

Alma Mancilla

La construcción del discurso intersubjetivo en la sociología de la religión: el caso de la Nueva Era
Ciencia Ergo Sum, vol. 11, núm. 1, marzo-junio, 2004, pp. 36-46,
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=104111104>



Ciencia Ergo Sum,
ISSN (Versión impresa): 1405-0269
ciencia.ergosum@yahoo.com.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México



La construcción del discurso intersubjetivo en la sociología de la religión: el caso de la Nueva Era

Alma Mancilla*

Recepción: marzo 14 de 2003

Aceptación: septiembre 3 de 2003

* Estudiante de la maestría en sociología de la Universidad Laval de Québec.

Correo electrónico: mancillaalma@hotmail.com

Resumen. El artículo aborda la problemática de la interpretación de las nuevas religiones a través del caso del estudio de la Nueva Era. Se aborda en principio la cuestión de la definición de la Nueva Era, y la necesidad de tomar en cuenta los diferentes puntos de vista por parte de los diversos actores que contribuyen a su construcción como objeto de análisis sociológico. Enseguida, se trata la problemática del análisis sobre el terreno con algunos puntos de particular interés para el análisis de la experiencia religiosa: la subjetividad y la reflexividad en el análisis etnográfico, la postura del ateísmo metodológico y la exclusión epistemológica con respecto a los informantes. Por último, se presentan algunos de los problemas a superar para la realización un análisis cuantitativo de la Nueva Era.

Palabras clave: Nueva Era, interpretación, etnografía de grupos religiosos, sociología de la religión.

New Age and Interpretation. A Case of Intersubjective Discourse Construction in the Sociology of Religion

Abstract. The paper addresses the problematic of new religions' interpretation through the particular case of New Age. It presents the problematic of New Age definition, as well as the necessity of taking into account the different points of view given to the phenomena by different actors all contributing to the construction of New Age as a sociological object. The paper refers to the problematic of religious experience field analysis: subjectivity and reflexivity in ethnographic analysis, methodological atheism approach, and epistemological exclusion when choosing the informants. Finally, some of the most problematic points of New Age quantitative analysis are presented.

Keywords: New Age, interpretation, ethnography of religious groups, sociology of religions.

Introducción

Este documento expone algunas reflexiones sobre ciertos puntos problemáticos desde el punto de vista teórico-metodológico para la construcción y el análisis de la religión como objeto sociológico, en el caso particular de la Nueva Era o *New Age*. El argumento central del texto gira en torno a la importancia del observador en la generación de una

forma de discurso que es intersubjetivo, en tanto se ve inmerso en un clima analítico donde la inclusión del actor en la construcción de la realidad sociológica es ineludible.

La primera parte del trabajo expone la contextualización de las transformaciones dentro de la sociología de la religión frente a la emergencia de fenómenos como el de la Nueva Era, sobre todo en lo que concierne al desplazamiento del estudio de la *institución* religiosa al de la *experiencia*

religiosa. El segundo apartado se dirige a la conceptualización de la Nueva Era y algunos aspectos centrales en la construcción de una definición que permita su análisis. La última parte discurre sobre ciertos problemas básicos en la construcción del discurso de la Nueva Era; pretendo plantear la lectura de algunas temáticas clásicas en la construcción del discurso intersubjetivo —el papel del observador, la subjetividad y la reflexividad— a la luz de la problemática del análisis y la interpretación del fenómeno religioso en general, y de la Nueva Era en particular, presentando al mismo tiempo varias implicaciones de este análisis en la construcción de la pluralidad de discursos sobre este fenómeno.

1. La sociología de la religión y el contexto de emergencia de los análisis de la Nueva Era

Si bien la Nueva Era como fenómeno social tiene su origen en Estados Unidos y es más visible tanto en este país como en el Reino Unido, Alemania y, en general, Europa Occidental, es también cada vez más común en las grandes ciudades de todo el mundo —véanse Gutiérrez (1996), para el caso de México, y Carozzi (1999) para el Cono Sur. La manifestación tiene muchas aristas, pero este trabajo pretende tratarla como un fenómeno religioso, sobre todo porque su origen forma parte de la efervescencia religiosa de las décadas de 1960 y 1970. La Nueva Era es al mismo tiempo, heredera de la contracultura y, en general, de algunos ideales sociales del momento, que cristalizaron en la emergencia de muchos otros movimientos que vehiculan más un imaginario social que religioso —como el caso del movimiento feminista o el ecologista.¹

Precisamente a causa de su multiplicidad facética, no es fácil encajar a la Nueva Era en un marco preciso de estudio; eso no impide que los trabajos centrados específicamente en el fenómeno sean cada vez más numerosos. Pese a ello, es difícil pensar en la existencia de una sociología o una antropología de la Nueva Era; más bien nos encontramos en el campo de la sociología de la religión, en la cual está inserto el problema de las religiones contemporáneas, entre las que ciertamente se encuentra esta manifestación.

De manera que el análisis de la Nueva Era es un ejemplo claro de las transformaciones que ha sufrido la propia sociología de la religión en la forma en que construye el conocimiento, que obedecen lo mismo a una transformación de paradigma que a las modificaciones de una realidad empírica.

La mayoría de los trabajos sobre religión se funda en la presuposición de que la imparcialidad equivale a la no creencia como si ésta constituyera una posición 'neutral' y objetiva, e ignoran así el sesgo que tal postura conlleva en los análisis.

Después que la Ilustración proporcionó las herramientas para estudiar la religión como una más entre las instituciones humanas, sentó las bases para un análisis que permitiera la observación 'externa', no necesariamente condicionada a la pertenencia y a la empatía hacia la creencia examinada. En ese sentido, la postura más común en el estudio de la religión suponía la racionalidad del analista frente a la irracionalidad de las creencias analizadas, así como de aquellos que las comparten. Efectivamente, la mayoría de los trabajos sobre religión se funda en la presuposición de que la imparcialidad equivale a la no creencia (lo que algunos autores llaman *ateísmo metodológico*), como si ésta constituyera una posición 'neutral' y objetiva, e ignoran así el sesgo que tal postura conlleva en los análisis (Hufford, 1995: 61).

