



## ¿Hacia dónde evoluciona la religiosidad? - I Deriva espiritual y fundamentalismo

Fray Bernardo Fueyo Suárez

### Esquema

#### 0.- Introducción

#### 1.- El contexto General

1.1.- ¿Acumulación de datos o acogidas de experiencias?

1.2.- Reinterpretando la secularización

1.3.- Secularización y religiosidad en Europa

#### 2.- Espiritualidad frente a religión

2.1.- De qué estamos hablando

2.2.- Espiritualidad frente a religión

2.3.- Transformación de las figuras de lo divino

#### 3.- Bibliografía

#### 4.- Cuestiones para el diálogo comunitario

### Introducción

Freud reconoció que la religión era el fenómeno cultural más difícil de explicar, ya que sólo ella es simultáneamente capaz de ofrecer una cosmovisión, inspirar normas de conducta y hablar al deseo humano. Siendo así, convendrá que el interrogante con el que se introduce el título siga abierto después de echar la firma, y espero mientras tanto no olvidar el consejo del cardenal Tomás de Vío Cayetano, que escuché por primera vez en las clases de teología del P. Victorino Rodríguez y ya he citado en más de una ocasión: “Para la fe católica y para la filosofía es mejor reconocer nuestra ceguera, que afirmar como evidente lo que no aquietta nuestro entendimiento. Pues lo propio de la



evidencia es que invita a descansar en ella: *evidentia enim quietativa est* (*In I Partem*, 22, 4).

Si el estado dulce y confortable de las evidencias se nos niega, nos queda el recurso que nunca ha faltado a los humanos: seguir haciéndonos preguntas. Y tal va a ser el tono de las reflexiones siguientes, en las que voy a intentar resumir la manera en que las llamadas ciencias humanas interpretan hoy la evolución de la religión con relación a los dos fenómenos generales enunciados en el subtítulo: la búsqueda de espiritualidad y la propensión a actitudes de corte fundamentalista.

## 1.- El contexto general

### 1.1. ¿Acumulación de datos o acogida de experiencias?

¿Por qué estas dos categorías? Para contextualizar el tema, hemos de remontarnos aguas arriba. Desde hace unos veinte años, la investigación de la religión en Europa ha llegado a la conclusión de haber caído en un impasse. Mientras se aplique, sin más restricciones, el supuesto clásico de la secularización (que supone, al menos como horizonte, la desaparición de la religión de la escena pública), la única vía practicable es la de acumular de forma reiterativa datos sobre la disminución cuantitativa de la importancia de las religiones en nuestra sociedad. Hay analistas del fenómeno religioso que siguen convencidos de que esta es la dirección de la historia o al menos de que el modelo clásico de la secularización sigue siendo suficiente para dar cuenta de los cambios religiosos actualmente constatados (por ejemplo, Steve Bruce). Pero en general no se va en esa dirección. Más bien se piensa que se pueden estar produciendo, en el ámbito religioso, otros fenómenos que se nos escapan con estos supuestos y puede que la misma dimensión religiosa esté evolucionando de manera distinta a como se la venía describiendo. (Entre paréntesis, aquí veo yo la razón de una cierta sensación de agotamiento que producen últimamente los Informes de la Fundación Santa María).

### 1.2. Reinterpretando la secularización

A la percepción de esta impasse ha contribuido la crítica que recibe el modelo de análisis europeo por parte de los estudiosos de la religión en USA. Estos acusan a sus colegas europeos de ser demasiado “especulativos” (y ya se sabe qué significa esto: doctrinarios, dogmáticos) y de haber tomado un caso particular (el modelo laicista francés) por la situación general (D. Martin reconoce esto en una revisión de su famosa teoría). Es decir, de pecar de etnocentrismo. R. Stark, por ejemplo, no abriga ninguna duda sobre la urgencia de revisar esta posición, que expresa con una afirmación provocadora: “Secularización: R.I.P... Parece llegada la hora de acompañar la doctrina de la secularización al cementerio de las teorías fallidas, y cantarle el *requiescat in pace*”. Afirmación que no aventura ningún pronóstico sobre el futuro de hecho de la religión: en abstracto, “podría llegar un día en el cual quedara relegada a la memoria y a los museos”. Pero, si esto ocurriera, no se debería al proceso modernizador, ni el abandono de las



creencias religiosas respondería a los supuestos postulados por la teoría de la secularización.

