegarias u otros ritos nunca. El 73 por ciento declara que no participa en actividades de compromiso religioso aparte de asistir a las festividades preceptivas, frente a un 5.2 que suman los que afirman hacerlo casi todas las semanas, todas las semanas o varias veces a la semana.

Sin embargo, el dato más esclarecedor puede ser que el 36.2 por ciento de la población española se declara seguidor de una religión pero no preocupado por lo espiritual ni lo sobrenatural, frente a un 20.1 por ciento que se declara religioso y espiritual. Posiblemente sea la muestra más fehaciente del estrato *belonger not believer* de la sociedad española.

3) Tomando como referente toda la población consultada en el estudio del PewResearch -incluyendo los que profesan un credo religioso como los que se consideran no afiliados- se hace explícita la proliferación de la pluralidad en cuanto a las creencias que poseen, sean estas compatibles o no con su adscripción religiosa:

- El 23 por ciento de la población cree en el yoga como una práctica espiritual.
- El 26 por ciento afirma creer en una energía espiritual localizada tanto en las cosas como en las montañas o los árboles.
- El 25 por ciento consulta y da importancia en su vida a la astrología.
- Si en 1962 el 22 por ciento de los no afiliados habían experimentado una sensación mística, en la actualidad se eleva hasta el 30 por ciento en los no afiliados.

En los datos ofrecidos por el CIS destaca aún la persistencia de las creencias ligadas al credo de la Iglesia Católica. Por ejemplo, un 43.5 (entre los que afirman con toda seguridad y los que dicen "probablemente sí") creen en la vida después de la muerte y un 42.9 en el cielo. La reencarnación es

sostenida por un 20.2 por ciento y el Nirvana por un 10.4 por ciento de la población. No obstante, en 1998 las cuestiones por el Nirvana o por la reencarnación no eran contenidas en el informe. En 2008, un 12 por ciento dice creer en Dios como una energía frente a un 38 por ciento que sostiene la existencia de un Dios teísta; dato corroborado por el 39.1 por ciento de respuestas afirmativas ante la existencia de un Dios que se preocupa por cada ser humano personalmente. En 1998, la sentencia "creo ciertamente en Dios" era sostenida por el 45 por ciento de la población. No obstante, los datos sólo varían ligeramente en cuanto a la percepción concreta de Dios entre esta fecha y respecto a la encuesta de 2008: un 12.3 sostenía entonces la creencia de Dios como energía y un 39.8 la de un Dios personal. A pesar de la existencia de un amplio sector que cree en un Dios personal (38 por ciento) no debemos olvidar que el 73.1 por ciento de la población se declara católica, una fe cuyo centro es la afirmación de un Dios Padre y un Dios Hijo.

3.2. ¿Un re-encantamiento sin religión?

¿Qué conclusiones podemos extraer de este maremágnum de datos? En la mayoría de las sociedades Occidentales el grupo de las personas con filiación religiosa sigue siendo el mayoritario: el cristianismo en sus diversas ramas en EEUU (75 por ciento) y el catolicismo en la sociedad española (73.1 por ciento). Las religiones tradicionales han cuestionado las predicciones secularizadoras que hablaban de su pronto agotamiento y de su desaparición inmediata. El ateísmo se ha estancado e incluso ha retrocedido durante los últimos 10 años en el caso estadounidense. Sin embargo, la minoría significativa de los no adscritos a ningún credo particular - sin ser ateos- son el conjunto que porcentualmente más se ha incrementado, tanto dentro del grupo de los no-afiliados, como de la población general. Más aún, si extrapolamos los datos a tres grandes categorías: ateos, no afiliados y con filiación religiosa, es el segundo grupo el único que no ha sufrido una pérdida porcentual en la última década.

En el caso de los declarados creyentes, se procede a una ralentización en la pérdida de fieles por parte de las Iglesias tradicionales. No obstante, la práctica religiosa ha sufrido un decrecimiento drástico en las últimas décadas. De tal manera que podemos afirmar que en el caso español contamos con un 36.2 por ciento de personas que podrían englobarse en los *belongs not believers* y, en Estados Unidos, este sector se ubicaría mayoritariamente en el 36.8 de la población que se declara creyente pero no practicante (*uncommitted christians*).

En definitiva, si sumamos las estimaciones de *belongs not believers* y de *believers not belongs*,

alcanzaría un 50.9 por ciento de la población en España. En cuanto a Estados Unidos, el cálculo se convierte en algo más complejo. Si los *believers not believers* se encuentran muy definidos (en torno a un 18 por ciento), los adscritos a una confesión pero no creyentes habría que rastrearlos en su mayoría dentro del 36.9 de personas con una confesión pero no practicantes. La suma de ambas cifras arrojaría para EEUU datos parecidos al caso español -un 54.6- pero requiere de mayores matizaciones sociológicas.

En segundo lugar, se está efectuando paralelamente la inserción o expansión de creencias ajenas a las tradiciones religiosas cristianas. La Nueva Era como tal, ha visto perder su peso específico continuamente, pero muchos de los postulados que este movimiento propugnaba presentan una vitalidad inimaginable hace apenas 30 años. Es decir, lo que está creciendo, *grosso modo*, son tanto el grupo de no vinculación a ninguna tradición religiosa como el sector de adscritos a una religión pero con un carácter más social-identitario que practicante. A su vez, se efectúa la generalización de un sincretismo compuesto de varios elementos espirituales y religiosos en todos los grupos de creencias. En cierto modo se confirmaría la tesis del re-encantamiento del mundo dentro de las teorías de la individualización, que contrastaría con el desencantamiento del mundo proclamado por la secularización en la Segunda Mitad del siglo XX.

Sin embargo, este re-encantamiento del mundo ¿supone una vuelta a la idea tradicional de religión? A pesar del *revival* de lo espiritual que nos indica F. Lenoir, no podemos hablar ciertamente de la recuperación de los cánones religiosos que habían predominado en Occidente³⁵. ¿Por qué? Por la transformación profunda que observamos en las estadísticas y que afectan a las dos *religatio* tradicionalmente vinculadas al término religión:

- La *religatio* vertical, que vincula lo divino con lo humano;
- La *religatio* horizontal, que une a los diversos miembros de la comunidad.

La *religatio* vertical sería sustituida -en el caso de los *believers not believers*- por la creencia en un "impersonal" en el interior del propio ser, ajustándose en mayor medida el concepto "descubrimiento" de dicha esencia y situándose lejos de la idea de religación con lo personal en aquellos declarados creyentes pero no pertenecientes a ninguna religión. Sin embargo, en los *pertenecientes no creyentes*, también se produce una indefinición de la concepción de Dios. Se pierden las connotaciones morales y vitales que posee el hecho de adscribirse a un credo en pro de una vinculación a una idea más civilizatoria o social.

35 LENOIR, Frédéric: *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad Occidental*, Madrid, Alianza, 2005

En cuanto a la pérdida del sentido de una *religatio* horizontal y ahondando en esta recuperación espiritual no religiosa, se está efectuando, según las estadísticas, el incremento de ciertas creencias que dotan de sentido a la existencia pero sin estar vinculadas a una estructura religiosa concreta. A principios del siglo XX ya señalaba la filósofa Simone Weil la vinculación esencial y necesaria de lo religioso con lo social que hace imposible pensar en una religión sin una estructura social que la contenga:

Incluso algunos que están persuadidos de lo contrario. Por absurda que sea la teoría de Durkheim confundiendo lo social y lo religioso, encierra una verdad: a saber, que el sentimiento social se asemeja al sentimiento religioso hasta el punto de llegar a confundirse con él³⁶.

Incluso, en el caso de los *belongers not believers* y de la creencia sin práctica, a pesar de ser categorías esencialmente sociales, se perdería el sentido comunitario de la religión al relacionar más los credos a la propia identidad sociocultural que a una implicación con el grupo de creyentes al que afirman pertenecer. Según Charles Taylor, se aproximarían más a una visión neodurkheimiana de la religión, en la que lo religioso se funde en lo identitario y no al revés: el centro no se encuentra tanto en lo religioso, sino en lo identitario y la recuperación de lo religioso no estaría ligada a los cánones de los credos propiamente dichos, sino a su característica de factor de identidad fuerte³⁷.

Ante la transformación de los dos mecanismos religatorios, podemos hablar de una recuperación de lo religioso pero no de una restauración de la religión *in sensu stricto*, tal como era imaginada en el contexto de la Europa cristiana. En definitiva, ¿qué es lo que se puede entrever en las estadísticas presentadas? Una nueva espiritualidad sin necesidad de vincularse necesariamente con el fenómeno de la religión y una religión más en forma de identidad que de credo. Una vez mostrada su presencia en la sociedad estadísticamente, abordaremos parte de las características que presentan ambos fenómenos para continuar profundizando en las nuevas formas de creencia que han irrumpido y que se expanden continuamente en las sociedades occidentales.

36 WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1993 p 26

37 TAYLOR, Charles: *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003. p. 125

4. La creencia sin pertenencia (*Believers not belongers*)

El inicio múltiple y dilatado en el tiempo de los *believers not belongers* dificulta la labor de búsqueda de sus orígenes, necesariamente diversos. Uno de dichos hitos iniciales podemos ubicarlo en torno a la década de los 60. A partir de los movimientos contestatarios ligados a 1968, comenzó a popularizarse -especialmente en el foco norteamericano- una deriva espiritualista, ligada al mundo oriental, que se integró dentro de la contracultura generada por el alumnado. De la mano de diversos Yoguis y gurús se fueron conformando las primeras células de *newagers*. *New Age* retoma en Occidente el camino de las espiritualidades al margen de las instituciones religiosas, unos senderos ya explorados en otros momentos de la dilatada historia de la Europa cristiana. Sin embargo, en este periodo ya no existía la necesidad de demostrar que ellos -a su modo- poseían una ortodoxia, tal y como había sido la dinámica de las religiosidades alternativas a los sistemas durante la Edad Media y el Antiguo Régimen. Más bien, Nueva Era consistía en la vivencia de una espiritualidad de tintes esotéricos y, sobre todo, al margen de cualquier institución.

La década de los 80 ahondó y bifurcó esta vía. De un lado, se efectúa la definitiva pérdida de credibilidad de la Unión Soviética ante los ojos occidentales. Aquellos que habían imaginado desde sus casas la utopía que se vivía allende el Telón de Acero, quedaban en entredicho al comprobar el verdadero estado del país comunista tras el proceso de *Perestroika* y *Glasnot*, iniciados por Gorbachov entre 1985 y 1987 hasta la caída de la URSS en 1991. Los sectores ligados al comunismo en Occidente, muy influenciados de la tradición humanista atea, sintieron más que ningún otro sector de la población dicha pérdida en la fe de salvación terrestre. Como recordaba Albert Camus, al tener un dios histórico, el materialismo le quitó al concepto Dios la eternidad³⁸. Y esa limitación de eliminar lo eterno, el misterio, invitó al debate a un número significativo de intelectuales, psicólogos y académicos ligados anteriormente a propuestas marxistas. Las "deficiencias" de una apuesta humanista atea descubiertas en la década de los 80 conducen a parte de sus miembros, como señala André Comte-Sponville, a cuestionar las carencias del mismo, esencialmente en la parte más espiritual. Existía la necesidad de recomponer el rumbo, tras el sinsentido ideológico de la URSS. Las necesidades de exploración de nuevas alternativas ante el marasmo comenzaron a manifestarse, entre otros procesos, con la apertura de Berlín Oeste en Noviembre de 1989.