Con el ateísmo metodológico caemos en la presunción de que la creencia investigada es falsa, actitud que suele también encubrir el hecho de que en los estudios sobre religión a menudo hay un dejo de condescendencia hacia quienes estudiamos, como si pensáramos que sus creencias se fundan en una suerte de irracionalidad o de ilusión colectiva.² Sin embargo, como plantea Platvoet (1983: 16-17):

Esto no implica que una religión sólo pueda ser estudiada en sus elementos externos, y no "en sí misma" [...] Pero sí implica que la religión "en sí misma" sólo puede ser estudiada indirectamente: esto es, con base en las afirmaciones de la creencia, de las acciones rituales y de otras actitudes de inspiración religiosa provenientes de los creyentes.

Esto quiere decir que la religión como objeto sociológico sólo puede ser estudiada en la puesta en diálogo de las pos-

1. Muchos grupos de la Nueva Era aún mantienen vínculos con estas corrientes, lo que permitiría pensar en la posibilidad de analizarlo dentro del cuadro de los nuevos movimientos sociales; esto sin duda daría como resultado un enfoque completamente distinto.
2. Es interesante pensar que esta observación de hecho recupera, a su manera, un elemento importante de la crítica al reduccionismo del análisis marxista de la religión, que la concebía como una falsa conciencia.

turas de quienes la observan y de quienes participan de ella, en las categorías *emic* y *etic*,³ pero no en la exclusión de una perspectiva a favor de la otra.

Además de los presupuestos inherentes a la postura del ateísmo metodológico y al paradigma positivista de análisis, el estudio sociológico de la religión adoleció durante mucho tiempo de un tercer supuesto fundado en una metonimia confusa, en que la Iglesia católica representaba la forma privilegiada —cuando no única— de la religión, lo que confirió a la sociología de la religión durante muchas décadas a privilegiar el análisis de la institución religiosa con el catolicismo como modelo paradigma.

3. La distinción entre categorías *emic* y *etic* fue desarrollada originalmente por el lingüista Kenneth Pike, quien las tomó de la distinción entre lo fonémico y lo fonético en el campo de la lingüística. Si bien la diferencia entre ambas tiene matices que vale la pena analizar con detenimiento, baste mencionar aquí el distingo fundamental —que ha sido recuperado en su gran mayoría por la antropología, en principio, y después por otras ciencias humanas y sociales: la categoría *emic* es el punto de vista resultante del estudio del comportamiento desde dentro de un sistema; mientras que la categoría *etic* se refiere al punto de vista tal como se desprende de un estudio desde el exterior. En principio, se trata de una confrontación entre lo *cross-cultural* y lo específico, la creación y el descubrimiento de un sistema, el punto de vista externo e interno, los criterios absolutos y los relativos. Es interesante mencionar que si bien Pike (1967) privilegiaba la categoría *emic* por sobre la *etic*, pues consideraba que aquella verdaderamente dotaba de autoridad las afirmaciones del analista, otros después de él han rechazado este punto de vista; declaran que la autoridad no puede residir únicamente en quienes forman parte de un sistema, porque es factible encontrar, por ejemplo, contradicciones entre lo que ellos afirman y el comportamiento observado.
4. Hervieu-Léger (1990), por ejemplo, examina cómo la distinción entre estos dos dominios —la experiencia y la institución— complementarios, pero diferentes, ha estado presente desde hace mucho en la sociología de la religión, y busca los fundamentos de esta distinción y su relación con la modernidad religiosa, tanto en Weber como en Durkheim. En efecto, más que la diferencia en sí misma, lo novedoso es el desplazamiento de la importancia atribuida a la institución como definitoria del concepto de religión, desplazamiento epistemológicamente necesario, y lo único que posibilita el estudio de los fenómenos religiosos del tipo de la Nueva Era.
5. Hervieu-Léger (1990: 246-247) menciona que el reto principal consiste en saber si lo que ella llama *renouveaux émotiionnels contemporains* son consecuencia de un resurgimiento de la emoción profunda que no puede contenerse dentro de los límites fijados a la experiencia religiosa, en los términos establecidos por el compromiso entre las instituciones religiosas especializadas y una sociedad cada vez más laica que funciona sin referencias religiosas, o si, por el contrario, ellas traducen, a través de manifestaciones emocionales que van más allá del lenguaje, la “pérdida sin retorno de un lenguaje religioso susceptible de ser entendido socialmente”.

No obstante, a partir de la década de 1960 surge un esfuerzo por formular modelos de análisis que permitan la aprehensión de fenómenos religiosos, que representan un desafío para el estudio clásico de la sociología de la religión, y que se caracterizan, entre otros elementos, por la enorme importancia dada a la experiencia del actor por encima de la pertenencia a una institución religiosa. A este esfuerzo corresponde un giro mayor en el análisis sociológico de la religión, que va del estudio de la creencia al de la experiencia como la parte fundamental del fenómeno religioso, lo que de alguna manera permite colocar a la subjetividad en el centro de la reflexión.

Estos fenómenos son visibles en lo que se ha llamado Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), analizados en el marco de la teoría de la desviación, y aglutinados en las categorías de sectas y cultos. Sin embargo, es evidente que hay otro fenómeno, quizá menos visible, de religiosidad mucho más difusa, que se incluye en el rubro de *New Age* o Nueva Era.

Por otro lado, ninguno de los dos objetos encaja en el caso de una institución religiosa tradicionalmente entendida, lo que genera, entre otras cosas un debate teórico sobre la pertinencia de la definición misma de religión y de las variables que permiten analizarla. Este debate se expresa también y de manera importante, en la oposición/complementariedad de las categorías de institución y de experiencia religiosa⁴.

El análisis de la experiencia religiosa permite pensar a estos grupos religiosos como “una de las formas paradójicas de su adaptación [...] a los datos culturales de la modernidad”⁵ (Hervieu-Léger, 1990: 247). Es decir, de pensar en cómo esa experiencia religiosa cobra formas que responden a los contextos en los que emergen, donde los viejos conceptos que permitían anteriormente su aprehensión no son necesariamente pertinentes.

Me parece que en el caso de la Nueva Era, la situación de distanciamiento entre la terminología corrientemente empleada y el nuevo contexto de su emergencia y desarrollo ulterior genera una confusión terminológica y una incertidumbre clasificatoria que la vuelven difícil de asir como objeto sociológico. Tal dificultad ha sido señalada varias veces en los estudios sobre este fenómeno (véanse Lewis, 1992: 6 y Hanegraaff, 1996: 381).

Así pues, hay algo de inasible en el fenómeno de la Nueva Era que desconcierta a los investigadores; o quizá sea mejor pensar que este desconcierto estriba en la incapacidad interpretativa de las tipologías y conceptos que usamos para concebirlo. Y es que sin duda la Nueva Era no entra con precisión en la forma corriente en que el fenómeno religioso solía pensarse y, en consecuencia, estudiar.