Con un tono menos radical, P. L. Berger, en tiempos uno de los teóricos más influyentes de la secularización, lleva algunos años llamando la atención sobre el contrasentido que supone seguir afirmando la vigencia general de tales teorías, cuando lo que se observa en nuestro mundo es una presencia intensa y creciente de las religiones: “El mundo actual es masivamente religioso, es *cualquier cosa menos* el mundo secularizado que habían anunciado (con satisfacción o con pena) muchos analistas de la modernidad”. Para Berger sólo cabría hablar de dos excepciones al respecto: una muy clara y otra, de más compleja interpretación.

No hay duda –afirma– de que existe una subcultura de la secularización, implantada con vigor en un amplio sector social de Occidente, que ha recibido en general una educación elevada, especialmente en humanidades y en ciencias sociales. Esta subcultura es la principal transmisora de una orientación progresista e ilustrada de creencias y valores, y se muestra llamativamente homogénea en todo el mundo occidental. Su influencia es considerable: controla las instituciones de las que emanan las definiciones “oficiales” de la realidad, sobre todo en el sistema educativo, en los medios y en ámbitos del sistema legal. Los movimientos religiosos actuales tienen, en cambio, un fuerte carácter popular y, por encima y más allá de motivos puramente religiosos, son movimientos de protesta y de resistencia contra esta elite secularizada. Para P. Berger resulta claro que, por efecto del carácter cerrado y gremial de la producción y la comunicación intelectuales, la plausibilidad social de la teoría de la secularización debe mucho a esta subcultura internacional que se retroalimenta a sí misma desde sus posiciones de poder.

### 1.3. Secularización y religiosidad en Europa

La segunda excepción que Berger señala es Europa, más en concreto la Europa occidental (carecemos aún de información suficiente sobre muchos países del Este). “En ninguna otra parte, como aquí, parece poder mantenerse tan firme la vieja teoría de la secularización”. En Europa los progresos en la modernización han estado siempre acompañados de procesos secularizadores que afectan a todos los ámbitos de lo religioso: presencia pública, creencias, pertenencia a una iglesia, códigos morales, vocaciones ministeriales... El fenómeno, acentuado en el norte después de la II guerra mundial, ha invadido con celeridad el sur, dando lugar a una “euro-cultura” secularizada, sin precedentes en la historia de Europa.

Por otra parte, se observa una reacción entre los mismos investigadores europeos, en parte como respuesta a las críticas recibidas. Sin renunciar a la teoría de la secularización, pone en duda la exactitud del análisis de las relaciones entre la modernidad y la religión. Sólo un prejuicio muy persistente ha podido conducir a la conclusión de que la modernidad, llevada a sus últimas consecuencias, supondría el fin de la religión como realidad pública. En algunos casos, se piensa incluso que, en la medida en que la modernidad ha estado unida a un proceso secularizador, de exclusión de la religión del orden público, esto ha sido más una “opción histórica” que “estructural” (J. Casanova). Y en general, se está de acuerdo –como ya indiqué más



arriba- en que se necesita una revisión bastante profunda de los supuestos en que hasta no hace mucho se apoyaba de manera pacífica el análisis de lo religioso a partir de la necesaria e inevitable secularización.

Interpretar de nuevo la situación, los procesos en juego, sus verdaderas dimensiones, su dirección si es que mantiene alguna y cabe detectarla... es el desafío sobre el que se vuelcan numerosas investigaciones. La literatura especializada al respecto es abundante (Bruce, Tschannen, Laermans, Hervieu-Léger, Davies, Voyé, Swatos, Dobbelaere, Monod...). ¿Hacia dónde se camina? ¿Hacia una definitiva “salida de la religión”? Ya he indicado que ni siquiera los pronósticos más pesimistas van en esa dirección. ¿Estaremos, como señalan algunos estudiosos apoyándose en K. Jaspers, ante un “cambio axial” o “tiempo eje”, un momento histórico en el que el mundo simbólico ha de ser reinterpretado sobre bases nuevas y distintas (Bellah, Martín Velasco, Panikkar, Ymbert, Lenoir)? ¿Vamos hacia una recombinación o recomposición indefinida de las creencias y prácticas religiosas? ¿Qué función social cabe augurar, si así fuera, a las iglesias e instituciones religiosas?

