
El hecho de la conversión religiosa

The Fact of Religious Conversion

RECIBIDO: 15 DE MARZO DE 2010 / ACEPTADO: 30 DE ABRIL DE 2010

Massimo INTROVIGNE

Centro Studi sulle Nuove Religioni. Turín. Italia
mintrovigne@virgilio.it

Resumen: El autor estudia el fenómeno de la conversión religiosa en la «compleja sociedad» contemporánea, caracterizada por la globalización y el cada vez más rápido y vertiginoso intercambio de informaciones, también entre culturas diferentes. En la primera parte de este artículo examina cinco tipos prevalentes de modelos de conversión (fenomenológico, histórico, psicológico, antropológico, y sociológico), examinando en ellos algunos problemas particularmente debatidos. En la segunda parte, propone las posibles líneas de un modelo interdisciplinar de la conversión, en el que se destaca la importancia de las *creencias de partida* de quien se convierte, y se llama la atención sobre la influencia del *relativismo* creciente en el aumento de las conversiones, especialmente a los nuevos movimientos religiosos.

Palabras clave: Conversión, Religión, Sociedad contemporánea.

Abstract: The author studies the concept of religious conversion in the «complex society» of today, which is characterized by globalization and the increasingly rapid exchange of information, even among different cultures. In the first part of this article, five prevalent models of conversion are examined (phenomenological, historical, psychological, anthropological and sociological), and specific problems that are debated within each of these frameworks are discussed. In the second part, the possible outline for an interdisciplinary model of conversion is proposed, which gives particular importance to the *beliefs held* by the convert before conversion, and calls attention to the influence of the growing phenomenon of *relativism* on the increase in conversions, particularly conversions to new religious movements.

Keywords: Conversion, Religion, Society of Today.

PREMISA: EL PROBLEMA

Un fantasma ronda entre los estudiosos de las ciencias sociales de la religión: la conversión. No se puede decir que el fenómeno de la conversión no preocupe a quienes estudian los fenómenos religiosos en la «compleja sociedad» contemporánea. Al contrario, como indicaba Thomas Robbins, «parece claro que una cantidad desproporcionada de la investigación» en los diversos sectores de las ciencias religiosas «se ha dedicado a estudiar los procesos de conversión y del nuevo compromiso religioso»¹. Que se estudie de este modo la conversión –indicaba este mismo sociólogo estadounidense– es un hecho paradójico, y deriva quizá de la preocupación que suscitan los conversos: «en una sociedad “secular”» la conversión parece «un fenómeno no natural y problemático del que se presume que implica procesos esotéricos», y el estudioso es llamado a descubrir de qué procesos se trata exactamente². De un modo más sencillo, se podría asumir que los estudios sobre la conversión se han puesto de moda a partir de los años 80 del siglo pasado porque se han puesto de moda las conversiones.

Según un cálculo, seguramente exagerado pero presentado en 1991 en una revista científica cualificada, de seis mil a ocho mil católicos latinoamericanos *al día* (ciertamente, en una grandísima parte, no practicantes) se convertirían a una variedad de denominaciones o comunidades protestantes o «sectarias»³. Es más probable que la cifra se acerque hoy en día más al millar, aunque sigue siendo en cualquier caso elevada⁴. Se comprende así cómo la experiencia de la conversión –que William James (1842-1910) consideraba relativamente rara en las sociedades occidentales–, si hoy se repite cientos de veces todos los días, suscite estupor y requiera una explicación. En gran parte, el problema de la conversión se relaciona con el de los nuevos movimientos religiosos, fuertemente proselitistas, que comenzaron su actividad en el siglo XIX: la Iglesia Mormona, quizá el grupo con mayor éxito en su proselitismo, fue fundada en 1830; los Estudiantes Bíblicos, antepasados de los Testigos de

¹ ROBBINS, Th., *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London: Sage, 1988, 63.

² *Ibid.*, 63.

³ Cfr. GAXIOLA-GAXIOLA, M. J., «Latin American Pentecostalism: A Mosaic within a Mosaic», *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 13, 2 (Otoño 1991), 107-129 (107).