Además del desplazamiento en la variable central del análisis de la religión, es importante considerar que los estudios sobre religión emergidos de la lógica de la propia modernidad han generado metanarrativas⁶ para su explicación que responden, precisamente, a los presupuestos de esa lógica. Constituye una de estas metanarrativas centrales el famoso paradigma de la secularización religiosa, al que se contraponen toda una pléyade de fenómenos que parecen trascenderlo.⁷

Parece así haber un movimiento cronológico en dos momentos, que sin embargo son más bien paralelos y superpuestos, tal como demuestran algunos análisis como el de Hervieu-Léger (1993), para quien la interpretación se mueve desde la religión que tiende a retirarse de la esfera pública, cuando no a ‘desaparecer’ como consecuencia de la expansión de la lógica de la modernidad (que es el paradigma de estudio de la mayor parte de los clásicos de la sociología de la religión), hasta la religión que ‘regresa’ (paradigma presente en muchos de los trabajos sobre la religión secular, la religión difusa, la religión personal, etcétera). Desde luego, este enunciado resume de manera muy simplista el problema, pero sirve a mi propósito: aclarar que los análisis sobre la Nueva Era resultan de la dinámica entre estas dos posturas mayores de la sociología de la religión.

Las primeras referencias a la Nueva Era están inmersas en los trabajos sobre el fenómeno religioso moderno, sobre el ‘reencantamiento del mundo’ y sobre el resurgimiento de la religión en general; pero de forma particular provienen de los trabajos sobre los Nuevos Movimientos Religiosos.⁸ Estas nuevas formas de religión no sólo implican la reformulación de un objeto de estudio, sino que contribuyen igualmente a la elaboración de nuevas teorías para analizarlo (véase Robbins, 1988: 190).

Desde la década de 1960, gran parte de esta nueva teoría, que de hecho terminó por constituir toda una subárea de los estudios sociológicos sobre religión, se orientó, frente a la diversidad de fenómenos recientes, sobre todo hacia la investigación de nuevos grupos religiosos que presentaban la característica de contar con una estructura jerárquica muy bien definida, distanciados al mismo tiempo tanto del catolicismo y de las llamadas iglesias protestantes históricas, como de las grandes religiones orientales, tales como el budismo o el Islam. Me refiero concretamente a los movimientos religiosos del tipo de ISKON

Las primeras referencias a la Nueva Era están inmersas en los trabajos sobre el fenómeno religioso moderno, sobre el ‘reencantamiento del mundo’ y sobre el resurgimiento de la religión en general.

(International Society for Krishna’s Consciousness), la Iglesia de la Unificación, The Jesus People, entre muchos otros. Asimismo, los intereses del estudio se estructuraron de manera predominante alrededor de los fenómenos de conversión religiosa. La literatura sobre ellos es copiosa, desde monografías sobre cada uno hasta trabajos de corte teórico.

Los análisis de esos movimientos religiosos, si bien no parecen responder del todo al fenómeno más difuso de la Nueva Era, tratan de manera más o

menos implícita de incluirlo. Por eso, la cantidad de material académico generado sobre la Nueva Era en particular es, comparado con el de los movimientos más estructurados, considerablemente menor, y muchas de las reflexiones de esas décadas (1970 y 1980) sobre él provienen de la literatura sobre los Nuevos Movimientos Religiosos. De manera que no es desatinado pensar que la Nueva Era se consideró, o se etiquetó, durante mucho tiempo como un Nuevo Movimiento Religioso.⁹

6. El término *metanarrativa* proviene de los textos del filósofo Jean-François Lyotard, y es uno de los vocablos clave utilizados por los teóricos de la posmodernidad. En gran medida equivale al concepto de *gran narrativa*. Con ello se hace referencia a todas aquellas teorías que aparecieron durante el periodo histórico de la modernidad, que pretendían proporcionar explicaciones universalmente válidas (el marxismo, por ejemplo), lo que restringía la creatividad individual e ignoraba las diferencias.

7. No voy a discutir aquí ese paradigma. En todo caso, baste afirmar que hay toda una discusión respecto a si esas formas de religión que surgen en la modernidad lo refutan, por ejemplo Bell (1977), y en ese caso podemos hablar de un retorno de lo religioso; o si más bien lo confirman. Véase por ejemplo Wilson (1976), en el sentido de que las formas que emergen responden perfectamente a la lógica del individualismo y de la erosión de las instituciones que caracterizarían a esa modernidad.

8. La sociología de la religión intenta, y debe así, reconstituir su objeto alrededor de algunas premisas fundamentales, principalmente de que la religión es algo más que la institución religiosa, lo que posibilita privilegiar otros componentes en el análisis. Esta elaboración proporciona algunos de los estudios funcionalistas más claros de los años setenta, cuando las nuevas manifestaciones de religiosidad son observadas en su mayor parte como desviaciones del propio sistema, como formas marginales de la institución a las que se reconoce el carácter religioso, pero que se consideran como imposibles de definir sin hacer referencia a aquélla.

9. Véase, por ejemplo, el trabajo de York (1995) que incluso siendo más reciente, intenta encajonar a la Nueva Era en el marco de estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos.

Más o menos al mismo tiempo, los medios de comunicación comenzaron a hacer visible y corriente el término Nueva Era para identificar a cierto movimiento o red de grupos que proclamaba el advenimiento de la Era de Acuario. Por otro lado, esa denominación pasó también a formar parte del vocabulario sociológico para definir lo mismo al laico interesado en innovaciones espirituales (York, 1995: 1) que al movimiento heterogéneo centrado en la búsqueda ecléctica de la experiencia espiritual. Sin duda, la voz Nueva Era ha sido la más utilizada, pero no la única. Por ejemplo, Champion (1990: 17) utiliza el término de nebulosa místico-esotérica:

[Nebulosa] compuesta de grupos, de redes muy diversas, que pueden incorporar a las grandes religiones orientales, corresponder a sincretismos esotéricos más o menos antiguos o a nuevos sincretismos psicorreligiosos, o bien agrupar a las personas alrededor de tal o cual arte adivinatoria [...] sus fronteras son en extremo laxas, puesto que no existen criterios *a priori*, en función de los cuales se pudiese realizar o no la incorporación de tal o cual grupo.