Naturalmente, nadie tiene respuesta para preguntas tan generales. Pero cabe levantar acta de algunos fenómenos que pueden guiar una reflexión razonada. Hoy se habla con insistencia de un “reencantamiento” del mundo a través del cual la postmodernidad, la modernidad tardía, la ultramodernidad o como quiera que se la llame, expresa sus necesidades simbólicas y religiosas, llevando a sus últimas consecuencias las posibilidades abiertas por la modernidad y, a la vez y en determinados aspectos, reaccionando contra algunas de sus limitaciones.

Con las simplificaciones inevitables de cualquier intento clasificador, se puede afirmar que las formas de experiencia religiosa emergente se distribuyen a lo largo de un continuo heterogéneo con dos polos (Lenoir): una religiosidad abierta y una religiosidad cerrada. La primera orientación caracteriza a individuos y sectores que han incorporado a su sistema de creencias la incertidumbre, la pluralidad de sistemas de verdades y de sentidos, y no creen necesitar o rechazan una instancia de validación institucional, tanto si se distancian de la religión como si mantienen vínculos con ella. A la segunda se aproximan o pertenecen todos aquellos que aspiran a mayor seguridad en sus creencias, dan importancia a una reafirmación identitaria y defienden la validación comunitaria o institucional de las creencias y prácticas religiosas. En los extremos de ambos polos asistimos a una deriva patológica que se muestra, en el caso de la religiosidad abierta, en un sincretismo superficial y un narcisismo irresponsable (algo parecido al “anarquismo” de los valores, que critica Valadier); en el segundo, estaremos ante el fanatismo sectario o el fundamentalismo religioso. Ambas formas son “modernas”, el fanatismo tanto como la “aromoterapia”, la “sensibilidad crística”, el Sokai-Yoga o el budismo zen. La razón crítica, el principio de autonomía y la elección personal están presentes en ambos casos. Y sobre ellas voy a ofrecer algunos datos. La etiqueta bajo la que han sido colocadas en el subtítulo indica extremos, y no pasa de ser un modo cómodo de apuntar un horizonte.



## 2. Espiritualidad frente a religión

En una entrevista a Ricky Martin, que cayó casualmente en mis manos, me sorprendieron algunas afirmaciones relativas a sus preferencias y a la experiencia de su amiga Madonna: “tengo mis prioridades. Lo primero es la espiritualidad”. Y, refiriéndose a Madonna, asegura: “Ha crecido espiritualmente de manera increíble”. En el mes de junio pasado, pude seguir una entrevista radiofónica con Galiardo (el galán español de nuestros tiempos jóvenes), que en un momento aseguró: “Soy profundamente espiritual; me interesa muchísimo la dimensión del espíritu. Por supuesto, soy agnóstico”. ¿De qué van afirmaciones de este tipo, que podemos encontrar hoy en cualquier parte? Sorprendería ver reunidos todos los estudios recientes –me refiero a estudios serios- sobre el particular. He revisado una buena muestra de autores (Campiche, Daraki, Davies, Delumeau, Filoramo, Fuller, Gorsuch, Hervieu-Léger, Hodge, Horgan, Hudin, Jeffrey, Larcher, Le Corre, Lenoir, Meyer, Roof, Roy, Saroglou, Schlegel, Spilka, Tacussel, Tacey, Vernet, Zinnbauer. Las referencias irán con el segundo tema) y de ellos he tomado lo que sigue, que no es más que un resumen esquemático del tema.

### 2.1. De qué estamos hablando

Expresiones como “demanda espiritual”, “espiritualidad”, “camino espiritual”, “búsqueda espiritual”... están sustituyendo los términos “religión” y religiosidad. Tal sustitución acontece en la literatura científica y ocurre también, por lo que vamos sabiendo, en los usos lingüísticos de un sector significativo de la población. Se trata de un cambio muy significativo, que bien pudiera ser un indicador de por dónde discurren hoy las corrientes más profundas del mundo religioso.