⁴ Cfr. sobre este punto CHESNUT, R. A., *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*, New York-Oxford: Oxford University Press, 2003.

Jehová, en 1878. La mayor parte de los estudios se refieren en efecto a grupos diversos denominados «nuevas religiones», «nuevos movimientos religiosos», «sectas» o «cultos»⁵.

Desde hace varias décadas parece, sin embargo, que también se hayan hecho más frecuentes, particularmente en los Estados Unidos, incluso los pasos de una denominación protestante histórica a la otra, y del catolicismo al protestantismo⁶. Hay también un fuerte interés *por lo contrario* de la conversión, por la «desafiliación» o «apostasía», fenómenos a los que se han dedicado importantes estudios⁷. El discurso no está, sin embargo, falto de una cierta carga de ambigüedad, porque muchas de esas conversiones, consideradas desde otro punto de vista, son al mismo tiempo «apostasías», si no de una afiliación religiosa anterior, sí al menos de una visión anterior del mundo. Varias ciencias –la fenomenología de las religiones, la historia, la psicología, la antropología y la sociología, por no hablar de la teología– se ocupan hoy en día del fenómeno de la conversión y –si bien muchas proponen un acercamiento interdisciplinar– los intentos en este sentido no son ni fáciles, ni numerosos.

El trasfondo está constituido por la sociedad compleja, caracterizada por la globalización y el intercambio de informaciones, también entre culturas diferentes, cada vez más rápido y vertiginoso. Tener en cuenta este contexto no significa dar un juicio de valor apriorístico sobre la globalización. Como enseña Benedicto XVI en *Caritas in veritate* «a veces, con respecto a la globalización, se notan actitudes fatalistas, como si las dinámicas en marcha fueran producidas por fuerzas anónimas impersonales y por estructuras independientes de la voluntad humana». En realidad, *per se* «la globalización, *a priori*, no es ni buena ni mala. Será lo que la gente haga de ella»⁸.

En la primera parte de este artículo examinaré cinco tipos prevalentes de teorías de la conversión –diferentes según la ciencia que proporcione el punto de referencia metodológico, incluso si se emplean aportaciones de otras ciencias y quien propone cada uno de los modelos es a menudo un sociólogo–,

⁵ Sobre problemas de terminología cfr. mi artículo «Nel paese del punto esclamativo: “sette”, “culti”, “pseudo-religioni” o “nuove religioni”?», *Studia Missionalia*, n. 41 (1992) (número especial sobre *Religious Sects and Movements*), 1-26.

⁶ Cfr. «Current Research: New Findings on Religious Behaviour and Attitudes», *Religion Watch: A Newsletter Monitoring Trends in Contemporary Religion*, 7-9 (julio-agosto 1992), 5.

⁷ Cfr. por ejemplo BROMLEY, D. G. (ed.), *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*, London: Sage, 1988.

⁸ BENEDICTO XVI, encíclica *Caritas in veritate* (2009), n. 42.

examinando algunos problemas particularmente debatidos. En la segunda parte, propondré las posibles líneas de un modelo interdisciplinar de la conversión.

I. CINCO TIPOS DE MODELO DE LA CONVERSIÓN

a) *Modelos fenomenológicos*

Llamo «fenomenológico» al modelo que pretende describir –antes incluso que explicar– «qué es» o «cómo es» la conversión. Me intereso aquí únicamente por las teorías de la conversión, sin preocuparme de la *vexata quaestio* de la existencia o no de una fenomenología de la religión como ciencia autónoma con respecto a otras disciplinas.