38 CAMUS, Albert: *El hombre rebelde*, Madrid , Alianza Editorial , 2005

El mensaje -ya mencionado- del decimocuarto Dalai Lama a la hora de recibir el Premio Nobel de la Paz cautivó a los televisores y las emisoras de radio del mundo. Tomaba la palabra "como otro ser humano, como un sencillo monje, para que si encuentran útil lo que digo espero que intenten practicarlo"³⁹. El mensaje abierto del líder espiritual contrastaba con el sendero de la política Vaticana. Durante los años 80, la curia romana procedió a un giro conservador de la mano del Pontífice Juan Pablo II, con hitos tan significativos como la suspensión *a divinis* de Leonardo Boff en 1985, o las declaraciones sobre sexualidad del Papa polaco. Pero también, la apertura mostrada por Tenzin Gyatso, el Dalai Lama, suponía un contrapunto con la fundamentalización de ciertos sectores protestantes popularizados por medio de la telepredicación de Billy Graham. La pérdida de credibilidad social de las religiones tradicionales, en este momento, se acompañó claramente de una popularidad creciente del mensaje oriental. De tal manera, F. Lenoir recuerda que era difícil no encontrar en los periódicos franceses durante los primeros años de los 90 alguna página dedicada a los beneficios derivados de la meditación o de los ejercicios procedentes de las espiritualidades orientales⁴⁰. Si el cristianismo era una religión idónea para "salir de la religión", fue Oriente quien impulsó el re- encantamiento del mundo que sucedió a 1989, como señala M. Gauchet⁴¹.

De nuevo, no podemos hablar de un re-encantamiento religioso en el sentido clásico del término , debido a que precisamente lo que está experimentando es un incremento notorio es la recuperación de creencias en lo espiritual. Además, y como hemos observado en las estadísticas, no sólo existe una expansión de los nuevos moldes de creencias, sino que éste se acompaña del debilitamiento de la religión comunitaria y organizada, basada en la Iglesia. Asistimos, igualmente, al ensombrecimiento de la religión "como principio de la sociedad", idea emanada de la conjunción entre el poder secular y religioso de la Edad Moderna. La religión había sido un mecanismo arcaico en el triple sentido etimológico y no peyorativo del término: un comienzo (arjé) antiguo (arjaios) que ordena (arjein)⁴². El re-encantamiento del mundo que sucede a 1989 cuestionaría las religaciones, generando un grupo de creyentes no pertenecientes que ataca directamente a la concepción *arcaica* de la religión, a su sentido como constructor primordial de la sociedad. El ataque a la concepción arcaica de la religión es -en esencia- perceptible en los movimientos espirituales laicos o en los *believers not believers* y se apoya en tres ideas:

39 Discurso del Dalai Lama. Premio Nobel 1989

40 LENOIR, FRÉDÉRIC: *El budismo en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 2000.

41 SAVATER, Fernando: *La vida eterna*, Madrid, Ariel, 2007. pp.105-106

42 COMTE-SPONVILLE, André: *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Paidós, 2006. p. 37.

- (Arjé) Se difuminan los comienzos de las religiones. Las figuras fundadoras de las religiones tradicionales son reinterpretadas a la luz de la razón moderna, eliminando parte de las bases sobre las que se cimentaron los edificios religiosos. Los fundadores serían vistos como grandes filósofos o pensadores que expresan una misma verdad de calado profundo.
- (Arjaios) Se pierde el valor de la antigüedad. Frente a grupos poblacionales que continúan viendo en la religión un mecanismo de legitimación identitaria y colectiva (por ejemplo, más relacionado los *belongers not believers*) irrumpe un grueso de individuos que contempla la historia del hecho religioso como un transcurrir pernicioso, plagado de intolerancia y violencia. Se recuperan partes seleccionadas de los mensajes de las religiones para obviar su desarrollo histórico, siempre sometido a los intereses políticos o económicos.
- (Arjein) No se efectúa un ordenamiento social conforme a los valores religiosos. Las morales impuestas que habían conformado todo un *corpus* se relativizan absolutamente. Los principios de las religiones no son contemplados como ordenamiento, sino como "guías vitales" presentes en todas las tradiciones religiosas.

Este palimpsesto espiritual de los *believers not belongers* está entretejido por dos pilares que vamos a analizar: 4.1) lo espiritual sin lo religioso y 4.2) la expansión de las espiritualidades orientales. ¿Por qué se han escogido estas ideas? Estas dos bases son las principales fundamentaciones de la nueva literatura espiritual de nuestro tiempo y a su vez contienen múltiples aspectos y matices dentro de sí. Son las referencias indispensables de los *believers not belongers*, en gran medida influenciados por los intentos de creación de esa espiritualidad sin religión que pusiera en boga el psicólogo norteamericano Ken Wilber⁴³. En su ambicioso libro *Una teoría del todo* recopila su producción de las últimas décadas y, en el transcurso de sus páginas, se pueden contemplar las claves del re-encantamiento del mundo bajo las dos premisas señaladas.

4.1. Lo espiritual sin lo religioso

La citada y reformulada frase de A. Malraux, "el siglo XXI será espiritual o no será" se ha convertido en el *leit-motiv* para la denominada nueva espiritualidad. Si durante la historia del cristianismo lo espiritual se ligó a la religión necesariamente, desde finales del siglo XX se propugna una espiritualidad laica, constituyendo una de las grandes características de este movimiento que gana aceptación progresiva. Una espiritualidad que supone la desvinculación no sólo de la idea de un Dios teísta sino de cualquier religión. Según teóricos de la espiritualidad sin

43 WILBER, Ken; *Una teoría del Todo*, Barcelona, Kairós, 2000

religión, a partir de la segunda gran industrialización, efectuada durante la imposición de la denominada Sociedad del Conocimiento, en la segunda mitad del siglo XX, los sistemas religiosos -pertenecientes a una concepción arcaica y preindustrial de la realidad- no tendrían otra salida que su desaparición del panorama social⁴⁴. Por tanto, sus tesis se vincularían más claramente con los argumentos defendidos por la secularización. Como reacción frente a esta "irremediable" caída de lo religioso, sectores laicos desean rescatar un concepto de lo espiritual ampliando el espectro de las propuestas del humanismo ateo que, como apuntamos anteriormente, fue percibido como limitado por ciertos grupos intelectuales.

De este modo, en la actualidad es fácil encontrar la idea de desvinculación entre lo espiritual y lo estrictamente religioso, cada vez más limitado a culto, oficios y organización comunitaria. La separación entre ambas definiciones -lo espiritual y lo religioso- se complementa con la visión que progresivamente se impone en la población de ambos fenómenos. En un estudio realizado por C. Kourie en la sociedad estadounidense, el 86 por ciento del clero asociaba la espiritualidad con la asistencia a los oficios religiosos o prácticas rituales de la religión. Por el contrario, para el 55 por ciento de los estudiantes, la palabra más vinculada con lo espiritual era beneficio (ligado a beneficio personal)⁴⁵. Valga, así mismo, como ejemplo la siguiente definición tomada del diccionario de espiritualidad y citada por Martín Velasco en su *Introducción a la Fenomenología de la religión*. Una definición en la que el término religión o cualquier concepto que *a priori* suene como excesivamente religioso es eliminado por una dimensión más personal y antropológica:

Diccionario de Espiritualidad a propósito del propio término de "espiritualidad": "la espiritualidad debe atribuirse a todo hombre que esté abierto al misterio y viva según sus verdaderas dimensiones. La espiritualidad se considera desde una perspectiva antropológica; es la prerrogativa de las personas auténticas que, de cara a lo real y a la historia, han verificado una elección axiológica decisiva, fundamental y unificante, capaz de dar sentido definitivo a la existencia. Por encima de la adhesión a una estructura confesional, existe una espiritualidad que une a todos los hombres que han llegado a una opción fundamental de renuncia al egoísmo y de apertura al amor."⁴⁶

¿Cómo se forja esta separación entre lo espiritual y lo religioso? Una de las principales razones para comprender este divorcio entre espiritualidad y religión se halla en el ámbito de la ciencia. Las religiones tradicionales se han caracterizado por su imposición de un sistema "científico" y otro valorativo-moral. Roland Dworkin en *Religion without God* argumenta que parte de la confusión

44 CORBÍ, Marià: *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*; Herder, Barcelona, 2007.p.18

45 KOURIE, C.: "The Turn to Spirituality", *Acta Theologica Supplementum* 8, 2006. p. 895

46 *Diccionario de Espiritualidad* citado en la obra MARTÍN VELASCO, Juan; *Introducción a la fenomenología de la religión*; Madrid, Trotta, 2009. p. 533

que sentimos surge de que las religiones -y en particular las abrahámicas- tienden a solapar su faceta valorativa con la vertiente “científica” (creencias sobre la creación, vida de ultratumba...) ⁴⁷. La ciencia, cada vez más desligada de la religión desde el siglo XVII, reaccionó contra este postulado “científico” de las religiones generando la concepción propia de una Modernidad anti-metafísica y antirreligiosa. Dicho esquema fue continuamente replicado por la propia Iglesia, la cual -a su vez- se autoimpuso un cisma con la Modernidad que llega a su culmen con la publicación del *Syllabus Errorum os nostrae aetatis errores* por Pío IX en 1864.

Sin embargo, el equilibrio entre estos dos polos se ha inclinado cada vez con más fuerza hacia la ciencia autónoma y a juicio de famoso sociobiólogo Edward Osborn Wilson, en los años 80, la propia religión quedaba explicada y sometida a las ciencias naturales. En este contexto, se efectúa la división propugnada por Dworkin entre religión valorativa y científica y, según el mismo autor, lo único que distinguiría a la religión teísta de una religión atea es el hecho de no admitir ninguna parte “científica” en la religión. Por tanto, la religión valorativa, ligada a valores (y, entre ellos, lo espiritual) podrían ser sostenidos sin necesidad de ningún Dios que haga la función de sostén de una cosmovisión. ⁴⁸

La fe en la ciencia ha sido otra de las embarcaciones (junto al ya estudiado individualismo) que, aunque con modificaciones, han resistido socialmente al bravo mar de la Posmodernidad. Muchas de las nuevas propuestas espirituales buscan actualmente en la ciencia la *ancilla* que antiguamente se procuraba encontrar en la filosofía. Por tanto, toda creencia que trate de lograr un hueco amplio en el mercado de las religiones no lo puede hacer enfrentada frontalmente a los cánones de la científicidad y sin asumir que los *corpus* religiosos deben buscar una autonomía propia que elimine la necesidad de desarrollar una parte explicativa hipertrofiada.

Una vez analizado el declive religioso desde la visión mantenida por los sectores partidarios de una espiritualidad laica, podemos aproximarnos a la naturaleza de la división entre espiritualidad y religión. ¿Por qué es necesaria, entonces, dicha separación? ¿Cuál es la propuesta de las espiritualidades laicas? Existe en las religiones un poso de sabiduría -esencialmente en la parte más relacionada con lo espiritual- que constituye una suerte de valores universales presentes en todas las religiones. La espiritualidad sin Dios hereda, de este modo, ciertas premisas fenomenológicas. Lo espiritual se convierte en una fuente universal donde saciar las ansias de profundidad y de sentido,

47 DWORKIN, Ronald: *Religión sin Dios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014

48 WATSON, Peter: *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, Barcelona, Crítica, 2014. pp. 707-708

aunque sin necesidad de Dios, puesto que, como reconoce M. Corbí, poseemos dos tipos de necesidades y de realidades: una necesidad relativa adaptada a nuestra realidad y, por otra parte, una necesidad de absoluto.