Si nos limitamos al contexto europeo, algo menos de la mitad de la población (42-45%) reconoce no estar interesada ni en Dios ni en la espiritualidad. Hay un 5% que dice que sólo le interesa Dios. Y, finalmente, un amplio sector (en torno al 50%) asegura estar interesado por la espiritualidad. Este a su vez se reparte en dos bloques: el 25-30% encuentra importantes para su vida los dos elementos (Dios y espiritualidad), mientras que el 20-25% se confiesa espiritual sin Dios y sin religión. Los porcentajes de los “espirituales” sin religión son similares en Europa y en USA, si bien en USA son muchos más los que dan importancia a ambos elementos (65-70%).

Ahora bien, ¿qué entiende la gente por “espiritualidad” y por “religión”? Los estudios pioneros de Roof en USA y los más recientes de Zinnbauer han sido sometidos a comprobación reciente (en rigor, lo están siendo) en numerosos países por V. Saroglou (Lovaina). El desplazamiento del lenguaje, de religión a espiritualidad, no es neutral. Para R. Campiche es uno de los índices que ilustra la “revolución religiosa” que se ha producido en Occidente. “Espiritualidad” es un término más amplio que “religión”. Y la fórmula “búsqueda espiritual” abarca un conjunto de situaciones personales que representan otros tantos esfuerzos por situar la vida, los acontecimientos que la afectan y el mundo que la rodea en una construcción global de sentido, que no puede considerarse directamente religiosa ni supone de manera necesaria una relación institucional y comunitaria. Mientras que la religión se entiende en términos de creencias personales



con pertenencia y práctica comunitaria, la espiritualidad se describe más en términos de relación y experiencia personal.

En resumen, “por lo que se refiere a los datos de que disponemos, la espiritualidad implica la autonomía del sujeto frente a la tradición o a lo institucional de lo religioso; la búsqueda (personal) de sentido; la afirmación de algún tipo de interrelación y universalidad que depende de un vago principio trascendente; y el interés por el aspecto experiencial, incluidas las experiencias alternativas frente a la dirección demasiado cognitiva de las enseñanzas de las tradiciones religiosas” (Saroglou).

## 2.2. Espiritualidad frente a religión

Llegados aquí, cabría pensar que nos movemos en un terreno conocido y que las diferencias entre una y otra son sólo de matiz. La espiritualidad se presenta, sobre todo, como búsqueda de sentido, una construcción activa de la significación de la propia vida. Todos estaríamos implicados en la misma tarea, por lo que todos, creyentes y no creyentes, se pueden encontrar unidos en un común terreno de diálogo: la espiritualidad como dimensión humana fundamental, en comunión frente a las grandes cuestiones de la vida.

Pero este discurso va un poco acelerado. Es cierto que la espiritualidad designa, donde quiera que se dé, una dimensión interna y experiencial, pero en muchas formas actuales esto se presenta en oposición a las formas institucionales y establecidas de la religión, incluso como alternativa personal e inmediata a la religión entendida como conjunto de dogmas y de tradiciones encarnados en una iglesia. El cambio hacia la espiritualidad “es un movimiento espontáneo de la sociedad, un nuevo interés por la realidad del espíritu y sus beneficiosos efectos para la vida, la salud, la comunidad y el bienestar... Necesitamos un camino espiritual porque, por un conjunto de razones históricas y sociales, no podemos volver a la religión organizada ni a la teología dogmática de otros tiempos” (Tacey).

V. Saroglou ha elaborado una tabla de coincidencias y discrepancias entre religión y demanda espiritual actual que puede tener interés sintetizar, antes de pasar al núcleo de la cuestión.

a) La construcción de sentido que ofrece una posición religiosa tiene algunos rasgos propios, incluso en el plano cognitivo:

- La religión se apoya, como sustrato previo, sobre una confianza básica: la vida tiene un sentido y vale la pena vivirlo (no todos los sistemas de pensamiento afirman esto). Como señala P. Ricoeur, las religiones están llamadas a liberar el fondo de bondad del ser humano (que tiene también un fondo de maldad). En cristiano, forma parte de la fe la afirmación de la preeminencia del bien sobre el mal, del sentido sobre el sinsentido.
- La religión no trata sólo de búsqueda de sentido. Sobre muchas cuestiones (como el origen y el telos del mundo y del hombre) ofrece elementos de respuesta, relatos



interpretativos, siempre abiertos, pero que marcan un horizonte preciso y apuntan hacia una dirección positiva mientras otras visiones señalan el vacío.