Resulta claro que la Nueva Era no es un movimiento en el sentido en que lo son otros grupos religiosos estudiados durante las décadas de 1960 y 1970 que aparecen en el mismo contexto de efervescencia religiosa. Carente de estructura precisa y de líderes definidos, es más bien una red de grupos más o menos atomizados que no encajan tampoco en esa categoría interpretativa. Ya que el término Nueva Era es aquel con el que esos grupos se definen a sí mismos, comienza a volverse cada vez más usual entre los académicos como categoría específica y diferente de los Nuevos Movimientos Religiosos, aunque eso no impide la divergencia de su significado dentro de la propia sociología; discrepancia que pone en evidencia, una vez más, la dificultad para asirlo sociológicamente.

2. El objeto inasible: la Nueva Era

Borges (1960: 142) escribía en alguna ocasión que los animales:

[...] se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísi-

mo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas.

En los intentos por clasificar las religiones, a veces ocurre una situación que se asemeja en muchos sentidos al ejemplo de Borges. Baste echar un vistazo a las tipologías que han sido utilizadas en sociología de la religión, desde la clásica construida por Troeltsch (1931) para distinguir entre la Iglesia y la secta, hasta clasificaciones un poco más recientes, como la de Eister (1972) sobre las sectas y los movimientos sectarios, los cuales distribuye en: 1) sincréticos e innovadores,

quizá éticos, pero no esotéricos; 2) que combinan elementos religiosos convencionales con ideas y prácticas esencialmente no religiosas; 3) esotéricos; 4) que persiguen objetivos no sociales, como 'conciencia de sí mismo', 'autorrealización', sabiduría, introspección y otros similares, y 5) apocalípticos, pero diferentes de las sectas cristianas bien conocidas. Con esto nos damos cuenta de que en el esfuerzo por encasillar a las realidades, a veces damos vueltas en círculos conceptuales que no hacen más que

colgar etiquetas a aquello que pretendemos interpretar, sin duda no siempre en favor de una mayor claridad explicativa.

Es preciso de reconocer que las tipologías forman parte de ese sesgo analítico que damos a las realidades, donde podemos jugar con tales o cuales aristas de un determinado fenómeno, lo que produce la ilusión de que los objetos están dotados de propiedades intrínsecas, cuando en realidad se trata del desplazamiento del propio analista a lo largo y ancho de una serie de construcciones que pueden ser más o menos útiles dependiendo de la disciplina y del contexto de la investigación, y que en ese sentido son más bien herramientas heurísticas.

Es claro que muchas de las definiciones utilizadas son muy abarcadoras, al mismo tiempo que pretenden articular el fenómeno con base en alguno de sus componentes fundamentales, lo que proporciona ya un sesgo a la interpretación que se elabora. Por ejemplo, Michael York (1995: 1-2) especifica que *New Age* es ante todo lo que en lengua inglesa se designa como *umbrella term*, y éste

[...] incluye una gran variedad de grupos y de identidades [...] pero es su expectativa de un cambio universal mayor fundado en principio en el desarrollo individual y colectivo del potencial humano lo que une a los componentes heterogéneos identificados como Nueva Era.

En otra definición, Heelas (1996: 16) afirma que

[El término Nueva Era] es utilizado para designar a aquellos que sostienen que la espiritualidad interior —anclada en el *self* y en el orden natural como totalidad— sirve como la clave para desplazarse de todo lo que está mal en la vida a todo lo que está bien.

El autor coloca de esta manera uno de los contenidos del movimiento (lo que llama la ‘sacralización del *self*’) en tanto el rasgo que permite definirlo como una totalidad coherente.

Además de la variable central que se privilegia en una o en otra definición, también es posible pensar que ya desde la acepción de la Nueva Era se distinguen varios niveles interpretativos en los que se mueve el análisis: la asignación de un sentido por parte del investigador (el propio término *designar*, ‘distinguir de todos los otros’) fundado en otro sentido, diferente, atribuido por los propios sujetos de estudio (*aquellos que sostienen...*) y basado en una experiencia que, sin embargo, rebasa la propia elaboración discursiva de quienes la viven (espiritualidad *interior*), y que nos es, por lo tanto, inaccesible de manera directa.

Al abstraer en estas tres dimensiones (el sentido asignado, un sentido que podríamos llamar autoatribuido y la experiencia), es posible también pensar a cuál de ellas corresponde la definición y las categorías que utilizamos. Por ejemplo, la categoría de *nuevo*, que sin duda tiene al menos dos acepciones o salidas diferentes cuando se aplica al caso de la Nueva Era: puede ser considerada nueva en tanto reciente, o en el sentido de redescubierta, o como inusual o exótica (Hargrove, 1978). Melton (1987) propone, por el contrario, que la novedad de la Nueva Era no proviene de su exotismo ni de su aparición reciente (ya que existiría una continuidad respecto al misticismo y el pensamiento oriental del siglo XIX), sino que lo nuevo es el impacto social del movimiento en las diferentes esferas de la sociedad. Beckford (1985) coincide en destacar el impacto colectivo del movimiento (en este caso englobándolo en la categoría de Nuevos Movimientos Religiosos) como el rasgo que mejor caracteriza su novedad. Pero ninguna de estas aseveraciones coincide con lo que para los *new agers* significa.¹⁰

Por otro lado, los conceptos no nos pertenecen, y la mayor parte de las veces escapan a la intencionalidad misma de quienes los plantean. Este es el caso con la apropiación del término por parte de los medios de comunicación, que tuvo como consecuencia el distanciamiento de algunos grupos que se identificaban como tales, a raíz de lo que consideraron como un abuso del término (Cfr. Lewis, 1992), lo que termi-

nó por romper la aparente congruencia interpretativa entre la comunidad académica y los grupos de estudio respecto la denominación de Nueva Era.

Recientemente el término ha tratado de ser dejado atrás por algunos académicos, una vez más siguiendo a los grupos que lo abandonaron antes. La obra de Sutcliffe y Bowman (2000: 1) es un buen ejemplo de ello. Con el elocuente título de *Beyond New Age*, los autores exponen lo siguiente:

Este volumen de ensayos originales emergió directamente como resultado de nuestra frustración por el uso indiscriminado de que ha sido objeto la etiqueta “Nueva Era” en las décadas recientes, tanto en el medio popular como por muchos especialistas de la religión. Un gran número de fenómenos “alternativos” o “espirituales” podrían portar esta etiqueta, la cual —sin importar cuán conveniente pueda resultar como herramienta de taquigrafía— está muy lejos de ser fenomenológicamente precisa. Se utiliza para todo, desde Nuevos Movimientos Religiosos bien establecidos hasta formas populares de espiritualidad contemporánea y desarrollos recientes dentro de religiones específicas, y puede ser aplicado con relativamente poca especificidad histórica y estructural.