La clásica definición fenomenológica de la conversión es aquella de Gerardus Van Der Leeuw (1890-1950), según la cual, se trata de un «nuevo nacimiento»: «la experiencia vivida en la conversión es casi siempre la misma en todas las religiones: un segundo yo surge junto al primero, una nueva vida comienza, todo es transformado»⁹. Con el surgimiento de la problemática de los nuevos movimientos religiosos después de la Segunda Guerra Mundial, también se modificaron las aproximaciones fenomenológicas. Se tomó conciencia de que la conversión no podía ser descrita como un fenómeno unitario, sino que era más bien necesario buscar una tipología que diferenciase entre los diversos tipos de conversión. Los seguidores de la fenomenología de la religión adoptan a menudo, incluso actualmente, un modelo que sí tiene en cuenta a la sociología. Este modelo, propuesto al comienzo de los años 80 del siglo pasado por John Lofland y L. Norman Skonovd, distingue entre seis tipos distintos de conversión, según cinco variables: la presión social, la duración temporal de la experiencia de conversión, la «excitación afectiva», el contenido de la experiencia de conversión, la relación entre creencia en las doctrinas y la participación en las actividades del grupo al que uno se convierte. Lofland y Skonovd distinguen así:

⁹ VAN DER LEEUW, G., *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, París: Payot, 1970, 517-518. Se trata aquí de una conversión «vertical»: cfr. BERZANO, L. y MARTOGLIO, E., «Conversion as a New Lifestyle: An Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy», en GIORDAN, G. (ed.), *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden-Boston: Brill, 2009, 213-241 (219-220).

– la conversión *intelectual*, que puede ocurrir –en casos límite que, sin embargo, son posibles– sin contacto directo con el grupo al que uno se convierte. Es posible, en el mundo mediático de la sociedad compleja, convertirse simplemente leyendo literatura de propaganda o, más comúnmente, viendo la televisión –o también hoy en día, a través de Internet–, sin conocer personalmente ni siquiera a un miembro del grupo, al que se acercará a continuación, pero al que uno se considera ya convertido;

– la conversión *mística*, una suerte de «éxtasis» o «teofanía» que se manifiesta al término de un periodo de tensión, en general con una escasa presión por parte del grupo al que uno se convierte. Este tipo de conversión es raro, pero de cuando en cuando se presenta también en la sociedad globalizada, que no ha matado el misticismo;

– la conversión *experimental*, mucho más frecuente y típica de la sociedad contemporánea, característica, por contra, de quien decide intentar, casi como «experimento», una participación prolongada durante un tiempo en las actividades de una nueva religión para «ver cómo es». Si la experiencia se revela satisfactoria, se sigue la verdadera y propiamente dicha conversión. En este caso, la secuencia «conversión a las creencias/participación en las actividades» cambia el orden: se comienza por ser activo en un grupo religioso *antes* de creer en sus doctrinas. Según Lofland y Skonovd, la conversión «experimental» se encontraría frecuentemente en los Testigos de Jehová y en la Iglesia de la Cienciología;

– la conversión *afectiva* pasa por el desarrollo de lazos afectivos con un miembro de la religión a la cual uno se convierte. La frecuencia de las conversiones causadas por matrimonios en nuestra sociedad es un ejemplo elocuente de este tipo de proceso; también aquí –como en la hipótesis anterior– la participación en algunas actividades del grupo precede a menudo a la creencia;

– la conversión *como despertar* se distingue de la conversión «mística» porque, a diferencia del misticismo, el «despertar» o *revival* ha sido organizado por alguien con el objetivo declarado de obtener conversiones. En este caso, la presión del grupo al que uno se convierte es alta, pero la experiencia es breve y se arriesga a ser efímera. El ejemplo característico es el de las conversiones obtenidas por predicadores televisivos americanos. En general, en todo el variopinto mundo del protestantismo pentecostal, el itinerario de la conversión es en su mayoría de este tipo;

– por último, la conversión *coercitiva* –según el controvertido modelo de la manipulación mental, sobre el cual volveremos a propósito de los acerca-

mientos de tipo psicológico— sería, según Lofland y Skonovd, extremadamente rara y se daría sólo en el caso de individuos ya afligidos por graves problemas psicológicos, o cuando se está frente a grupos que atraen a sus adeptos a comunidades cerradas donde pueden sufrir presiones y amenazas, incluso de orden físico¹⁰. Naturalmente, la referencia a la conversión «coercitiva» traslada el discurso a un plano diferente de aquél puramente fenomenológico, con vistas a un análisis de las razones y de los mecanismos de la conversión, estudiados también desde otras perspectivas¹¹.