- La construcción del sentido implica en la religión un mínimo de fidelidad-continuidad con relación a una tradición, a una palabra que la constituye (en las religiones de la palabra) o a una autoridad en el seno de la comunidad (en algunos movimientos actuales). Toda religión que quiera evitar convertirse en movimiento sectario reformula sus relatos fundacionales sin cesar, negocia y se adapta al mundo cambiante, pero se quiere ver en continuidad con la palabra o el linaje que la funda.
- Aunque la construcción del sentido en la religión se haga con una gran autonomía personal, está marcada a la vez por el orden y la huida de la ambigüedad. “La religión aspira por definición a la integración, no sólo en el registro cognitivo y racional, sino entre la dimensión cognitiva y las demás dimensiones de la existencia y de la fe: emociones, ética, prácticas, creencias”. Así se entiende que, sin caer en el dogmatismo, la religiosidad suponga la necesidad de cierre cognitivo, de predictibilidad y de orden. La estructura cognitiva puede ser simple o compleja, pero necesita ese cierre cognitivo.

b) Por su parte, la espiritualidad de la que aquí se trata

- Comparte con la religión la afirmación del sentido frente al no sentido, y atribuye –dada su condición optimista- un sentido positivo a la vida individual.
- Pero se diferencia en la forma en que se alcanza el sentido. La espiritualidad se muestra, desde el punto de vista cognitivo, autónoma en relación con cualquier tradición o autoridad religiosa.
- Tampoco muestra necesidad de orden, estructura y cierre. Las espiritualidades modernas no ofrecen discursos explicativos, al menos concluyentes, sobre los problemas existenciales fundamentales, como el origen y fin del hombre.
- En resumen, espiritualidad moderna y religiosidad clásica tienen en común la propuesta de sentido y finalidad de la vida individual, y postulan –frente al mundo material- un cierto principio trascendente. Pero se distinguen en cuanto a la autonomía frente a una tradición, en cuanto a la motivación integralista en la construcción del sentido, en la relación con la trascendencia y en la respuesta a los interrogantes humanos.

## 2.3.Transformación de las figuras de lo divino

Vamos a intentar avanzar tras la espiritualidad alternativa, y me voy a servir de un esquema que ofrece Lenoir en su última obra. En última instancia, una experiencia religiosa, en el caso espiritual, ha de responder a una pregunta básica: ¿con qué-quién se encuentra el sujeto que la practica? La pregunta sirve de criterio para situar no sólo la orientación de los movimientos actuales, sino cualquier posición religiosa. Si al final, como dice Puech del movimiento gnóstico, tan largo camino sólo sirve para “encontrarse



a sí mismo en sí mismo”, estaremos ante un saludable ejercicio de autoconciencia o de ascesis, pero en los antípodas de una experiencia religiosa fundada en la palabra. Vamos a intentar, pues, apuntar siquiera hacia dónde se encamina la nueva espiritualidad

### 2.3.1. De la relación con Dios a lo divino impersonal

Me he ocupado repetidas veces de esta cuestión, y seré breve por no repetirme en exceso. Hoy disponemos ya de series cronológicas sobre las creencias de los europeos y es posible establecer algunas comparaciones de interés. Mientras que casi todas las variables religiosas descienden de año en año (salvo, tal vez, las relativas a ultratumba), la creencia en Dios (sin más precisiones) se muestra bastante estable. Pero ¿a qué se refiere, cuál es el contenido de esa creencia?