En lugar de esa expresión, los autores prefieren la de *alternative spirituality* y aclaran que se trata, en ese libro, de fenómenos más de carácter espiritual que religioso, que se alejan de las características asociadas a la religión oficial lo mismo que de aquellas que definen a los Nuevos Movimientos Religiosos.

En este sentido, el uso del término pretendería ser el de un código universal, con “énfasis en el sujeto, en el descubrimiento del *self* y en una comprensión más clara de la psicología humana” (Sutcliffe and Bowman, 2000: 9). Pero en esencia su preocupación se orienta a regresar a las categorías *emic*, sin las cuales el estudio de la Nueva Era coloca un muro más o menos infranqueable entre sus interpretaciones y las de quienes están directamente inmersos en una experiencia, a la

10. En un primer momento esta novedad se refería claramente al advenimiento de la nueva era: la Era de Acuario. Durante las décadas de 1960 y 1970, la inminencia de esta etapa de desarrollo espiritual, representando un estado más avanzado en el nivel cósmico de toda la humanidad, era lo que daba unidad a los diferentes grupos *New Age*. Sin embargo, este rasgo milenarista de transformación planetaria que caracterizó a la Nueva Era en sus inicios fue poco a poco dejado de lado, y desplazado por un énfasis cada vez mayor en la evolución individual. Hoy es prácticamente imposible encontrar quién defienda esa postura milenarista. Esta transformación radical del movimiento ha llevado a algunos a hablar de una primera y de una segunda generación Nueva Era, así como de una necesaria distinción entre la Nueva Era *sensu lato* y la Nueva Era *sensu stricto* (Cfr. Hammer, 2001; Hanegraaff, 1996).

cual ambas partes prefieren catalogar más como espiritual que como religiosa. Así, caminaríamos en círculo, porque entonces bien cabría preguntarse si es posible estudiar un fenómeno que explícitamente pretende no ser tal, y englobar nuestros análisis en categorías, una vez más, impuestas, que podrían ser tan o más arbitrarias como cualquier otra, y donde, en tal caso, lo mismo es afirmar que pertenecen a la categoría de los innombrables que de los que han sido “dibujados con un pincel de pelo de camello”. Estaríamos a la caza de un objeto que, efectivamente, jamás podríamos pensar o asir.¹¹

Lo que resulta evidente de las lecturas anteriores es que el objeto de estudio se encuentra a años luz del que solía ser la religión en tanto institución de la creencia y la experiencia religiosa (Cfr. Hervieu-Léger, 1993), y que se trata de un fenómeno que, por el contrario, no tiene sentido sino en la vivencia personal de los practicantes, donde lo único que permite unir esa red de grupos aparentemente atomizados es la idea central, compartida por todos, de que se puede practicar y vivir una espiritualidad de tipo personal sin adscribirla a ninguna otra autoridad que la de la experiencia individual (Heelas, 1996; Melton, 1992; York, 1995; Sutcliffe y Bowman, 2000).

3. La construcción del discurso intersubjetivo en el análisis de la Nueva Era. Etnografía y reflexividad en la sociología de la religión

Al hablar de una trayectoria posible en la construcción de la Nueva Era como un objeto de estudio, es necesario comprender que, además de las voces académicas sobre el fenómeno, hay otros actores que contribuyen a conformar múltiples discursos a los que el propio universo académico no ha permanecido indiferente; me refiero al proveniente de las

iglesias institucionales (notablemente, pero no exclusivamente, de la Iglesia católica); al transmitido por los medios de comunicación (que ejerce una influencia cada vez mayor no sólo en el saber cotidiano, sino en el propio saber académico, y que en el caso de la Nueva Era ha sido determinante); y finalmente al propio discurso de la Nueva Era sobre sí misma, del que son muestra las numerosas publicaciones posibles de encontrar con la rúbrica de *New Age*.¹² Estos discursos pueden ser a veces contradictorios, pero también es posible pensar que confluyen y colaboran en la composición de una determinada realidad que es más bien polifónica.

Esta realidad a muchas voces comienza a construirse desde que se emprende el análisis y se elige la metodología. En el caso de los Nuevos Movimientos Religiosos y de la Nueva Era, es cada vez más común (de hecho, desde los años setenta) atestiguar lo que algunos han llamado la antropologización de la sociología de la religión, práctica que es en parte una consecuencia del nuevo objeto de estudio (York, 1995).

En efecto, no es raro constatar que en los trabajos sobre las nuevas religiones se ha llevado a cabo observación participante y que ésta ha culminado –como toda observación participante que se respeta y que respeta la memoria de Bronislaw Malinowski– en la realización de correspondientes etnografías de los grupos específicos. Y claro, esto se esgrime como garantía de cercanía, de contacto directo y de mayor confiabilidad de la información obtenida, puesto que el investigador ‘ha estado ahí’. Así, las etnografías de los nuevos movimientos religiosos en general y de la Nueva Era en particular abordan un amplio espectro tanto geográfico como temporal.

Uno de los grandes problemas en la construcción intersubjetiva del discurso es sin duda la distinción entre el observador externo y el observador interno, que está estrechamente relacionada con la diferencia mencionada entre categorías *emic* y *etic*. ¿Quién está autorizado para definir la realidad y en qué medida? ¿Desde qué punto en el espacio analítico se definen los parámetros de esta realidad? ¿Qué postura debe adoptarse al analizar una realidad tan difusa como la religión?

La cuestión en el caso de la sociología de la religión, expresada en la utilización del paradigma del ateísmo metodológico (Cfr. *supra*), implica un distanciamiento que no es fácil de satisfacer en los análisis empíricos, sobre todo porque muchos de los nuevos grupos religiosos cuentan con los recursos para patrocinar investigaciones de corte sociológico. Este hecho ocasionó un gran debate hace varias décadas en torno, esa vez, a los Nuevos Movimiento Religiosos, y particularmente a la Iglesia de la Unificación de Sun Myun Moon (Barker, 1983), que patrocinó en su

11. Aquí seguiré utilizando el término Nueva Era porque me parece que el uso de la categoría *espiritualidad alternativa* engloba fenómenos que no se adscriben necesariamente a la tradición de la Nueva Era. Efectivamente, si le agregamos el calificativo de ‘alternativa’, puede resultar más clara, pero siempre habría que pensarla como alternativa a algo, lo que la convierte en una suerte de categoría residual. De hecho, hay una nueva espiritualidad específicamente cristiana que sin duda no sería el mismo fenómeno del que hablo aquí y que procede de una matriz de sentido diferente, aunque no por ello es menos alternativa. Para una discusión detallada, véase Woodhead (1993).