b) *Modelos históricos*

Las explicaciones que se ofrecen más habitualmente en la literatura, también sociológica, que tiene en cuenta una perspectiva de carácter histórico en el tema de la conversión —especialmente en relación con los nuevos movimientos religiosos— son sustancialmente dos. La primera es de naturaleza subjetiva y se centra —para expresarnos en términos económicos— en la *demanda* religiosa. La segunda de las explicaciones es de naturaleza objetiva y se centra, en cambio, en la *oferta*. La primera explicación parte de las teorías de la *privación [deprivation]*, absoluta o relativa, que sufrirían numerosas personas en nuestra sociedad por los más diversos motivos. Algunos se sentirán «privados» de los bienes económicos considerados necesarios para un nivel de vida decoroso; otros sufrirán una «privación relativa» en cuanto a la felicidad o al sentido que haya que dar a la propia vida. La teoría de la «privación relativa» fue ya formulada por Robert K. Merton (1910-2003) en los años 30 del siglo pasado¹², y fue aplicada a los nuevos movimientos religiosos por parte de David Aberle (1918-2004) en los años 70¹³.

¹⁰ LOFLAND, J. y SKONOVD, L. N., «Conversion Motifs», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 20, n. 4 (1981) 373-385; de los mismos autores: «Patterns of Conversion», en BARKER, E. (a cargo de), *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*, Macon (Georgia): Mercer University Press, 1983, 1-24.

¹¹ Para un nuevo examen de la tipología de Lofland y Skonovd a la luz de las teorías de la *rational choice* cfr. GARTRELL, C. D. y SHANNON, Z. K., «Contacts, Cognitions and Conversions: A Rational Choice Approach», *Review of Religious Research*, vol. 27, n. 1 (1985) 32-48.

¹² Cfr. MERTON, R., «Social Structure and Anomie», *American Sociological Review*, vol. 3 (1938) 672-682.

¹³ ABERLE, D., «A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements», en LESSA, W. y VOGT, E. (eds.), *A Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, 3 ed. New York: Harper & Row, 1972, 527-531.

Desde un cierto punto de vista, la teoría de la «privación relativa» es incluso obvia: es evidente que aquel que cambia radicalmente su planteamiento en la vida, por ejemplo –pero no solamente– convirtiéndose a una nueva religión, advierte un vacío que trata de colmar. Estudios más recientes han notado, sin embargo, cómo existe una coincidencia sospechosa entre las teorías sociológicas de la «privación relativa» y las explicaciones que los conversos a los nuevos movimientos religiosos dan de su experiencia a los sociólogos que los entrevistan. Existe el riesgo, en otras palabras, de que la teoría de la «privación relativa» se limite a dar por buena la reconstrucción ideológica de la propia conversión ofrecida de un modo estereotipado *post factum* por parte de quienes se han adherido a una religión distinta de aquella en la que uno ha nacido¹⁴.

Naturalmente, no se debe tampoco presuponer que los conversos mientan cuando son entrevistados: más bien, su reconstrucción de la conversión tiende naturalmente a conformarse a la ideología y a la visión del mundo que han tomado en la religión de llegada. James Beckford, en un célebre estudio sobre los Testigos de Jehová¹⁵, y David E. Van Zandt, en su narración sobre una «observación participante» realizada entre los Niños de Dios –el movimiento hoy llamado *The Family*¹⁶– han puesto de manifiesto otra limitación importante de las teorías de la «privación relativa». Es posible que, desde un cierto punto de vista, el converso *no supiese* que sufría una «privación» y que lo haya «descubierto» de algún modo al ser estimulado por medio de la hábil técnica proselitista del movimiento. Más en general, hoy en día la sociología mira con sospecha a las teorías ingenuas según las cuales los movimientos sociales «reflejarían» las necesidades. Son teorías víctimas de una «falacia naturalista» típica del positivismo o de un cierto marxismo. Con más frecuencia, los movimientos sociales *crean* de un modo propagandístico las necesidades que luego se ofrecen a satisfacer.