"La espiritualidad nos conduce a otra dimensión de la existencia: nos guía a la dimensión Absoluta, nos conduce a ampliar nuestro ser, a afinar nuestro discernir y nuestro sentir, a pacificar y serenar nuestro interior; nos conduce a la ternura, al interés incondicional por todos y por todo, al amor y a la paz. Todo eso no constituye una solución de ningún tipo, pero es una fuente fecunda de soluciones válidas. La espiritualidad no es solución, porque es sólo un espíritu que hace de nosotros un ser nuevo. Ni las tradiciones religiosas del pasado ni la espiritualidad nos dan construcciones, dan sólo un espíritu nuevo a los constructores"⁴⁹.

Dicho espíritu nuevo generado por la espiritualidad se asienta en torno al conjunto de valores antiguamente religiosos y en la actualidad asimilados por la construcción espiritual laica, aunque relativizados. La posibilidad de adaptar el sistema moral de las religiones a las necesidades del individuo es favorecido por el hecho de que no se admita ninguna divinidad que sirva de soporte de dicha normativa moral. Y es que la espiritualidad laica no tiene necesidad alguna de trascendencia dado que, según afirman sus defensores, lo espiritual es generado en la misma inmanencia, acuñando el término de *inmanescencia*, es decir, que la realidad por sí misma contiene en su materialidad las cualidades espirituales que antiguamente se ligaban a un alma. Como ejemplo común en la argumentación de esta idea se hallaría la teoría de los multiversos, una idea científica que vendría a afirmar precisamente la infinitud de la materia sin necesidad de ninguna trascendencia.

En definitiva, la espiritualidad laica se asienta sobre un discurso que necesariamente busca la complicidad de la ciencia y la exaltación de lo espiritual como elemento no estrictamente relacionado a unas religiones en declive. Curiosamente, Jean Marie Guyau, en un texto anterior a la obra de Friedrich Nietzsche, realizó unas afirmaciones sorprendentes dado que están escritas hace 150 años. En su obra *L'irreligion de l'avenir* afirma que la irreligión del futuro se basará en dos postulados: la reducción del cristianismo al amor -como doctrina esencial de su teoría- y la asunción científica de dicha doctrina del amor, para convertir la armonía social en el centro significativo de la vida humana.⁵⁰ Tal y como predijera Guyau, se ha ido procediendo a la consolidación de lo espiritual en torno al cientificismo y los valores morales esenciales. Una vez justificada la espiritualidad sin religión y los "beneficios de lo espiritual", examinaremos alguna de las propuestas de la espiritualidad laica, ajustadas a estas dos premisas señaladas.

49 CORBI, Marià: *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*; Herder, Barcelona, 2007. Capítulos 2 y 5

50 SAVATER, Fernando: *La vida eterna*, Madrid, Ariel, 2007 p 108

Uno de los postulados más reiterados es la existencia de un primer principio, de un "algo" generador de lo existente y en el que el individuo se puede sumir para encontrarse con lo profundo de su existencia. En esta espiritualidad, que no se distingue en absoluto de la corporeidad humana, irrumpe con fuerza esta idea, que es retomada del ámbito taoísta, así como de autores presocráticos (Heráclito de Éfeso): la concepción de que el mundo es una entidad no dual. El relato genésico diferencia claramente a Dios de su creación, y al hombre de la creación, efectuando la narración en torno a una serie de dualidades, hombre-Dios, hombre-mundo, cielo-tierra y generando en la psique humana la sensación de vivir a caballo entre las dos realidades. Por el contrario, el Tao, es el principio de todo lo que existe y lo que no, el Tao es todo y es nada, es el uno no dual. Una propuesta que rescata parte de las ideas de las diversas corrientes deístas así como del panenteísmo Spinoziano.

En la bibliografía de K. Wilber, este todo no dual correspondería a la *Gran Cadena del Ser*, que se ha ido descubriendo en Occidente desde el filósofo Plotino. Una *Cadena del ser* que comprendería en sí a la materia, el cuerpo, la mente, el alma y el espíritu, unificados en la esencia no dual de todo. De hecho, la tesis de su obra *La teoría del todo* se explicaría en torno a que la espiritualidad profunda implica “una investigación directa de la evidencia experiencial que se revela en los estadios más elevados de la evolución de la conciencia (estadios a los que denomino psíquico, sutil, causal y no-dual y que, en las distintas figuras, se presentan de forma resumida como *alma* y *espíritu*)”⁵¹. En la misma obra, caracterizada por un espíritu "cientifista" entremezclado con un lenguaje retórico, a la hora de abordar el apartado de "ciencia y religión" formula su afirmación más radical: "La espiritualidad profunda es la ciencia amplia de los niveles más elevados del desarrollo del ser humano"⁵².

Por otro lado, encontramos los esfuerzos transpersonales que conectarían al individuo con ese todo no dual, con la gran cadena del Ser. Para dicho objetivo se propone, desde diferentes vías, un pluralismo metodológico integral, es decir, trascender todas las ciencias -necesarias, pero demasiado empíricas y apegadas a la cifra- para abrirlas hacia esa otra parte, igualmente real, que supone lo transpersonal, al ser en su plenitud. Entre las diversas ramas científicas (o pseudocientíficas, dependiendo de autores) destaca la psicología transpersonal, la cual intenta superar los límites estrechos de lo identitario y personal, para ahondar en las experiencias

51 WILBER, Ken; *Una teoría del Todo*, Barcelona, Kairós, 2000. p. 64

52 *Op.Cit.* p. 63

metafísicas, trascendentales y de sentido. En el desarrollo de su metodología proceden a la recuperación de una sabiduría perenne presente en las tradiciones religiosas, especialmente las relacionadas con la mística. Esta sensibilidad mística se mezcla con una religiosidad sincretista que reclama el misterio frente a la razón técnica, buscando la unidad y la armonía tanto individual como con el cosmos. La realización individual sustituye a la salvación, como analiza J.A. Zamora⁵³.

Conceptos ambiguos -desarrollados por cada uno de los autores de maneras diversas- pero todos coincidiendo en la diferencia entre lo pre-personal (centrado en el yo y lo egótico) y lo trans-personal (que superaría esa carencia para sumirse en el todo, no dual). Destacan en la elaboración de este aparato conceptual las aportaciones de Stanislav Grof y Ken Wilber, convertido en pope de la disciplina, y, en el caso español las propuestas de Enrique Martínez Lozano y Mónica Cavallé.

De este modo, la espiritualidad sin religión se liga esencialmente a dos postulados: la inmanencia de lo espiritual que no necesita de Dios alguno y la posibilidad de acceder a esa sabiduría profunda, filosofía perenne, en aras de una realización personal. Para la justificación de estos postulados no sólo se recurre en la bibliografía a los cánones científicos sino que frecuentemente se utilizan las espiritualidades orientales.

4.2. La espiritualidad oriental

La transformación en las creencias personales constituye otro de los entramados esenciales de la situación espiritual de nuestro tiempo. En esta progresiva debilitación de los credos tradicionales y sus dogmas, toman fuerza nuevas ideas y doctrinas importadas del Lejano Oriente. Tanto creyentes como no creyentes de las Iglesias encuentran en técnicas y prácticas ajenas a las tradiciones religiosas de su área un camino hacia una salvación más ligada al concepto de "beneficio" que de redención ultraterrena.

Desde el siglo XIX el budismo se extendió por Occidente, entre otros factores, por la influencia de autores como Schopenhauer. Sin embargo, esta primera oleada se produce desde un plano eminentemente más intelectualizado, en medio del ambiente del Renacimiento Oriental del que hablara Raymond Shwab⁵⁴. La definitiva popularización en Occidente de los mensajes

53 ZAMORA, José A.: "*Ciudadanía moderna e identidad religiosa*" en ZAMORA, José A. (coord.) *Radicalizar la democracia*, Estella, Verbo Divino, 2001 pp. 324-325

54 SCHWAB, Raymond: *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, Columbia

precedentes del Oriente se efectúa entre 1959 -fecha de la definitiva ocupación del Tíbet por el ejército de la República Popular de China- y el espacio post-Guerra Fría, en el que los ecos de Oriente se expandirán a capas más amplias de la sociedad.

El modelo liberal-capitalista, vencedor de la contienda, ha ido concentrando durante el siglo XX gran parte de su población en macro-urbes, donde los vínculos sociales se debilitan, los espacios impersonales difuminan los rasgos de identificación propia y en los que la rutina y los trabajos amenazan seriamente no sólo el buen desarrollo personal sino incluso la salud mental, con una inaugurada era de los trastornos por exceso (hiperactividad, trastorno por desgaste ocupacional, ansiedad...)⁵⁵. De este modo, no es de extrañar que más allá de la popularidad que cobró el budismo por medio de las *celebrities* convertidas a esta religión, el mensaje del *dharma* o del *tao* prendiera en ciertos sectores poblacionales en los que términos como *Mindfulness* se vacían de contenido religioso para ser interpretados como respuestas a una necesidad. Diversos centros de meditación budista-oriental se convierten en un punto de encuentro con "lo esencial", frente al caos de la rutina que invade las calles de nuestras ciudades, un momento de desconexión del ajetreado ritmo vital. En el caso de nuestro país contamos con iniciativas como *Más que Silencio* o el centro *Zendo-Betania*, en el que se combina la práctica zen con oración cristiana.

De este modo, el budismo replicaría a tres rechazos que se habían ido consolidando en Occidente como reacción a la hegemonía del cristianismo sobre las mentes de la población y que durante las últimas décadas del siglo XX comenzaron a revelarse como espacios con necesidad de ser replanteados: el rechazo de lo imaginario, de lo emocional y de la parte irracional del espíritu humano; el rechazo de las preguntas individuales sobre el sentido de la vida; y, por último, el rechazo por la exploración íntima de su conciencia y de su mundo interior en provecho del universo y de los fenómenos exteriores⁵⁶. Oriente parece re-escribir con nuevos conceptos lo que en Occidente progresivamente se había ido borrando.

Sin embargo, ¿qué factores, a mayores de las carencias del *modus vivendi* occidental, se encuentran tras la expansión y popularización de las espiritualidades venidas de Oriente a pesar del exiguo número de propiamente creyentes del budismo o del hinduismo? Las diversas técnicas ligadas a las espiritualidades orientales han conseguido una aceptación amplia gracias a cuatro ideas que se han adaptado perfectamente a las necesidades del individuo posmoderno.

University Press, 1984.