12. Entre los textos representativos de la Nueva Era están, por ejemplo, *The Aquarian Conspiracy*, de Marilyn Ferguson; *Emergence: The Rebirth of the Sacred*, de David Spangler; *Gaia: A New Look at Life on Earth*, de J. E. Lovelock, por mencionar sólo algunos. Basta entrar en cualquier librería esotérica para percatarse de la gran variedad de temáticas sobre las que hay literatura disponible: *channeling*, piedras, ángeles, etc.

momento la realización de trabajo etnográfico y la presentación de resultados. Mediante esa alusión un poco simplista podemos aproximarnos a las consecuencias epistemológicas de una situación así, que Robbins (1988: 204) remite al preguntarse qué hacemos cuando el sujeto-objeto del estudio se inserta en el campo académico.

El caso particular de la Nueva Era no es menos problemático. La mayor parte de los estudiosos del fenómeno (*Cfr.* Gutiérrez, 1996; Heelas, 1996) han señalado que el movimiento suele orientarse y agrupar a individuos de clases medias y medias altas, a menudo altamente educados, quienes sin duda tienen acceso a la mayor parte de la literatura producida sobre el movimiento, desde dentro y desde fuera de éste, y que además asumen su búsqueda espiritual como una actividad parcialmente literaria (Sutcliffe y Bowman, 2000: 3), expresada en el éxito rotundo de las llamadas librerías esotéricas, pero también en la búsqueda de fuentes diferentes sobre lo que implica ser un *new ager*. Pero eso no es todo. Robbins (1983: 210) indica que “una buena cantidad de especialistas en el área de la religión están comprometidos con grupos como el Budismo Zen, la Cientología, Est, Gurdjeff o Meher Baba”.

Los discursos académicos aquí no sólo son accesibles a ciertos sujetos de estudio, sino que pueden ser *producidos* por ellos mismos, lo que origina una identidad entre el intérprete y el interpretado (en tanto parte del grupo), que no por ello debe dar como resultado una interpretación a una sola voz. El problema ciertamente no es el hecho de que el investigador aparezca en el relato (de hecho está ya presente ahí aun sin ser explícito), sino la falta de reconocimiento de este hecho, que puede ser percibido también como una falta de reconocimiento de la reflexividad, entendida aquí en el sentido que tiene para Giddens (1994: 5): más como *self-confrontation* o confrontación consigo mismo que como *reflexión*, y que, para el caso que nos ocupa, muestra que existe una relación de identidad entre el sujeto y el objeto, lo cual implica la inclusión del actor (el investigador, el autor, el observador) en el relato, pero también la conciencia del papel de los diferentes sistemas de conocimiento en la construcción del relato etnográfico.

En esta línea, la reflexividad evidencia el hecho de que todo conocimiento es relativo y conlleva invariablemente una dosis de subjetividad. Esta subjetividad, cuyo reconocimiento emana de la reflexividad, permite superar las connotaciones exclusivamente negativas del término, que lo equi-

paran con lo imaginario, lo ilusorio y lo no verificable, en contraparte de la objetividad, como sinónimo de la omisión de cualquier referencia al sujeto en la descripción del análisis (Hufford, 1995).

Si bien en el campo de los estudios sobre religión no podemos ignorar la autoridad del sociólogo, expresada frecuentemente en un discurso sobre las creencias de la gente común y corriente que finalmente es inaccesible (dado el lenguaje y los canales de comunicación académica) a aquellos cuyas creencias pretende reportar (Hanegraaf, 1996), no es raro encontrar entre los trabajos sobre la Nueva Era la mención de una retroalimentación conscientemente reconocida del investigador hacia sus informantes, y de éstos, a su vez, hacia aquél. Es el caso, por ejemplo, del trabajo de Margot Adler (1986) sobre los grupos neopaganos en Estados Unidos.

Esta retroalimentación modifica sin duda la propia postura del analista, quien en ocasiones da muestras de franca simpatía hacia el movimiento (Heelas, 1996, por ejemplo). No es raro escuchar a algún investigador el comentario de que, después de su trabajo entre grupos Nueva Era, ha cambiado su opinión respecto a muchas afirmaciones fundamentales de la visión del mundo de estos grupos, lo que no hubiera sido posible sin el papel jugado por la propia experien-

cia, facilitada e inducida durante su trabajo etnográfico.

Frente al temor de sucumbir ante lo que podría percibirse como una excesiva carga de subjetividad, resulta pertinente pensar en una afirmación de Hufford (1995: 66): “Asumir que solamente aquellos que no simpatizan con ellas [las creencias religiosas] pueden llegar a conclusiones racionales sería ridículo”. No veo por qué debemos pensar de inmediato que en los estudios sobre religión, si el análisis es realizado por alguien que comparte esas creencias, carece de toda validez; o peor aún, suponer que en realidad el autor desea dar testimonio y no hacer ciencia.

Ahora bien, concediendo que el analista no es el informante, o que, aunque lo sea, necesariamente deberá recurrir a otros para validar sus construcciones, entonces nos enfrentamos aquí al punto de a quién preguntar, el eterno paradigma del informante clave. No me extenderé en los lugares más comunes del tema, sino que llamaré la atención sobre un par de cuestiones que sí me parecen importantes; tienen que ver con el hecho de que, de alguna manera, siempre se es epistemológicamente excluyente cuando se trabaja en el terreno y se eligen informantes, lo que implica



que aun este discurso intersubjetivo es necesariamente parcial.