Estas observaciones –que, naturalmente, no niegan el complejo entramado entre exigencias reales y otras creadas por las diversas propagandas y proselitismos– tienen ya en cuenta el *segundo* tipo de explicación de la conversión, propuesto en general más por parte de los historiadores de las religiones en sentido estricto que por parte de los sociólogos. Se trata de la teoría del «en-

¹⁴ Cfr. TAYLOR, B., «Conversion and Cognition: An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge», *Social Compass*, vol. 23 (1976) 5-22; y ya BLUM, A. y MCHUGH, P., «The Social Ascription of Motive», *American Sociological Review*, vol. 36 (1971) 98-109.

¹⁵ BECKFORD, J., *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Oxford: Basil Blackwell, 1975.

¹⁶ VAN ZANDT, D. E., *Living in the Children of God*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

cuentro de las culturas» sobre la cual ha insistido Jean-François Mayer¹⁷, según la cual, frente a las preguntas e inquietudes que han existido siempre, ha crecido hoy en día de un modo impresionante la oferta religiosa, debido también a la globalización. Se trata, también en este caso, de un crecimiento *relativo*: en cada época de crisis, desde el Helenismo al Renacimiento, han surgido numerosos movimientos religiosos nuevos. Pero sólo hoy gracias a la facilidad para viajar, a la radio, a la televisión, a Internet, a la posibilidad de preparar e imprimir sus publicaciones a un coste bajo gracias al *desktop publishing*, casi cualquier movimiento nacido sobre una escala local consigue darse a conocer en pocos años en gran parte del mundo. Si una cierta «hambre» de novedad y de exotismo ha existido siempre, hoy puede satisfacerse sin demasiado esfuerzo, y sin siquiera apartarse del propio país. Se pueden encontrar *ashram* indios o comunidades de monjes tibetanos en España, o sobre las colinas toscanas en Italia, sin necesidad de marcharse a la India o a Tíbet.

También los modelos de carácter histórico explican *las circunstancias* del cambio, pero no ciertamente *por qué* éste pueda producirse de un modo radical. Para una visión más completa parece ser necesario introducir todavía otras variables.

c) *Modelos psicológicos*

La literatura psicológica en el tema de la conversión se ha concentrado durante mucho tiempo sobre la polémica en torno a la metáfora del «lavado de cerebro», originariamente acuñada para describir el tratamiento inflingido por la China comunista, primeramente a sus propios «disidentes» en su patria, y posteriormente a los prisioneros de guerra americanos en Corea que dejaban sorprendentes –aunque a menudo efímeras– declaraciones de «conversión» al comunismo. La discusión –conducida a menudo en tonos muy encendidos– no se ha limitado a los ámbitos académicos, porque –sobre todo en los Estados Unidos, pero también en Europa– no han faltado sucesos judiciales que han involucrado a los nuevos movimientos religiosos (en particular la Iglesia de la Cienciología, la Iglesia de la Unificación, los Hare Krishna) acusados de «la-

¹⁷ Entre las numerosas contribuciones del historiador suizo, uno de los puntos de partida es el estudio, «Analisi di alcune ragioni del successo dei nuovi movimenti religiosi», en INTROVIGNE, M., MAYER, J.-F. y ZUCCHINI, E., *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Leumann (Torino): Elledici, 1990, 41-52.

var el cerebro» a sus adeptos. Sobre la base de la teoría del «lavado del cerebro» ha nacido también la práctica de la así llamada «desprogramación», es decir, el secuestro de miembros *mayores de edad* de los nuevos movimientos religiosos –en general por encargo de sus padres– para someterlos a una serie de técnicas, en las cuales los «desprogramadores», que normalmente no son ni médicos ni psiquiatras, tratan de inducirles a renunciar a su adhesión al movimiento por medio de técnicas de presión psicológica y, en algún caso, física.