55 HAN, Byung-Chul: *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2010

56 LENOIR, Frédéric: *El budismo en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 2000. pp. 289-290

- Suponen, por lo general, un modelo de "salvación" frente al maya/samsara⁵⁷ de la vida ordinaria que no se asienta en una promesa lejana. Tanto el budismo como el taoísmo tienen la ventaja de privilegiar una revolución sobre los puntos de vista de uno mismo, un cambio en la conciencia individual, alejándose de las grandes utopías comunitarias, juzgadas peligrosas ante los escombros de las mismas⁵⁸.
- La perfecta adaptación del discurso científico con el mensaje oriental. Son esencialmente religiones valorativas, no científicas, retomando el lenguaje de Dworkin⁵⁹. No se adentran tanto en una explicación de los fenómenos naturales, de la creación del hombre o del inicio de los tiempos como en un mensaje más derivado a la liberación del ego para integrarlo en el cosmos. No hay alma, no hay necesidad de dioses, puesto que Buda nunca se preocupó por dichas cuestiones. Por ende, no hay ninguna dificultad para lograr un encuadre con la ciencia actual.
- La adaptación a la sociedad individualista y del consumo. Según el filósofo S. Zizek, el budismo tiene en común con la sociedad capitalista su no creencia en entidades inmóviles. Todo fluye, todo está en un continuo devenir⁶⁰. Frente a la crítica al consumismo occidental que puede suponer las teorías del no aferrarse a las posesiones, presentes en esta gran tradición oriental, resulta curioso contemplar cómo son interpretadas en clave de no depositar la confianza en los capitales, que pueden fluir y escapar de las manos; no tanto para huir de su adquisición, sino como terapia para asumir su pérdida. En Occidente han surgido toda una serie de escuelas empresariales que combinan el budismo con las doctrinas capitalistas para hacer más aceptable la existencia hostil que tantas veces propugna nuestro sistema económico. Es el ejemplo de la Escuela de Negocios Reingex⁶¹ o de toda una serie de másters que combinan las prácticas empresariales con principios budistas.
- El peso del yo frente a la disolución del grupo. El budismo es una doctrina predicada al individuo para alcanzar individualmente la iluminación. Las cuatro nobles verdades o el sendero óctuple son mensajes que atañen estrictamente al individuo y su realidad. De tal manera, la adaptación del budismo en Occidente se realiza hacia el individuo con unas vagas

57 La ilusión de la vida mundanal y el ciclo de reencarnaciones

58 FERRY, Luc y GAUCHET, Marcel: *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, Anthropos, 2007.

59 DWORKIN, Ronald: *Religión sin Dios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014

60 ZIZEK, Slavoj y GUNJEVIC, Boris: *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, Madrid, Akal, 2013. p.161

61 <http://www.reingex.com/Budismo-Negocios.shtml>. Consultado el 4/V/2015

referencias grupales en diversos centros budistas de diferente índole. Los monasterios budistas occidentales, salvo casos puntuales, son lugares de encuentro y de experiencia pero de suma de individualidades, no tanto la formación de una comunidad concreta que supere los límites de dicho monasterio. Además, la adaptación del budismo occidental privilegia la relación personal entre el discípulo y el maestro, pasando a un segundo plano principios budistas como el Shanga (la comunidad) o la compasión.

A estos factores más ligados a la cosmovisión y, concretamente, a aspectos meditativos, se suman las actividades físicas que hunden sus raíces en el Lejano Oriente. El Tai-chi o el Yoga son parte esencial de la programación ofrecida no sólo por centros concretamente ligados a esos ejercicios de carácter espiritual, sino de buena parte de los gimnasios de la geografía Occidental. En el caso de España, el 12 por ciento de la población en el año 2014 afirmaba practicar yoga. Sin embargo, los motivos de realización de dicha actividad se relacionan más con la necesidad de ejercicio nacida de una vida sedentaria que con motivos de tipo religioso: reducir el estrés (56,22%), mejorar la salud (48,85%) y mitigar el dolor de espalda (38,71%); una nueva muestra de esa relación progresivamente implantada de la práctica espiritual como un beneficio personal más que como un rito. En el caso de la sociedad estadounidense, posiblemente en la que el re-encantamiento se ha realizado de manera más efectiva, el 23 por ciento de la población afirma practicar yoga no simplemente como ejercicio, sino como una práctica espiritual⁶².

Lo que tenemos ante nuestros ojos es un panorama sumamente complejo, en el que las espiritualidades orientales juegan paralelamente un importante papel para subsanar parte de las deficiencias de nuestro sistema vital y se han adaptado perfectamente a los postulados capitalistas-liberales generadores de dichas carencias. El acercamiento al budismo constituye una ocasión para los occidentales de reencontrarse con su Oriente interior, sin poner en tela de juicio ciertas adquisiciones de la racionalidad moderna y de la crítica científica.⁶³ No obstante, como nos recuerda S. Zizek, esta adaptación puede producir una excesiva complicidad entre el mundo financiero con el budismo. De ahí, el temor que profesa el actual Dalai Lama a la adopción del budismo por el mundo occidental,⁶⁴ el cual, en su dinámica de inculturación de las tendencias presentes en su seno, podría desvirtuar las esencias de la religión budista para convertirla en un instrumento más al servicio de nuestra cultura del confort. Tal y como ha sucedido en tantas ocasiones con la religión cristiana, transformada por un sector de la población en mero elemento identitario.

62 <http://www.abc.es/sociedad/20141113/abci-yoga-espana-practicar-201411121738.html>. Consultado el 23/IV/2015

63 LENOIR, Frédéric: *El budismo en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 2000. pp. 289-290

64 SAINT MARIN, Estelle: *Clès pour comprendre le bouddhisme*, ARM, Octubre de 1993

5. Pertenencia sin creencia (belongers not believers)

La *pertenencia sin creencia* constituye la otra gran metamorfosis de lo religioso en Occidente y supone una matización importante al concepto de re-encantamiento del mundo que defienden varios autores. De nuevo, contamos a nivel histórico una explicación poliédrica del fenómeno. Los *belongers not believers* se caracterizan por la posesión de un concepto de lo "divino" que se encuentra vacío o difuminado de un contenido real y no tiene incidencias en la vida⁶⁵. Sin embargo, el concepto de lo "religioso", para este mismo sector, se ha ido llenando de toda una serie de connotaciones identitarias que sirven como factor de construcción de la personalidad frente a los diferentes marasmos que proceden de un mundo interconectado y globalizado. La existencia de una amplia adscripción a esta categoría de *pertenencia sin creencia* o, en un mayor grado, de cristianismo no practicante, puede parecer contrario al proceso hacia lo *idéntico* que hemos descrito en el apartado sobre el individualismo como fe social. Sin embargo, que "en las últimas décadas del siglo XX se efectúe una nueva exaltación de las diferencias probaría que somos cada vez menos diferentes. Porque, a pesar de nuestros conflictos, de nuestros seculares enfrentamientos, cada día que pasa reduce un poco más nuestras diferencias y aumenta un poco más nuestras similitudes", como escribe Amin Maalouf⁶⁶.

En el proceso de recuperación de la religión como identidad juegan varias dinámicas tanto recientes (el impacto frente a la inmigración o el despertar del mundo árabe) como de dilatada prolongación en el tiempo (sectores que siempre han añorado la unión trono-altar, o la necesidad de autoafirmación frente a la eliminación de las peculiaridades en pro de la aldea global). Todas estas dinámicas se combinan con los instrumentos propios de la *era del bricolaje religioso*, por lo que debemos hablar de la recuperación de una idea comunitaria débil, más adscrita al término civilización o cultura que al de comunidad de creyentes comprometidos con su fe. Frente a la debilitación de la idea de comunidad de fieles cobra fuerza la identidad, como eje central de la experiencia *belonger not believer*. La religión es un factor de identidad fuerte, como son la lengua o la etnia. Sin embargo, la religión de la *pertenencia sin creencia* se encuadra mejor dentro la reelaboración griega del concepto de "mito" que al de religión en sí. El término griego *mythos* en su origen no significaba más que relato. Fue el transcurso del pensamiento filosófico quien le concedió ese estigma de falsedad asociado a los relatos de origen religioso, los cuales eran narrados para sentirse parte de una colectividad o de una cosmovisión concreta más que por poseer una fe

65 ESTRADA, Juan Antonio: *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*, Madrid, Trotta, 2015. p. 57

66 MAALOUF, Amin: *Identidades Asesinas*, Madrid, Alianza, 1999. p. 61

absoluta en ellos⁶⁷. El cristianismo se convertiría así en aquello que en su día refutó: un metarrelato carente de fuerza transformadora.

Este cristianismo *mitológico* se traduce en la práctica en dos experiencias distintas actualmente presentes en el panorama social de Occidente: aquella identidad ligada a lo religioso que debe ser rescatada y valorada por encima de los otros matices, es decir, la basada en la utilización de la religión como identidad frente al extraño, de un lado (5.1.), y, por otra parte, aquella búsqueda identitaria que se sirve de aspectos religiosos para proceder a la construcción de la personalidad (5.2.). Vamos a ahondar en el concepto de *pertenencia sin creencia* mediante la diferenciación de estos dos tipos de relaciones que se efectúan entre la religión y las necesidades identitarias.

5.1. Una identidad contra lo diferente

En 1993, cuatro años después de la caída del Muro, Samuel Huntington publicaba su controvertido libro *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Algunas de sus conclusiones son desmesuradas y han demostrado ser poco exactas, como, por ejemplo, en lo relativo a China. Sin embargo, los análisis sobre el peso del factor religioso como reconstructor de las identidades se han revelado más próximos al desarrollo de los acontecimientos históricos.

"En este proceso, además, vuelven a descubrir identidades históricas, o crean otras nuevas. Sean cuales sean las metas universalistas que puedan tener, las religiones dotan a la gente de identidad estableciendo una distinción básica entre creyentes y no creyentes, entre un grupo exclusivista superior y un grupo exterior diferente e inferior⁶⁸."

Con el definitivo colapso de la Unión Soviética, saltó a la palestra del juego geopolítico el bloque de los países musulmanes que, posee, a su vez, dinámicas internas de carácter conflictivo. Los estados de esta región habían sido parte fundamental del conflicto de la Guerra Fría, dividiéndose entre los aliados a Estados Unidos, los vinculados a la Unión Soviética y, por último, los que decidieron adscribirse al bloque de los no-alineados (esencialmente liderados por la popular figura de Gamal Abdel Nasser en Egipto). El fin del modelo eliminó súbitamente la división entre los diferentes países, generándose nuevas tensiones y reestructuraciones a nivel global. Un elenco de problemas derivados de la contestación de un importante sector mundial, la región musulmana, contra la pretendida hegemonía de Occidente así como de la progresiva erosión de la división

67 ESTRADA, Juan Antonio: "Globalización, postmodernidad y cristianismo" en CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J.; *IV. El Mundo contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2010

68 HUNGTINTON, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 209, p. 93

forzada y artificial que impuso Europa en la región de Oriente Próximo merced a los acuerdos Sykes-Picot en 1916. De este modo, los principales conflictos que han contado con una profunda repercusión internacional se han trasladado desde los límites de las potencias de la Guerra Fría (Corea, Berlín, Cuba) hacia la región donde el Islam constituye la religión mayoritaria (Guerra del Golfo 1990-1991, la operación en Afganistán iniciada en 2001, la Guerra de Irak, que comenzó en 2003, o la Guerra de Siria de 2011).