Las sucesivas Encuestas Europeas de Valores, al introducir una distinción entre creer en Dios como alguien que interviene en mi vida y con el cual me puedo relacionar, o en un ser abstracto o principio indefinido, permiten seguir la evolución de esta dimensión central de toda religión. Los resultados no ofrecen duda. En la mayoría de los europeos, la figura de Dios pierde contornos, se despersonaliza, “estilo Nueva Era” (Kerkhofs): una dimensión divina que se limita a lo sagrado sin nombre, al reconocimiento de una especie de trascendencia inmanente al mundo. Como confiesa M. Daraki, lo que hoy buscamos es una nueva relación cargada de espiritualidad, que acepta la idea de un principio que organiza el universo, pero que renuncia a darle tanto un nombre como una representación que lo limite. “El Dios personal de los monoteísmos tiende, en el mejor de los casos, a dejar el lugar a una divinidad, a fuerzas o a energías vitales impersonales. Ya no se está en el marco de una alteridad que interpela, ordena o acompaña, o a la que se interpela, se reza, se suplica o se maldice” (Schlegel).

Se habla, pues, de lo divino, no de Dios. J. Ladrière aventura que esa es la inclinación más natural del espíritu científico: “la idea de Dios como principio, a la vez trascendente por relación a cualquier realidad particular e inmanente a todo lo que existe, es postulada por el espíritu científico de manera más natural que la idea cristiana del Verbo eterno que se hace carne y habita entre nosotros”. Como quiera que sea, esta es sin duda una posición hoy dominante y en alza. La perspectiva cristiana deberá depurar ante ella sus propias imágenes de Dios, con frecuencia demasiado infantiles, y recuperar tal vez alguna de las perspectivas minoritarias pero importantes de su propia tradición (teología negativa, apofatismo...). Las escasas investigaciones sobre la idea de Dios por parte de personas y grupos con una experiencia religiosa intensa (monjes, por ejemplo), nos los muestran con una percepción de Dios que es más una presencia envolvente y benévola que un nombre.

La clave de la cuestión está en si ese dios puede desencadenar una relación o no. Nadie ama ni ora a un principio absoluto. La idea de persona ha sido un factor de subjetivación tan decisivo en la cultura occidental, que cuesta renunciar a él. Por otra parte, el hombre religioso se siente responsable ante Dios. Y es esta una de las mayores lagunas de la espiritualidad alternativa: en ella uno se puede equivocar, pero nunca peca.

### 2.3.2. Reducción del horizonte escatológico

Tanto si se trata de una espiritualidad integrada en alguna de las grandes tradiciones místicas, como, y a fortiori, si es de carácter autárquico, la búsqueda





espiritual de hoy ha producido una serie de desplazamientos que dan como resultado un panorama religioso nuevo. J. Vernet ha intentado enumerar y resumir esos desplazamientos en la lista siguiente:

- De la adhesión a la mística del camino
- Del dogma a la experiencia personal
- De lo nocional a lo emocional
- De la religión a la sabiduría
- De la demanda de salvación a la sanación
- De la creencia a la convicción
- De la tradición a la selección personal
- De la autoridad a la intuición
- De la comunidad estructurada a los grupos espontáneos.

Por mi parte, he intentado clasificar esto que en algunos contextos se llama también "religión personal", agruando sus rasgos en torno a dos categorías:

- *Caminos personales frente a identidad confesional*

La espiritualidad actual es "peregrina". Y esta figura recuerda la condición mudable, fluida, serpenteante de la búsqueda espiritual actual, acorde con una sociabilidad y una pertenencia religiosa móviles y transitorias. Ningún itinerario religioso ha renunciado nunca a la búsqueda personal consciente, pero aquí estamos ante una actitud elevada a la categoría de criterio.

- *Una espiritualidad terapéutica*

Es tal vez el rasgo que mejor define las aspiraciones de la espiritualidad alternativa. Tal orientación incluye varios aspectos, todos más o menos relacionados con la psicologización de nuestra vida y con el desplazamiento del eje inmanencia/trascendencia. La religión es para esta vida. Los novísimos, si no se niegan, han dejado de ser activos; y nuestra relación con la muerte ha cambiado de signo (durante años hemos cantado en las letanías: *A subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine*. Hoy todos –también los cristianos– agradecen una muerte repentina). Se trata de un camino personal e interior, cuya primera función es la armonía, la reconciliación, la defensa de la identidad psicológica. Ello se muestra especialmente patente en la orientación impresa a la oración, que no incorpora ya un mensaje, una utopía social o un proyecto sino que se reduce a un método, un medium o una vía para una experiencia interior.