No es éste el lugar para recorrer los complejos episodios judiciales que se han desarrollado a propósito del «lavado de cerebro» y de la «desprogramación»¹⁸. Vale la pena, sin embargo, preguntarse de qué tipo es el modelo de conversión basado sobre la teoría del «lavado de cerebro». Snow y Machalek han afirmado que «el modelo del “lavado de cerebro” y de la “persuasión coercitiva” constituye la explicación más popular de la conversión en ámbito no sociológico. La tesis de base es que la conversión es el producto de fuerzas divergentes pero identificables, que actúan sobre personas que no sospechan de su naturaleza y son, por tanto, altamente vulnerables. Esta tesis se basa en la conjunción de elementos que provienen, o bien de la psicología clínica, o bien de la teoría psicoanalítica (...). Una disfunción fisiológica *inducida* del cerebro es vista, por tanto, como la clave de la conversión. Cuando esta propuesta se combina con una teoría psicoanalítica, tenemos el cuadro del converso como un individuo que se ha vuelto receptivo a nuevas ideas, porque su capacidad crítica y la fuerza de su ego han quedado erosionadas por el control de la información, por la excesiva estimulación del sistema nervioso, por confesiones forzadas y por la destrucción del ego»¹⁹.

En esta definición es significativa la referencia a la teoría del «lavado de cerebro» como «la más popular (...) para los de fuera de los ambientes sociológicos». Con poquísimas excepciones, de hecho, los sociólogos siempre han rechazado la teoría del «lavado de cerebro», acusando a los psicólogos y psiquiatras que la proponen de prejuicios positivistas. Si los modelos históricos tienden a tomar por buena la reconstrucción posterior a la conversión protagonizada por el converso, los modelos del «lavado de cerebro» –no menos acriticamente– tienden a aceptar la reconstrucción de los «ex» que han sido «des-convertidos» –a veces por medio de la «desprogramación»– y han aban-

¹⁸ Cfr. mi obra *Il lavaggio del cervello: realtà o mito?*, Leumann (Torino): Elledici, 2002.

¹⁹ SNOW, D. A. y MACHALEK, R., «On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 21, n. 1 (1982) 15-26.

donado movimientos religiosos controvertidos. Para explicar cómo han podido tomar en el pasado una elección que hoy consideran absurda, los «ex» tienen a crear «historias de atrocidad», que refuerzan la metáfora del «lavado de cerebro» pero cuya base de hecho es a menudo dudosa²⁰.

Los modelos psicológicos del «lavado de cerebro», además, se concentran en el análisis *cualitativo* de casos singulares, e ignoran los estudios *cuantitativos* que muestran cómo los métodos practicados, también por los nuevos movimientos religiosos más polémicos, no tienen nada de «mágico», porque –entre cientos de asistentes de un curso o de un seminario introductorio, sometidos todos a las mismas técnicas de persuasión– sólo una pequeña parte se afilia al movimiento. Los mismos estudios cuantitativos muestran que el *turnover* de los nuevos movimientos religiosos controvertidos como la Iglesia de la Cien-ciología y la Iglesia de la Unificación es altísimo. Una gran mayoría de los conversos abandona el movimiento *espontáneamente* –esto es, no a partir de una «desprogramación» o de intervenciones exteriores similares– después de un periodo variable de dos a cinco años. En una obra crucial para este problema, la socióloga inglesa Eileen Barker concluía que entre aquellos que visitan un centro de la Iglesia de la Unificación y son sometidos a un intento de conversión, *menos de uno de cada cien* se une al movimiento y continúa formando parte de él dos años después del primer contacto²¹.

Si bien todavía es común en la literatura periodística el uso de la expresión «lavado de cerebro», parece hoy en día en vía de abandono en los ambientes científicos, particularmente tras la muerte de su defensora más con- vencida, la psicóloga americana Margaret Singer (1921-2003). De todos mo- dos, no faltan intentos de diálogo entre (ex-) defensores de la teoría del lava- do de cerebro y sociólogos que han criticado duramente esta teoría, para llegar a posiciones, al menos parcialmente, comunes²². Si es verdad que los cerebros

²⁰ Cfr. BROMLEY, D. G., SHUPE, A. D. y VENTIMIGLIA, J. C., «Atrocity Tales, the Unification Church and the Social Construction of Evil», *Journal of Communication*, vol. 29, n. 3 (1979) 42-53; de los mismos autores: «The Role of Anecdotal Atrocities in the Social Construction of Evil», en BROMLEY, D. G. y RICHARDSON, J. T. (eds.), *The Brainwashing/Deprogramming Controversy. Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*, New York: Edwin Mellen, 1983, 139-162.