Por su parte, como nos recuerda Fátima Mernissi, amplios sectores de la población de los países de tradición musulmana contemplaron la caída del Muro como una definitiva expansión de una Modernidad y una democracia, que acabaría por llegar a sus naciones. Lejos de suceder, en menos de unos meses asistieron a los bombardeos realizados sobre Irak⁶⁹. De tal manera que frente al modelo *petrodólar* por el que optaron muchos jeques y dirigentes, se ha ido popularizando entre la población un sentimiento de defección anti-occidental que encuentra un lenguaje para expresarse en el mensaje religioso del Islam. Más aún, la reacción de la Primavera Árabe en 2011, en principio democrática, se ha ido convirtiendo en una reclamación más fundamentada en el Islamismo que en una alternativa liberal porque, como afirmaba Sayyid Qutb "el liberalismo es para vosotros (refiriéndose a los occidentales)"⁷⁰.

Paralelamente, se ha ido procediendo en Occidente a una recuperación en el discurso oficial de las raíces cristianas de las naciones continuado hasta la actualidad por ciertos sectores, como se ha podido contemplar en el discurso pascual de 2015 de David Cameron⁷¹. Concretamente, cobra sentido la descripción de identidad política que propusiera hace más de una década Charles Taylor, viendo en la identidad política de lo religioso un fenómeno ambivalente que abarcaría desde el compromiso religioso y de sentido hasta situaciones en las que se manipula cínicamente el símbolo para movilizar a la población⁷². En la década de los 90 se produjo la revitalización de la ligazón entre política y religión, especialmente en la población que había pertenecido al bloque comunista, realizándose una conjunción entre el nacionalismo y las religiones mayoritarias en cada uno de los nuevos países. Más tenso aún ha sido este proceso en las regiones donde coexistían minorías significativas que abarcaban prácticamente la mitad de la población, como los ortodoxos en Letonia, o en aquellos en los que el discurso nacionalista de barnices religiosos se ha radicalizado en los últimos años, como el partido Jobbik de Hungría.

69 MERNISSI, Fátima: *El miedo a la Modernidad: Islam y democracia*, Guadarrama (Madrid), Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, 2007. Introducción

70 AAVV.: *El libro de las Religiones*, Madrid, Akal, 2015. La cita se encuentra en el apartado "Modernidad e Islam"

71 <https://www.youtube.com/watch?v=HpkF8lOkX38> Consultado el 2/VI/2015

72 TAYLOR, Charles: *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003. p. 125

No obstante, si el factor diferencial con la Unión Soviética era lo relativo al sistema de libertades y democrático, una de las divergencias sustanciales con los países del mundo árabo-islámico es precisamente lo religioso en cuanto a identidad. Así pues, se ha ido conformando en las relaciones entre bloque el Occidental y el mundo árabe-islámico uno de los choques principales entre civilizaciones. Un año antes de que sucumbiera definitivamente la URSS, en 1990 se firma en El Cairo la *Declaración Universal de Derechos Humanos en el Islam*, mostrando al resto del globo que la religión del Corán supone una alternativa viable a la pretendida dominación de Occidente y sus valores culturales.

Este conflicto entre modelos ha ido *in crescendo* a raíz del ataque terrorista al *World Trade Center* en Septiembre de 2001 y a las consecuencias internas derivadas de la expansión de la población musulmana por la inmigración, de un lado, y los problemas de integración de las segundas y terceras generaciones, de otro (muy significativamente en el caso francés). El debate sobre la necesidad de hacer explícita la referencia a las raíces cristianas de Europa en 2004, la prohibición de la construcción de minaretes en Suiza por el referéndum realizado en 2009 y la prohibición en 2010 en Francia del *burka* y del *nikab* han supuesto algunos acontecimientos significativos relacionados con esa fractura dentro de las propias sociedades Europeas con sus ciudadanos musulmanes. La crisis económica, que ha afectado al corazón económico mundial, no ha hecho más que perjudicar el equilibrio en la frágil cuerda que se había efectuado en las sociedades occidentales: los modelos multiculturales o interculturales han ido creciendo junto a las corrientes que contemplan a la diversidad como un elemento ajeno y extraño a la tradición de sus naciones, tal y como se ha defendido por múltiples sectores políticos ligados a las alas más reaccionarias. Así pues, todo este proceso se ve acompasado por la existencia de grupos que varían desde el neotradicionalismo hasta el fundamentalismo religioso (aunque éstos poseen otras características religiosas sustancialmente distintas a las del grupo *belonger not believer*). Los sectores neotradicionalistas han constituido en las sociedades Occidentales un grupo de apoyo y a la vez de presión de los gobiernos conservadores de países como España o Estados Unidos, por continuar con los ejemplos tomados para el análisis estadístico. El fundamentalismo bíblico y el retorno a la fe tradicional constituyen la punta de lanza para la reconstrucción identitaria en los movimientos neotradicionalistas norteamericanos, provinientes en su mayoría del neoconservadurismo.

En definitiva, la cristianización de ciertos elementos discursivos que van desde 1989 hasta la actualidad supone una intensificación de un mensaje social legitimista que contribuye a un re-encantamiento del mundo más verbal y discursivo que real. Un mecanismo de legitimidad frente a l

"otro", frente a un mundo islámico que constituye una de las principales resistencias a la "cultura de lo idéntico" pretendida por la globalización⁷³. No obstante, esta identidad frente a lo otro no es un factor unívoco para comprender el fenómeno de los *belongers not believers*. La reactivación del discurso político-religioso es una muestra más de las dificultades que ha poseído la Modernidad y la secularización para crear todo un lenguaje que transmita una cosmovisión propia sin necesidad de recurrir a los elementos religiosos. En medio de estas carencias, se efectúa el sempiterno debate sobre el papel de la religión en las sociedades modernas y de los individuos que las conforman.

5.2. La construcción de la identidad en una sociedad postsecular

El siglo XX ha sido la centuria de la emancipación respecto al peso de las tradiciones y a las Iglesias en los diversos Estados occidentales, proceso propio de las sociedades en vías de secularización. No obstante, en las últimas décadas se ha efectuado una disminución de la beligerancia contra la influencia de las Iglesias, dado que éstas han pasado definitivamente a un segundo plano respecto a la sociedad. Sin embargo, la pérdida de fuerza del cristianismo, religión "tradicional" en el caso de Occidente, no ha impedido conservar un *estatus* como barniz social para ciertos sectores poblacionales, especialmente entre *belongers not believers*. Se efectúa un fenómeno similar al que se observara en el pueblo judío, durante el siglo XX, donde la increencia en Yahvé de muchos de sus miembros no impedía que asistieran a los ritos o celebraran las festividades religiosas en pro de salvar la idea de "pueblo" aunque sea éste concebido sin Dios. La visión moderna sobre la religión como "irracionalidad" no eliminaría, de este modo, la legitimación procedente de la tradición religiosa y perfectamente asumible por la racionalidad, haciendo que la religión se presente como un ropaje socio-cultural. Precisamente, el diálogo entre un rescatado cristianismo como raíz histórica de Occidente y las sociedades actuales forma parte de lo característico de la sociedad post-secular, según afirma Habermas⁷⁴.

A pesar del eterno debate presentado en los libros del texto entre cristianismo y Modernidad, en el seno de las Iglesias cristianas se han efectuado dos movimientos alrededor de dicha relación: el de exculturación del modelo eclesial respecto de la Modernidad y el de la inculturación de los cristianos en los cánones modernos. Una exculturación, ya explicada, efectuada tras la condena mutua efectuada entre la sociedad liberal-científica y las Iglesias, aunque en diferente grado, dependiendo de la Iglesia que se trate. Pero también inculturación ya que los cristianos pertenecen,

73 HAN, Byong-Chul: *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2010. p. 13

74 MATE, Reyes: *La piedra desechada*, Madrid, Trotta, 2013. p.228

a pesar del cisma de la Modernidad, a dos sistemas sociales y de valores: de un lado, el eclesial y por otro, el de los cánones sociales modernos. El resultado ha sido la inculturación de dicho cristianismo impregnado de valores como el individualismo, el éxito o la sexualidad circundante en el entorno. La Iglesia -de tal manera- pasa en muchos grupos sociales a convertirse en un segundo referente moral frente a los imperativos culturales y sociales. En definitiva, esta dinámica conduce hacia una crisis de la creencia y la práctica fundamentada en el modelo de subjetividad por el que ha optado el cristianismo secular en la Europa moderna; un modelo que fractura el principio de comunidad y que no es compatible con la religión cristiana⁷⁵.

De este modo, la tesis de que la Modernidad y la Religión se excluyen necesariamente, quedaría matizada por la diferenciación necesaria entre la exculturación que la Iglesia -como institución- ha realizado tradicionalmente frente a la inculturación que se efectúa entre los creyentes en el seno de la cultura Moderna. Por ende, existe entre la Modernidad y ciertos sectores creyentes una especie de amalgama, un vínculo simbólico en relación con el binomio religión- modernidad, en el que ambos elementos están íntimamente ligados, viven juntos y se superponen⁷⁶. La sociedad postsecular ahondaría en esta posibilidad de combinar el ser "moderno" con el ser "cristiano" y supone la heredera derivada de esta relación entre Modernidad y cristianismo. Los *belongers not believers* son, en buena medida, el cristianismo más inculturado de la Modernidad.

Después de que las creencias se releguen a un plano menos significativo dentro de las dinámicas de las sociedades (y así lo muestran las estadísticas en relación a la vinculación de la creencia que se profesa y la influencia de la creencia en el transcurso de la cotidianidad) se reclama desde este sector *belonger not believer*, principalmente, la necesidad de un retorno a las raíces aunque solo sea como mito, como metarrelato. Ciertas corrientes propias de la Modernidad habían hecho de la desmitificación del cristianismo un mito propio⁷⁷, una narración maestra con figuras significativas y narrada epopéyicamente. No obstante, se está efectuando una pérdida de peso de dicha desmitificación en pro una reconciliación con la cultura religiosa y con los mitos derivados de ella, convertidos en factor de identidad. Ante esta recuperación del fenómeno del cristianismo como un metarrelato se propone un nuevo debate entre la sociedad y la religión, que trata de recuperar la cultura creyente cristiana pero sin creer, muy en consonancia con el Dios sin espiritualidad que profesa -según el CIS de 2008- el 32.1 por ciento de la población española. Es decir, la misma

75 FORNET-BETANCOURT, Raúl: *Interculturalidad y religión. Para una lectura actual del cristianismo*, Quito, Abya-Yala, 2007 p. 91

76 LENOIR, Frédéric: *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad Occidental*, Madrid, Alianza, 2005. p 141

77 ESTRADA, Juan Antonio: "Globalización, postmodernidad y cristianismo" en CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J.; *IV. El Mundo contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2010. p.442

sociedad secularizada reconoce que es una secularización del cristianismo y del judaísmo y que la religión es el palimpsesto que subyace a la secularidad aunque no se practique y su creencia se relativice⁷⁸.

¿En qué manifestaciones podemos contemplar la transformación del cristianismo en un metarrelato con funciones sociales e identitarias?