Estas perspectivas plantean numerosas preguntas. El rasgo más característico de la relación actual del individuo con la religión, la insistencia en la experiencia personal y en los criterios subjetivos de validación, afecta de raíz al estatuto de la tradición, reduce la función de la memoria y filtra la transmisión generacional. Instituciones e Iglesias, sistemas doctrinales y transmisión intergeneracional se están viendo profundamente afectados. Habría que introducir aquí también una reflexión sobre el gran ausente de toda esta movida espiritual: la orientación profética, esa oscura experiencia de lo divino que



acontece en el interior del alma (véase, si no, Jeremías), pero en función del mundo y de la situación de los demás.

### 2.3.3. Un mundo reencantado

“El Señor de los anillos” o “Harry Potter” nos han devuelto a un mundo mágico, iniciático, en el que los diversos planos de la existencia y del mundo interectúan. Cuando hablamos del reencantamiento del cosmos o del mundo nos estamos refiriendo a algo parecido: la presencia –experimentable– de lo divino en el mundo. Frente a la desacralización de la naturaleza, cada vez son más los que buscan lo divino en sus manifestaciones cósmicas. E igual que lo divino, la naturaleza no se conoce por vía racional, sino por simpatía, por fusión, por respeto.

En algunos contextos se habla de “(neo)paganismo”. El término tiene un matiz polémico, tanto en boca de sus críticos como de sus defensores. Lo cierto es que Gaya (nuestra diosa Tierra) parece volver a repoblarse de amazonas, ninfas, espíritus... En definitiva, intermediarios entre los diversos planos de la realidad cósmica. Mircea Eliade escribió hace tiempo que, cuando se retira el Dios supremo del horizonte religioso humano, se multiplican los intermediarios. Algunos tienen hoy especial vigencia:

- Personales: santos, ángeles, reliquias (¿quién iba a pensarlo?) y sus manifestaciones festivas locales.
- Espaciales. Vuelven los lugares sagrados, las “puertas” cargadas de energía especial, los puntos de confluencia entre la tierra y los astros o el más allá...
- Rituales, de comunión entre los planos de lo vital, iniciaciones varias, medicinas alternativas...
- Peregrinaciones...

El movimiento de la Ecología Profunda (A. Naess) mantiene dos principios: devolver los derechos a la naturaleza y acabar con el antropocentrismo. Al cristianismo se le hace responsable de haber servido la ideología que no sólo ha desposeído a la naturaleza de su condición divina, sino que ha legitimado la expropiación sistemática de la naturaleza, hasta poner en peligro la supervivencia colectiva. Fue en Rio, en 1992, cuando el ecologismo y su orientación neopagana encontró una expresión oficial en el discurso de Butros-Ghali: “Para los antiguos, el Nilo era un Dios que se veneraba, lo mismo que el Rin, fuente inagotable de mitos europeos, o la amazonía, la madre de todas las bosques. Por todas las partes el mundo, la naturaleza era la morada de las divinidades. Estas dieron a los bosques, al desierto, a la montaña una personalidad que imponía adoración y respeto. La Tierra tenía un alma. Volver a encontrarla, resucitarla, esa es la esencia de Río”.



## 3.- Bibliografía

Se presentará una bibliografía en la segunda unidad que “El Pupitre” dedicará a este tema (estará en la red en el mes de noviembre de 2004).

## 4.- Cuestiones para el diálogo comunitario

1. Desde vuestra experiencia pastoral y reflexión ¿qué decir sobre el “reencantamiento del mundo” en parte de nuestros contemporáneos?
2. ¿Qué fenómenos conocéis en vuestro medio inmediato o en los medios donde evangelizáis que puedan ser interpretados como demanda o búsqueda espiritual en este momento?
3. ¿Con cuáles de vuestras experiencias e inquietudes conectan las reflexiones de este artículo, en su punto 2.2., sobre la espiritualidad y la religión? ¿Qué interrogantes abren esas consideraciones a nuestra misión?
4. ¿Qué oportunidades y qué conflictos abre la transformación de las figuras de lo divino (apartado 2.3) a la transmisión del mensaje evangélico?