Lo anterior revela esencialmente que es imposible preguntar todo a todos y cada uno de los miembros de una comunidad, la que sea; en ocasiones implica dejar fuera a alguna de las diferentes posiciones involucradas en cualquier realidad. Y esto significa que al construir un relato etnográfico, también se participa en una lucha por el monopolio de la verdad. Es el caso claro cuando un investigador decide, por ejemplo, entrevistar para la etnografía de cierto movimiento religioso a aquellos que aún forman parte activa, en vez de aquellos que han decidido dejarlo, o justo lo contrario. Las implicaciones son evidentes si pensamos que muchos análisis de los Nuevos Movimientos Religiosos que concluían y coincidían con la teoría del ‘lavado de cerebro’ para explicar la conversión se basaron en los testimonios de ex conversos, lo que contribuyó notablemente a reforzar la idea de que todos aquellos reclutados lo eran contra su voluntad y con fines ‘malévolos’ (véase Robbins, 1988).¹³

Lo mismo puede decirse de algunos estudios sobre la Nueva Era que parten de posiciones muy definidas, ya sea a favor o en contra, y en ese sentido la legitimidad de un texto sobre este movimiento es vigente sólo dentro de un determinado contexto, pero no necesariamente lo es en otro. Por ejemplo, un libro tan popular como *The Aquarian Conspiracy*, cuyo objetivo principal es precisamente describir

La Nueva Era es un buen ejemplo de cómo se lleva a cabo la construcción de un discurso que es por fuerza polifónico.

el movimiento de la Nueva Era, es perfectamente legítimo como autoridad en el interior de la corriente, pero no es imprescindible como punto de partida para un análisis sociológico que pretenda abordar el fenómeno en su conjunto, puesto que la Nueva Era rebasa con mucho las premisas del libro de Ferguson.¹⁴

Detrás de todo lo anterior está el hecho de que existe una distancia entre los objetivos de la comunidad estudiada y la comunidad que la estudia, donde está en juego una lucha por la imposición de una verdad (la verdad fundada en la creencia y la verdad fundada en la racionalidad)¹⁵, y donde la legitimación de una sobre otra tiene que ver con la categoría de expertos que nuestras sociedades modernas otorgan a los académicos (Hufford, 1995: 61 y ss.), así como con la mayor legitimidad de un sistema de conocimiento por encima del otro. Volviendo al libro de Ferguson, es claro que sus objetivos difieren de los de cualquier texto sociológico o antropológico sobre la Nueva Era, pues mientras que el primero es claramente un testimonio y casi un manifiesto de constitución del movimiento, los segundos estarían lejos de pretender tal propósito. Sin embargo, la acogida que ambos documentos tendrían en contextos diversos testimoniaría sin duda la relatividad inherente a su autoridad.

De manera que las relaciones establecidas entre los diversos actores que construyen un discurso, si bien son dialógicas y recíprocas, son también profundamente asimétricas (Borutti, 1991). Esta lucha por la autoridad cultural, como la llama Hufford, entendida como la “autorización para definir la realidad para otros”, no puede, efectivamente, ignorar el poder del que están dotados los académicos para legitimar sus interpretaciones, lo que implica que éstas suelen tener un gran impacto tanto en la cultura oficial como en el pensamiento cotidiano de la gente, y algunos de esos impactos tienen importantes consecuencias sociales, como la estigmatización de ciertos grupos religiosos o la legitimación de otros, e incluso la toma de decisiones legales asistidas por la ayuda de expertos (véase Richardson, 1991 y Robbins, 1983).¹⁶

Hay un problema más que vale la pena comentar, aunque sea brevemente. Se trata de la posibilidad (o la falta de ésta) de incluir en el discurso sobre la Nueva Era los datos adquiridos con herramientas cuantitativas.

Lo que puede funcionar para las religiones formalmente establecidas y delimitadas (al menos en estructura) difícilmente funciona para la Nueva Era —pienso aquí en censos

13. Aquí también influyó el hecho, señalado por Robbins, de que se trataba de un grupo mucho más visible y con más apoyo por parte de todo un movimiento anticultista. Claro que también puede hacerse todo lo contrario, quizá por una excesiva empatía hacia el grupo. De hecho, Robbins (1988) divide estas posturas, en el caso de los NMR, en dos acercamientos que me parece pueden ser igualmente válidos para la Nueva Era: *internal-emphatic interpretive framework* y *external-critical interpretive framework*.

14. Sin embargo, el texto ha sido a menudo una referencia para describir el movimiento y sus presupuestos, lo que me parece que conlleva el riesgo de hacer análisis muy parciales, que no reflejen sino una de las posiciones —a veces divergentes— adoptadas por sus portavoces.

15. Con esto no quiero decir que el papel del académico sea desmentir la verdad proveniente de la creencia, sino más bien que sus formas de conocimiento se fundan en universos de sentido diferentes.

16. Como ejemplo, me viene a la mente el controvertido caso de la Iglesia de la Luz del Mundo en México, que hace algunos años se vio envuelta en denuncias de abuso sexual a sus miembros por parte de sus dirigentes. Estas acusaciones fueron en cierta medida

y encuestas en general. Nos enfrentamos aquí al problema de los indicadores que definen la pertenencia religiosa, cuya dificultad expresa Davie (1994) en la frase “creer sin pertenecer” (*believing without belonging*), que se aplica al caso de la mayoría de los *new agers*, quienes no se ven a sí mismos como integrantes de una religión propiamente, y ni siquiera se reconocen, en ocasiones, como parte de un movimiento colectivo, sino que hacen de la experiencia vivida una experiencia significativa para el conjunto de su universo de sentido en una forma estrictamente personal.

Sin embargo, cabría preguntarse lo inverso: *pertenecer sin creer* (*belonging without believing*), y que también podría esgrimirse como objeción a los trabajos basados en números respecto a cualquiera de las religiones establecidas. Sabemos de sobra que muchos entre quienes se autodefinen como católicos, protestantes o metodistas, por mencionar algunas de las religiones reconocidas como institucionales, en realidad siguen más bien la línea de una tradición establecida familiar o culturalmente, pero sin compartir necesariamente ese universo de sentido; incluso afirman la carencia de una experiencia personal significativa de su religión, la cual, en todo caso, sería inaccesible por la vía de análisis cuantitativos. Lo mismo ocurre con la Nueva Era. Los pocos trabajos de corte cuantitativo (algunos referidos por Heelas, 1996; mientras que en York, 1995, es posible constatar la extensa utilización del análisis cuantitativo) de tipo encuesta enfrentan múltiples problemas difíciles de sortear; por ejemplo, la distancia entre el concepto asignado y el concepto autorreferido (muchos practicantes no se reconocen como *new agers*, por lo tanto jamás responderán que lo son); la fluidez del fenómeno mismo: muchos entran y salen con facilidad impresionante; la evidente pertenencia múltiple del individuo moderno en general, pero del *new ager* en particular, que puede considerarse a sí mismo como un excelente anglicano y asistir a cursos de meditación trascendental sin encontrar ninguna contradicción en su fe.