- *La necesidad de ritualización de ciertos procesos vitales.* Si se ha logrado efectuar un traslado laico en ciertos elementos como los matrimonios, el éxito no ha sido igualmente conseguido en otros estadios de la vida humana. Una de las principales deficiencias es la expresión del dolor y de la muerte. Ante la asistencia a un funeral laico de un amigo suyo en Suiza, Habermas poseía la sensación de no haber enterrado a nadie. Le faltaba "un Amén"⁷⁹. Las religiones poseen una ceremonialización de la vida que, en el caso del cristianismo en Occidente, ha condicionado la existencia durante los últimos dos milenios. Las mentalidades suponen un factor histórico de ritmo más lento que los acontecimientos políticos, produciéndose entre ambos una fractura, como es en el caso de la secularización política que no ha logrado difuminar ciertos "requisitos" socialmente aceptados, que hunden sus raíces en aquellas mentalidades religiosas y que actualmente siguen presentándose más allá de las creencias para instalarse en el campo de lo social.
- *Lo social y lo religioso.* Como afirmaba Miguel de Unamuno ante las procesiones de Medina de Rioseco (Valladolid): "Y no ha pasado más; ni monarquía, ni dictadura, ni revuelta, ni república. Pasan los pasos. Y los llevan los mozos". *Cuius regio eius religio* fue una de las premisas básicas de la construcción del Estado Moderno y, por tanto, de las posteriormente identidades nacionales. Los fenómenos de religiosidad popular suelen encontrarse teñidos de expresiones identitarias locales y nacionales entremezcladas con lo religioso. Ante la globalización y la difuminación de identidades de lo local, fenómenos de la religiosidad reencuentran al individuo con su pasado y con la Historia, con ese fragmento de la identidad que Unamuno llamara "la sociedad eterna" o, en términos más asépticos, "una memoria colectiva". En el caso español se contempla cómo, frente a la pérdida de asistencia y práctica religiosa, la Semana Santa vive una edad de oro con más de 10.000 cofradías y tres millones de cofrades inscritos en las mismas.⁸⁰

78 MATE, Reyes: *La piedra desechada*, Madrid, Trotta, 2013. p.228

79 WATSON, PETER: *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, Barcelona, Crítica, 2014. Introducción

80 http://www.heraldo.es/noticias/suplementos/semana_santa/2015/03/29/diez_mil_cofradias_procesion_durante_semana_santa_348483_1301024.html. Consultado el 20/IV/2015

- *La relación entre lo cultural y lo religioso.* De nuevo, la hegemonía del cristianismo durante la historia de Occidente hace que los límites entre lo religioso y lo cultural se encuentren difusos. En definitiva, el cristianismo se ha convertido en lo que él mismo rechazó, una religión mitológica, asociada a hitos del pasado en el que, en buena medida nos podemos sentir reflejados, pero desactivado en cuanto a lo religioso para un sector amplio de la población. En buena medida, respondería a la idea de André Comte Sponville sobre la posibilidad, incluso, de un ateísmo fiel " ¿Hay que renunciar, al mismo tiempo que al Dios socialmente difunto, a todos esos valores-morales culturales, espirituales, que antaño se proclamaban en su nombre?"⁸¹. En este sentido, la Navidad se convierte en otro espacio singular de fusión entre lo religioso y lo identitario, en un campo de experimentación del "bricolaje cultural". Una fiesta que perdura gracias a la metamorfosis a la que ha ido siendo sometida y que se ha convertido en un "tiempo del hogar" en un mundo sin hogar y en la exaltación de las mitologías del refugio doméstico (nostalgia de hogar) y del renacimiento personal (nostalgia de infancia frente al tiempo en el que vivimos).⁸²
- Las *grandes manifestaciones masivas* de explosión religiosa combinan la renovada relación entre Modernidad y cristianismo. Más concretamente, la identificación afectiva y los montajes atractivos de ciertos actos religiosos de masa favorece impactos puntuales pero poco duraderos. La adscripción de la población a eventos como las católicas Jornadas Mundiales de la Juventud o de la protestante Iglesia Hillsong se efectúa más en relación con el entramado formado para la ocasión que con el mensaje propuesto desde los altares, convertidos en escenarios. En la mayoría de los casos, la participación en dichos eventos no se traduce en una posterior integración en un proyecto activo y compartido de fe⁸³.

La "creencia hueca"⁸⁴ en cuanto a lo religioso de la *pertenencia sin creencia* ahonda en la complejidad de las diversas tipologías creyentes del panorama actual. La religión se transforma en un arma arrojada frente al otro o en un cimiento en el cual construir elementos identitarios personales. Sin embargo, la presencia de lo numinoso (el sentimiento por antonomasia religioso de sentirse vinculado a lo completamente Otro) que definiera R. Otto -y posiblemente existente en

81 COMTE-SPONVILLE, André: *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Paidós, 2006. p.38

82 ARIÑO VILLARROYA, Antonio: "Religión eclesiástica y religión común" en PÉREZ AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José (ed.): *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2008. pp. 254-255

83 ESTRADA, Juan Antonio: "Globalización, postmodernidad y cristianismo" en CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J.; *IV. El Mundo contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2010. p.474

84 LENOIR, Frédéric: *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad Occidental*, Madrid, Alianza, 2005 p. 296

algunos puntos de las manifestaciones de la *pertenencia sin creencia*- se difuminaría entre elementos de carácter idiosincrásico. Una vez abordados ambos fenómenos, que constituyen porcentualmente las tipologías creyentes en alza, pasaremos a esbozar algunas conclusiones sobre este supuesto re encantamiento del Mundo asociado a la *Era del Bricolaje Religioso*.

6. Conclusiones. El otro y el Otro, la reconstrucción actual de las creencias para Occidente

6.1. Ni el otro ni el Otro: lo Otro

¿Estamos realmente ante la confirmación del re-encantamiento del Mundo dentro de las sociedades Occidentales? Si bien es cierto que las cifras parecen confirmar un *revival* de lo religioso a escala planetaria, en Occidente debemos introducir una serie de matizaciones, esencialmente surgidas en aquellos aspectos relacionados con el concepto de la *era del bricolaje religioso* y que alcanza su expresión más paradigmática tanto en los *believers not belongers* como en los *belongers not believers*. Ambos fenómenos, más que una muestra sin más de un re-encantamiento, son la alternativa al colapso de las creencias que se ha efectuado esencialmente en el Primer Mundo. Si bien, como señala R. Stark, siempre han existido transformaciones periódicas en las religiones, los fenómenos de *creencia sin pertenencia* y de *pertenencia sin creencia* apuntan a un marasmo de grandes características en el panorama religioso⁸⁵. De hecho, y a pesar de las diferencias sustanciales de ambos, este trabajo describe cómo las renovadas tipologías creyentes asumen la indefinición de los agentes que forman la concepción tradicional de la religión: la indefinición de la *religatio* horizontal y de la vertical. La vuelta a lo religioso quedaría, por ende, lejos del concepto tradicional de religión en Occidente, diluido actualmente en la vitalidad pujante de lo espiritual o en lo identitario.

En primer lugar, la indefinición del otro, del individuo que nos rodea. Como hemos contemplado, se está paulatinamente procediendo a la transformación de la *religación horizontal* como medio de conformar el entramado religioso. La *creencia sin pertenencia*, nutrida en las ideas de lo espiritual frente a lo religioso, prima lo individual frente a lo comunitario. La relación entre espiritualidad y beneficio personal opuesta a lo religioso y ritual confirmaría dicho proceso. A pesar de que, en gran parte de los casos, el acercamiento a dicho tipo de creencias se efectúa dentro de un grupo, el concepto de "comunidad religiosa" se reduce y se relativiza en función del individuo, principal destinatario del mensaje. Paralelamente se extiende a nivel social la separación de las creencias propias frente a las afirmadas por la autoridad religiosa y, por ende, a la difuminación de unas jerarquías, cada vez menos consideradas en cuenta y más sujetas a las encuestas de popularidad, tal como se ha contemplado con la figura del Papa Francisco. En definitiva, merced a un "primer principio" (el cosmos, la no dualidad, el Tao...), del que tanto tú como yo estamos compuestos e inmersos, se produce la inclusión del "otro" en el uno, en el sí mismo, eliminando e indefiniendo el papel del otro y confirmando, en cierta medida, las tesis sobre la sociedad de lo *idéntico* de Chul-

85 SIEGLER, Elijah; *Nuevos movimientos religiosos*; Madrid : Akal, 2008. Introducción

Han: en el "somos lo mismo" se muestra un traspaso entre las sociedades del otro como extraño peligroso (muy influida por la idea de Guerra Fría y la bipolarización del planeta) a un *idéntico*. Las obligaciones con el otro ya no serían de este modo las obligaciones con un agente externo. Más bien serían las obligaciones que poseo con el *tú* en tanto que *yo*, por compartir ambos dos el mismo origen material no dual, es decir, la otredad se produce en un marco interior, sin diferencias explícitas entre el tú y el yo.

Frente a esta sensación de "ser lo mismo" se encuadra la reacción *belonger not believer*. En la misma, la recuperación de lo religioso como un factor cultural puede parecernos la prueba de la vitalidad persistente de un sentido horizontal de lo religioso. Sin embargo, la *pertenencia sin creencia* tampoco supone una restauración de la religación horizontal. El "otro" y la comunidad se diluyen en pro de una entidad difusa que podemos denominar civilización -acorde con una construcción frente a lo diferente y en consonancia con las teorías neodurkheimianas⁸⁶- o en pro de una identidad sociocultural, más relacionada con la postura de la construcción personal. De tal modo, la religación se efectuaría en el contexto de dichos conceptos pasando a un segundo plano la comunidad de creyentes. La religión del siglo XXI se muestra, hasta la fecha, individual e individualista.

En segundo lugar, la indefinición es igualmente intensa en el caso de *la religación vertical*. La irrupción de una afirmación tajante de un "Tú" para nombrar a la divinidad en el transcurso de nuestro día no nos resulta únicamente indiferente, sino que es una cuestión molesta y necesariamente relacionada con aquella etapa de la imposición de la alteridad absoluta del cristianismo medieval. Rememora la obligación de sometimiento a un "otro por lo otro", a un Dios juez, alejado del modelo de relación cara a cara entre el individuo y la divinidad que propusiera Lévinas⁸⁷. En la nueva espiritualidad no preocupa el Otro, preocupa lo Otro, indeterminado y genérico. Se apuesta por una indefinición que sea adaptable a los valores del yo de la Ultramodernidad. Por ende, los mensajes que se generalizan y extienden son los más cercanos a la primera persona del singular, relativizando las verdades dogmáticas impuestas por la tradición religiosa. En la línea de los avances de la psicología por la no dualidad y basándose en una extrapolación personal de los principios de la física cuántica, el Otro ya no es contemplado como una entidad en sí, sino como un genérico y absoluto en el que puedo subsumir mi yo. Entre las causas para comprender la impersonalización del concepto de Dios se ha señalado el deísmo,

86 TAYLOR, Charles: *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003. p.125

87 LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002. p.262

defendido por ciertos sectores científicos que, aunque no niegan directamente la posibilidad de adscribirse a una religión, son más críticos con la existencia de un Dios personal; pero también quedan restos de aquella convulsión que supone la primera mitad del siglo XX en las conciencias europeas, como se observa en la reflexión sobre Dios de Hans Jonas. De tal manera que si J.A. Estrada nos señala que si el teísmo es llamar al Misterio con un Tú⁸⁸, la espiritualidad actual opta por no denominarlo: un innombrable más en consonancia con las tradiciones procedentes del mundo místico sapiencial vinculadas a Oriente.

