

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

(Contra) La "espiritualidad" liviana

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

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

El mundo de la Nueva Era no sólo es muy pequeño, sino que también hay buenos motivos para describirlo como frágil. La debilidad del potencial comunitario de la Nueva Era no es un accidente, sino la consecuencia de sus bases de autoridad solipsísticas. En la Nueva Era, el self es el árbitro final de la verdad y la utilidad. Si funciona para tí, es

verdad. No hay bases legítimas para imponer algo sobre otros, ni para argumentarlo. Esto hace que cualquier tipo de actividad en conjunto sea difícil y explica por qué, pese a todo el discurso de comunidad contracultural y alternativa, la espiritualidad Nueva Era no ha producido sus escuelas o comunas alternativas (...) el impacto social de la Nueva Era parece trivial. (2006, p. 42-43)

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

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

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

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

Robert Wuthnow, en una investigación reciente sobre "revitalización religiosa" en EEUU, se propone "determinar empíricamente si la espiritualidad es algo superficial o profundo" (2003, p. 25) y la evalúa respecto de cinco criterios que toman como modelo positivo a la comunización que caracterizaría a las iglesias y

denominaciones tradicionales (2003, p. 49, apud Woodhead 2010, p. 36), afirmando al principio del libro que:

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

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

... sin duda existe una norma implícita de la "verdadera religión" que continúa ejerciendo una influencia perdurable y poderosa en la sociología de la religión. Esta norma, modelada sobre un compromiso implícito con las formas históricamente influyentes del cristianismo eclesiástico no puede entender a la espiritualidad como una religión verdadera, y se ve forzado a concluir que es un contendiente 'confuso' al 'título' (Woodhead 2010, p. 31-32).

Sociología de la Nueva Espiritualidad

Debemos tener cuidado de no hacer de esta epistemología de la individualidad una sociología, o sea, el de creer plenamente que el énfasis proclamado en la subjetividad, la experiencia y la autoridad

individual lleva que este sea un emprendimiento excesiva o solamente individual, como sostienen tanto sus principales críticos como sus defensores.

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

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

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

Con contadas excepciones, en Buenos Aires, como en Estados Unidos, casi nadie se identifica a sí mismo como new ager. (...) esta ausencia de

identificación colectiva parece, al mismo tiempo, parte de un estilo de discurso ubicuo entre los participantes activos del complejo alternativo. Este estilo evita la identificación social del hablante y elude particularmente aquellas relaciones sociales que pudieran haber tenido influencia sobre él. Al redefinir situaciones el profesional del complejo alternativo consistentemente se niega a sí mismo el carácter de ser social que entabla relaciones sociales para apropiarse de una identidad absolutamente autónoma que no admite influencias externas ni intenciones de influir sobre otros. El sesgo autonómico en el discurso se advierte por ejemplo, en la negativa a admitir la influencia de maestros en la propia práctica o en el propio pensamiento. El aprendizaje de la disciplina o la aceptación de una creencia es relatado generalmente como resultado de una búsqueda internamente dirigida donde la propia intuición señala qué es lo útil y qué debe desecharse. El énfasis en los relatos de circulación por distintos talleres se coloca siempre en la propia persona del hablante, su intuición, su yo superior, su guía interno, como autora de todas las decisiones y fuente de todo aprendizaje. Aun cuando en la práctica fueron a menudo los maestros de una disciplina, o los compañeros de taller, los que recomendaron otros talleres y seminarios a los que el coordinador, maestro, facilitador o terapeuta ha asistido, esta influencia es borrada del relato. De tal modo el sesgo autonómico transforma la situación representada transformándola de socialmente modelada en autodirigida. La frecuente mención de la realización de una “síntesis propia”, a partir de las distintas experiencias que el contacto con el complejo alternativo da, también expresa este sesgo autonómico. (Carozzi 1999, p.31)

La visión de un individuo omnipotente que elige libremente y realiza sus propios bricolages de acuerdo, principal o exclusivamente, con su voluntad autónoma proviene de la aceptación acrítica de los relatos de los entrevistados -o de sus trayectorias narradas en libros o presentadas en conferencias y talleres- leídos a la luz de perspectivas teóricas excesivamente individualistas. Esta conjunción teórico-metodológica invisibiliza los numerosos grupos por los que han pasado sus entrevistados, y las diversas fuentes y discursos de autoridad que han acatado en distintos momentos -como sugiere Carozzi (1999, 2000) en base a su experiencia de campo, que

complementa y guía las interpretaciones de sus entrevistas. Más recientemente, otros autores angloparlantes también han enfatizado que los individuos son socializados en la doctrina de la "espiritualidad del self" (Aupers y Houtman 2006, p. 218)