Esto implica la necesidad de construir el dato con fuentes diversas, por ejemplo, los indicadores comerciales (Heelas, 1996: 112), es decir, todo el *marketing* de la Nueva Era: revistas, libros y los diversos utensilios esotéricos (piedras, runas, cristales, etcétera) para completar la perspectiva. Pero avanzamos en círculos, porque nuevamente nos topamos con el criterio que nos permita distinguir entre los diversos grados de compromiso de los miembros, esto es, entre quienes son meros consumidores de productos y aquellos que se involucran más profundamente con el movimiento, por lo que sin duda todo análisis cuantitativo de la Nueva Era requeriría como complemento un acercamiento de tipo cualitativo que permita llenar esas lagunas.

Conclusión

Los problemas presentados por la interpretación de un fenómeno como la Nueva Era, dentro del campo de la sociología de la religión, emergen lo mismo de las transformaciones y la efervescencia religiosa que han caracterizado a las décadas posteriores a 1960, que de la metamorfosis disciplinar. Hemos visto que un enfoque capaz de trascender las fronteras de la sociología misma y de adoptar metodologías y presupuestos originalmente clásicos en la antropología (como la etnografía) puede resultar fructífero para el análisis de un fenómeno religioso que se aleja de las viejas concepciones de la religión como institución para privilegiar los dominios de la experiencia y, así, de la subjetividad. Sin embargo, la adopción de este enfoque conlleva sus propias dificultades, de manera que es preciso superar los esquemas interpretativos que, a favor de una pretendida objetividad, descuidan el papel de la reflexividad y de la intersubjetividad, inherentes a toda búsqueda de datos ‘sobre el terreno’.

La Nueva Era es un buen ejemplo de cómo se lleva a cabo la construcción de un discurso que es por fuerza polifónico. La sociología de la religión, ante los problemas que presenta la construcción de un objeto sociológico como este movimiento, no puede menos que interrogarse constantemente sobre sus definiciones, sobre su metodología y sobre sus paradigmas teóricos. Pero solamente en esta interrogación constante es posible la aparición de recorridos diversos, lo que permite concebir el diálogo entre el propio discurso de la Nueva Era acerca de cómo se piensan, autodefinen e interpretan sus objetivos quienes forman parte de ella, y el discurso académico. Sin embargo, en este discurso a muchas voces, es imprescindible reconocer las fronteras de cada una inventando y reinventando modelos que seguirán siendo, no obstante, parciales frente a la realidad que pretenden describir.

apoyadas por las opiniones de un grupo de académicos en el campo de la sociología de la religión. Pese a que la Luz del Mundo fue investigada y las inculpaciones desmentidas por la propia Comisión de Derechos Humanos, y que surgieron voces de otros académicos con argumentos sólidos que contradecían a esas acusaciones, aún hay quien piensa, después de este episodio, que la Iglesia es esencialmente negativa, lo que demuestra la dificultad para deslegitimar, por así decirlo, las afirmaciones que vienen del mundo académico una vez que salen y se vuelven parte del discurso cotidiano.

- Adler, M. (1986). *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. Beacon Press, Boston.
- Barker, E. (1983). "Supping with the Devil: How Long a Spoon Does the Sociologist Need?", *Sociological Analysis*. Vol. 44, Núm. 3. Worcester.
- Beckford, J. (1985). *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. Tavistock Publications, London and New York.
- Bell, D. (1977). "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *British Journal of Sociology*. Vol. 28, Núm. 4, Diciembre.
- Borges, J. L. (1960). *Otras inquisiciones*. Emecé, Buenos Aires.
- Borutti, S. (2001). "Le texte anthropologique", *Théorie et interprétation. Pour une épistémologie des sciences humaines*. Éditions Payot Lausanne, Francia.
- Carozzi, M. J. (dir.) (1999). *A Nova Era no Mercosul, Petropolis*. Editora Vozes.
- Champion, F. (1990). "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines", en F. Champion et al. *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Centurion, París.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1944-Believing Without Belonging*. Oxford, Blackwell.
- Eister, A. W. (1972). "An Outline of a Structural Theory of Cults", *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 11, Núm. 4, Diciembre.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, París.
- Giddens, A. (1994). "Living in a Post-Traditional Society", en Beck, U. et al. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Gutiérrez, C. (1996). *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. El Colegio de Jalisco, Zapopan, México.
- Hanegraaff, W. (1996). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill, Leiden, The Netherlands.
- Hargrove, B. (1978). "Integrative and Transformative Religions", en J. Needleman and G. Baker (eds.). *Understanding the New Religions*. Seabury, New York.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell, Londres.
- Hervieu-Léger, D. (1990). "Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?", en F. Champion et al. *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Centurion, París.
- Hufford, D. J. (1995). "The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies", *Western Folklore*, Vol. 54, Núm. 1.
- Lewis, J. R. (1992). "Approaches to the Study of the New Age Movement" en J. R. Lewis y G. Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. State University of New York Press, Albany.
- Maffesoli, M. (1985). *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*. Librairie des Méridiens, París.
- McCutcheon, R. T. (ed.) (1999). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*. Casell, London y New York.
- Melton, G. (1987). "How New is New? The Flowering of the 'New' Religions Consciousness since 1965", en Bromley, D. y P. H. Hammond. *The Future of New Religious Movements*. Mercer University Press, Macon, Ga.
- Melton, G. (1992). "Introduction" en Lewis, J. R. y G. Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. State University of New York Press, Albany.
- Pike, K. L. (1967). "Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior", en *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. 2a edición. Mouton, The Hague.
- Platvoet, J. G. (1983). *Comparing Religions: A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and Ifó-Sananda Rites and Prayers*. Mouton, The Hague/París/New York.
- Richardson, J. T. (1991). "Reflexivity and Objectivity in the Study of Controversial New Religions", *Religion*, 21.
- Robbins, T. (1998). *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*. SAGE Publications, Londres.
- Robbins, T. (1983). "The Beach is Washing Away: Controversial Religion and the Sociology of Religion", *Sociological Analysis*, Vol. 44, Núm. 3.
- Sutcliffe, S. and M. Bowman (2000). *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edimburgh University Press, Inglaterra.
- Troeltsch, E. (1931). *The Social Teaching of the Christian Churches*. The Macmillan Co., Nueva York.
- Woodhead, L. (1993). "Post-Christian Spiritualities", *Religion*, 23, 167-181.
- Wilson, B. (1976). *Contemporary Transformation of Religion*. Harper and Row, Nueva York.
- York, M. (1995). *The Emerging Network. A sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Rowman and Littlefield Publishers, Boston.