La idea de un origen, de una fuerza cósmica o de la simple nada no significaría una eliminación de una espiritualidad personal, ligándose ésta a la materia, como un complemento más de una vida saludable. Las propuestas de espiritualidades laicas se insertan en el ámbito ateo, agnóstico y creyente como una práctica de mejora de las cualidades personales. Un hábito que te permite conectar con lo más profundo de ti mismo, pero sin necesidad de lo trascendente. Es el triunfo de lo Otro, lo no dual e indeterminado. Por su parte, los miembros adscritos a las religiones teístas no supondrían -en la generalidad- un contrapunto a esta teoría, gracias a la inculturación de sus fieles en las ideas del mundo no sólo moderno, sino también del posmoderno. Las obligaciones de la comunidad quedarían diluidas en una práctica individual de la fe, y lo colectivo se convertiría esencialmente en una reclamación como vehículo de cohesión cultural y social. Como expresa Zizek, el sentimiento *belonger not believer* consistiría en creer en un Dios teóricamente -con las implicaciones sociales e identitarias que posee- pero vivir como si no existiera⁸⁹.

La impersonalización progresiva de las relaciones sociales, de esa suerte de religación horizontal, no se daría simplemente en paralelo con la indefinición de la idea de Dios. Más bien, la pérdida de importancia en las relaciones personales supondría la difuminación de las características de un Dios personal. Como nos indica K Dobbelaere: "Las relaciones de rol son de hecho segmentarias, superficiales y no implican un encuentro personal; están relacionadas con el trabajo y no expresan una preocupación personal recíproca"... "¿Cómo podría ser Dios considerado una persona que se preocupa por los seres humanos si la mayor parte de la gente experimenta cada vez menos relaciones personales en la sociedad?"⁹⁰.

88 ESTRADA, Juan Antonio: *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*, Madrid, Trotta, 2015. pp 78-79.

89 ZIZEK, SLAVOJ Y GUNJEVIC, BORIS: *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, Madrid, Akal, 2013. p. 67

90 DOBBELAERE, Karel: "La secularización: teoría e investigación" en PÉREZ AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José (ed.): *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2008. p.26

Por tanto, el título propuesto para el Trabajo Fin de Máster- el otro y el Otro- se asociaría más a una visión tradicional de la religiosidad "histórica" de Occidente más que a las construcciones actuales presentes en la sociedad. Una idea de lo religioso para la cual la dimensión de alteridad propuesta por Lévinas, en la que el Otro se hace presente en el otro, tendría una difícil cabida:

"El Otro que en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento -glorioso abatimiento- tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad⁹¹.

Un Otro que, además, en Lévinas sólo se puede encontrar tras el previo descubrimiento interno del yo, en el momento de la hipóstasis en relación con lo personal. Un Otro que supone un *tú en-en sí-mismo*, alguien completamente distinto que me cuestiona e interroga:

"Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el "en nuestra casa" ⁹²

De igual manera, tampoco la nueva construcción religiosa se ajustaría a las propuestas de R. Otto, el cual en *Lo Santo* señalaba que la realidad de la divinidad verdadera descubierta en la esencia mística se halla como *lo absolutamente heterogéneo*⁹³. Es decir, lo completamente otro, lo que no soy yo. La divinidad se presenta como lo externo, la segunda persona del singular por antonomasia. Un Tú claramente mostrado en el fresco de la Creación de Adán de la Capilla Sixtina: el hombre y Dios se sitúan frente a frente, dedo desplegado hacia un intento de unirse. Sin embargo, una milimétrica separación continúa presentándoles como dos individuos heterogéneos y distintos, señalando claramente quién es creador y quién ha sido creado.

En conclusión, los modelos de alteridad o de absoluta heterogeneidad tradicionalmente utilizados para describir el sentimiento religioso resultan, ante el actual panorama, insuficientes. Y, de este modo, el re-encantamiento del mundo es un término difuso en lo que se refiere a Occidente. Lo que realmente tenemos ante el horizonte y encima de la tierra que pisamos en este momento es la metamorfosis de lo sagrado. Las categorías *believer not belonger* y *belonger not believer* cuestionan la clásica división de creyente y no creyente con la que estamos habituados a convivir. La *era del bricolaje religioso* ha llegado y ha llegado para, según concluyen las estadísticas, instalarse en el panorama de las religiosidades. Aunque la individualización que provoca el modelo de religión *a la carta* también parece extenderse al resto del globo, es en Occidente donde encuentra su principal bastión, marcando una tendencia religiosa peculiar en el Primer Mundo. De su mano trae la pluralidad y la complejidad que pueden resultar a primera vista caóticas Sin embargo, también hoy podemos volver a decir: "bienvenido sea el caos, porque es síntoma de libertad".

91 LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002. p.262

92 *Op.Cit.* pp.63-65

93 OTTO, RUDOLF: *Lo santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2005. pp 43-44

6.2. *El monoteísmo: hacia los confines de Occidente*

Las matizaciones presentadas en torno a los nuevas tipologías creyentes, con las que el mecanismo de "alteridad" entra en crisis, conduce a una delicada situación de la creencia en los postulados monoteístas en Occidente. Especialmente aguda en aquel que ha ocupado y sigue ocupando la posición mayoritaria en relación al número de creyentes: el cristianismo. ¿Qué espacio le queda al Dios teísta en el Primer Mundo? En torno a esta cuestión se centrará este último punto del Trabajo, de carácter complementario a las conclusiones anteriormente señaladas.

Recapitulando las estadísticas utilizadas, en Estados Unidos los cristianos se sitúan en torno al 75 por ciento, mientras que en España alcanzan el 73.1 por ciento de la población. Sin embargo, la autodefinición como cristiano contrasta con los datos acerca de la práctica de la religión, el compromiso con la misma o las creencias concretas que realmente profesa. Ciñéndonos estrictamente a las obligaciones morales y de credo que afirma la Iglesia Católica, el 50.9 por ciento de la población española en 2008 se adaptaría a la definición de *belonger not believer* o a la de *believer not belonger*, ambos conceptos muy alejados de la estricta ortodoxia católica.

La idea de Dios abre un abismo complejo entre el concepto de divinidad y de religión presente en la afirmación del Monoteísmo y la plural y diversa realidad social. De hecho, según un reciente estudio, PewResearch⁹⁴ afirma que el cristianismo en Europa descenderá desde los 553 millones de cristianos (74.5%) que poseía estimadamente en 2010 hasta los 454 millones (65.2) en 2050. Al contrario, los no-afiliados (entre los que se englobarían ateos, agnósticos y principalmente los no pertenecientes a ninguna confesión religiosa) ascenderían desde 139 millones (18.8%) hasta 163 millones (23.3%) en el mismo periodo de tiempo. En el caso de Estados Unidos, los cristianos descenderían porcentualmente del 77.4 % al 65.8% de la población (aunque no descendería a nivel cuantitativo) mientras que los no afiliados se duplicarían (17.1 a 25.6%).

94 Las estadísticas son tomadas del reciente estudio *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050* del PewResearch de Abril de 2015. <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>. Consultado 7/V/2015

Change in Regional Distribution of Christians, 2010 vs. 2050

	% OF WORLD'S CHRISTIAN POPULATION IN 2010	% OF WORLD'S CHRISTIAN POPULATION IN 2050
Europe	25.5%	15.6%
Latin America-Caribbean	24.5	22.8
Sub-Saharan Africa	23.9	38.1
Asia-Pacific	13.2	13.1
North America	12.3	9.8
Middle East-North Africa	0.6	0.6
World	100.0	100.0

Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Figures may not add to 100% because of rounding.

PEW RESEARCH CENTER

Como hemos apuntado en el apartado anterior, la dinámica peculiar de re-encantamiento para el caso Occidental parece distar de las estadísticas estimadas a nivel global. De acuerdo con los datos, el cristianismo crecerá cuantitativamente (de 2.17 mil millones a 2.92) y se mantendrá porcentualmente (31.4%) mientras que el Islam experimentará un rápido crecimiento (1.6 mil millones a 2.7) traducido en los porcentajes (del 23.2 al 29.7%)⁹⁵. Los datos intuyen un crecimiento del Monoteísmo a nivel global frente a la situación descrita para Occidente. Entre los motivos destaca, claramente, el factor demográfico de los países en vías de desarrollo y subdesarrollados, muy superiores al de nuestras envejecidas poblaciones occidentales. Sin embargo, el estudio también apunta a un desplazamiento del cristianismo de Occidente a sus confines a causa del aumento de conversiones y de adscripciones en el seno de las Iglesias, especialmente ubicadas en el continente más castigado de la tierra: África. Según PewResearch, 4 de cada 10 cristianos en 2050 será subsahariano. Es decir, tanto para el Islam como para el cristianismo se prevé que su expansión principal se realice en los países más pobres de la tierra.

Por debajo de las estadísticas, laten razones de la propia naturaleza de las religiones monoteístas concretadas en la denominada *razón anamnética*, un término creado por J.B. Metz y desarrollado en España por Reyes Mate. La *razón anamnética* consiste en un lenguaje que contiene las condiciones necesarias para hacerse cargo de las injusticias pasadas. De este modo, el Corán y la Biblia son,

95 Anexo 1

además de libros sagrados, obras que apilan en su interior todo un mensaje dirigido principal y esencialmente a los oprimidos. Una situación opresiva que queda lejos de las "sociedades de la abundancia" occidentales, a pesar de las múltiples injusticias presentes en su día a día. El lenguaje teológico que avala dicha *razón anamética* se podrá mantener durante algún tiempo en el Primer Mundo, pero si se pierden las referencias sociales y culturales, se acabarán diluyendo totalmente sus contenidos, quedarán vacíos de todo significado⁹⁶. Unos contenidos que, por el contrario, cobran pleno sentido en la situación propia de los confines de Occidente como África, región en la que el cristianismo y el Islam se verán considerablemente incrementados. Mientras que en el Primer Mundo la indefinición de lo divino permite a las creencias abandonar su antiguo rígido molde para irrumpir en medio de la vida del individuo, en las regiones más depauperadas se extiende el Dios personal, un rostro ante el cual volver los ojos para clamar, para suplicar:

¡Invocad a vuestro Señor humilde y secretamente! Él no ama a quienes violan la ley. (Corán, 7:55)

¿Quién, si no, escucha la invocación del necesitado, quita el mal y hace de vosotros sucesores en la tierra? ¿Hay un dios junto con Allah? ¡Qué poco os dejáis amonestar! (Corán, 27:62)

Porque ya no habrá oscuridad
allí donde reinaba la angustia.
(Isaías 8, 23)

Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.
(Mt 5,5,)

La razón anamnética constituye, por tanto y en palabras del propio J.B. Metz, un discurso sobre la divinidad que sólo puede universalizarse a través de la pregunta por el sufrimiento, a través de la *memoria passionis*, la rememoración del dolor, del sufrimiento de los otros⁹⁷. En medio de la sociedad post-secular que propone J. Habermas, el debate sobre el papel de la razón anamética y su traducción a la sociedad moderna, y a las injusticias de las que somos testigos en nuestra cotidianidad puede ser otra bisagra reconciliatoria entre la secularización y el pasado cultural religioso. La sociedad postsecular aunque nada afirma o niega sobre la divinidad, no puede olvidar el legado, por otra parte también suyo, de esa *memoria passionis*, de esa empatía con el que sufre. El lenguaje generado por la modernidad laica, aún en construcción y por la que debemos apostar,

96 ESTRADA, Juan Antonio: *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*, Madrid, Trotta, 2015. pp. 58-59

97 METZ, Johann Baptist; "Compasión política: sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso" en ZAMORA, José Antonio(coord.) *Radicalizar la democracia*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2001. p. 266

continúa presentando ciertas carencias frente a un lenguaje religioso en el que el dolor, la muerte y la injusticia extrema encontró durante milenios un vocabulario en el que traducir su sentimiento. Ante esa limitación, la Biblia, independientemente de su condición de libro religioso, constituye una recopilación de milenios de sabiduría humana. Unos, se reconfortarán ante la belleza de lo expresado en virtud de esa razón anamnética. Otros, encontrarán en ella la palabra de un Dios. Y ambos, seremos unidos por una dilatada historia a través de la cual no podemos afirmar que el ser humano sea un *Homo Religiosus*, pero sí que la religión es un asunto esencialmente humano.

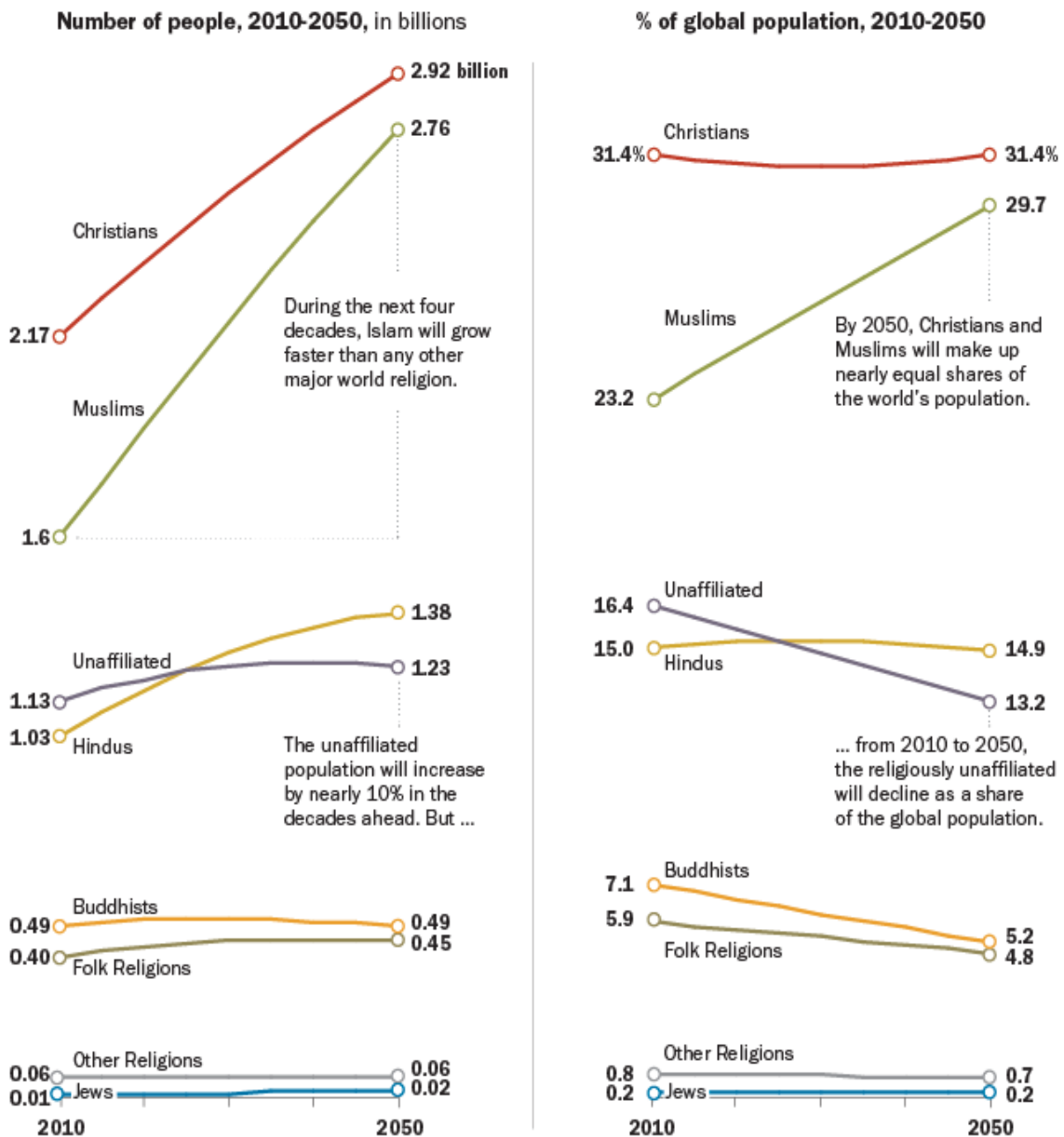
En definitiva, todas las conclusiones trazadas en el presente Trabajo -tanto las referentes a la indefinición de las *religiones* en los nuevos modelos de creencia occidental como en el desplazamiento paralelo de los monoteísmos- se encuadran dentro la relación que se efectúa entre el hombre y el plano de lo culturalmente considerado como lo "divino". A lo largo de las páginas contemplamos que dicha relación se encuentra necesariamente adaptada a las necesidades propias de los dos ojos de la Historia, como describiera Heródoto. El ojo del tiempo, observando la metamorfosis de las creencias, los cambios propios del devenir histórico y que hoy se presentan especialmente en las formas de *creyente no perteneciente* y *perteneciente no creyente*. El ojo del espacio, consciente de las peculiaridades que subsisten a pesar de la globalidad, del Dios personal al que claman unos, progresivamente vacío de contenido para otros. Ambos ojos atisban un devenir en continuo cambio, un proceso de transformación sociocultural en el que las religiones también se hallan inmersas y que -a pesar de las peculiaridades del momento actual- ya han experimentado otras tantas veces a lo largo de su dilatada historia.

7.Anexos

Anexo 1: crecimiento de las diversas opciones religiosas entre 2010 y 2050. Fuente: *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050* del PewResearch de Abril de 2015. <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

Projected Change in Global Population

With the exception of Buddhists, all of the major religious groups are expected to increase in number by 2050. But some will not keep pace with global population growth, and, as a result, are expected to make up a smaller percentage of the world's population in 2050 than they did in 2010.



Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050

PEW RESEARCH CENTER

8. Bibliografía

- AAVV.: *El libro de las Religiones*, Madrid, Akal, 2015
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio: "Religión eclesial y religión común" en PÉREZ AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José (ed.) : *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2008
- BRELICH, Angelo; "Prolegómenos a una Historia de las Religiones" en PUECH, Henri-Charles; *Historia de las Religiones. Tomo I. Las religiones Antiguas*, Madrid, Ed. Siglo Veintiuno, 1979
- CAMUS, Albert: *El hombre rebelde*, Madrid , Alianza Editorial , 2005
- COMTE-SPONVILLE, André: *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Paidós, 2006
- CORBI, Marià: *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*; Herder, Barcelona, 2007.
- DAVIE, Grace: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Cambridge, Mass : Blackwell, 1994
- DOBBELAERE, Karel: "*La secularización: teoría e investigación*" en PÉREZ AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José (ed.): *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2008
- DWORKIN, Ronald: *Religión sin Dios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014
- ESTRADA, Juan Antonio: *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*, Madrid, Trotta, 2015
- ESTRADA, Juan Antonio: "Globalización, postmodernidad y cristianismo" en CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J.; *IV. El Mundo contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2010
- FERRY, Luc, GAUCHET, Marcel: *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, Anthropos, 2007
- FORNET-BETANCOURT, Raúl: *Interculturalidad y religión. Para una lectura actual del cristianismo*, Quito, Abya-Yala, 2007
- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, versión digital
- HABERMAS, Jürgen: "*La conciencia de lo que falta*" en *Cartas al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, Paidós, 2009
- HUNGTINTON, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 209
- KOURIE, C.: "The Turn to Spirituality", *Acta Theologica Supplementum* 8, 2006
- LAMBERT Yves, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel, de 1900 à nos jours*, Paris, Éd. du Cerf, 1985

- LENOIR, Frédéric: *El budismo en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 2000
- LENOIR, Frédéric: *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad Occidental*, Madrid, Alianza, 2005
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002
- LIPOVETSKY, Gilles: *La era del Vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986
- MAALOUF, Aamin: *Identidades Asesinas*, Madrid, Alianza, 1999
- MARTÍN VELASCO, Juan; *Introducción a la fenomenología de la religión*; Madrid, Trotta, 2009
- MARTÍNEZ LOZANO, Enrique.; *¿Qué Dios y qué salvación?*; Bilbao, Desclée de Brower, 2008
- MATE, Reyes: *La piedra desechada*, Madrid, Trotta, 2013
- MERNISSI, Fátima: *El miedo a la Modernidad: Islam y democracia*, Guadarrama (Madrid), Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, 2007
- METZ, Johann Baptist; "Compasión política: sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso" en ZAMORA, José Antonio(coord.) *Radicalizar la democracia*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2001
- ORTEGA Y GASSET, José: *Historia como sistema*, www.librosdot.com, versión digital
- OTTO, RUDOLF: *Lo santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2005
- RIDLEY, Matt; *The origins of Virtue*, Harmondsworth, Penguin Books, 1996 HAN, Byong-Chul ; *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2010
- RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: "Modernidad y secularización. El nuevo rostro de lo religioso" en PÉREZ AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José (ed.): *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2008
- SAINT MARIN, Estelle: *Clès pour comprendre le bouddhisme*, ARM, Octubre de 1993
- SAVATER, Fernando: *La vida eterna*, Madrid, Ariel, 2007
- SCOTT, Allie B., ZINNBAUER, Brian J y PARGAMENT, Kenneth I.: "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects" en *Journal of Personality* 67:6, December 1999, Blackwell Publishers. p.910
- SCHWAB, Raymond: *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, Columbia University Press, 1984
- TAYLOR, Charles: *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003
- SIEGLER, Elijah; *Nuevos movimientos religiosos*; Madrid : Akal, 2008
- WATSON, Peter: *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, Barcelona, Crítica, 2014
- WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1993

WILBER, Ken; Una teoría del Todo, Barcelona, Kairós, 2000
WINOCK, Michael, *Le siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997
ZAMORA, José A.: "Ciudadanía moderna e identidad religiosa" en ZAMORA, José A. (coord.)
Radicalizar la democracia, Estella, Verbo Divino, 2001
ZIZEK, Slavoj Y GUNJEVIC, Boris: El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis, Madrid, Akal,
2013.

<http://www.abc.es/sociedad/20141113/abci-yoga-espana-practicar-201411121738.html>

http://www.cis.es/cis/openem/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=10382

http://www.cis.es/cis/openems/archivos/Marginales/2300_2319/2301/Es2301mar.pdf

http://www.heraldo.es/noticias/suplementos/semana_santa/2015/03/29/diez_mil_cofradias_procesion_durante_semana_santa_348483_1301024.html.

<http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

<http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise-religion/>

<http://www.pewforum.org/2012/07/19/asian-americans-a-mosaic-of-faiths-religious-beliefs/>

<http://www.reingex.com/Budismo-Negocios.shtml>

<http://www.xavierpeytibi.com/>

<https://www.youtube.com/watch?v=HpkF8lOkX38>