²¹ BARKER, E., *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, 147. Para ulteriores discusiones sobre este punto cfr. LAMB, Ch. y BRYANT, M. D. (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, London-New York: Cassell, 1999.

²² Cfr. ZABLOCKI, B. y ROBBINS, Th. (eds.), *Misunderstanding Cults. Searching for Objectivity in a Controversial Field*, Toronto: University of Toronto Press, 2001; y ANTHONY, D. y INTROVIGNE, M., *Le Lavage de cerveau: mythe ou réalité?*, Paris: L'Harmattan, 2003.

no se «lavan» y que no hay técnicas «mágicas» para obtener la conversión, no es menos verdad que en algunos movimientos no se puede dejar de hablar de un cierto perfil de manipulación, de estafa, de engaño, que al menos sobre un plano moral, debe ser denunciado y censurado.

No faltan, por otra parte, psicólogos y psiquiatras que han propuesto modelos alternativos a aquéllos de la manipulación mental. Algunos entre los estudios más importantes se deben al docente de psiquiatría en la New York University, Marc Galanter, que ha propuesto un modelo basado sobre la teoría general de sistemas del biólogo Ludwig von Bertalanffy (1901-1972). Según Galanter, en los grupos religiosos que desarrollan una intensa actividad proselitista –y a los cuales, por tanto, uno se convierte– se dan fenómenos típicos de los sistemas complejos, como la inducción y el control de los confines²³.

d) *Modelos antropológicos*

Llamo «antropológicos» a los modelos que insisten sobre el rol activo de «buscador» (*seeker*) del converso que, de un cierto modo, «crea» su nueva identidad religiosa. Criticando las teorías del «lavado de cerebro», sobre todo el sociólogo de Nevada James T. Richardson ha invitado a librarse de los modelos «pasivos», según los cuales la conversión sería siempre algo que «sucede» al convertido, sin que quien se convierte juegue un papel particularmente activo en el proceso²⁴. Uno de los modelos más antiguos aunque aún influyente –que parte de las investigaciones sobre conversiones a la Iglesia de la Unificación– vuelve al paradigma «antropológico» y ha sido elaborado por el ya mencionado John Lofland y por uno de los fundadores de la nueva sociología de la religión americana, Rodney Stark. El modelo Lofland-Stark –que se remonta a 1965 y que ha ejercido una enorme influencia sobre los estudios en el tema de la conversión– prevé siete etapas:

- presencia de tensiones profundas y no pasajeras en la persona que se convertirá;
- tendencia de la persona a buscar respuestas a sus problemas en un contexto religioso;

²³ Cfr. GALANTER, M., *Cults, Faith, Healing, and Coercion*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1987.

²⁴ Cfr. RICHARDSON, J. T., «The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, n. 2 (1985) 163-179.

- transformación en un *seeker*, es decir, en un sujeto que se mueve de un grupo a otro, a la búsqueda de una verdad religiosa;
- encuentro en un momento crucial de la vida (*turning point*, «punto de inflexión») con un determinado grupo religioso;
- desarrollo de lazos afectivos con uno o más miembros del grupo encontrado;
- ruptura de las relaciones con las personas que se oponen al grupo o que en cualquier caso quieren permanecer ajenas;
- interacción intensa con los miembros del grupo, que en esta etapa puede «movilizar» al converso sobre su «campo de operaciones» como «agente» para posteriores actividades de proselitismo²⁵.

El mismo John Lofland, volviendo sobre el famoso artículo escrito con Stark veinte años después, encontraba el modelo demasiado «pasivo» y sugería interpretar las siete etapas subrayando en mayor medida el rol activo del converso²⁶. Se puede observar que en el modelo Lofland-Stark las siete etapas se refieren, en realidad, a situaciones diversas. Las primeras cuatro representan más bien factores que predisponen a convertirse; las tres últimas son, en cambio, los «estadios» por los cuales pasa el auténtico y verdadero proceso de la conversión. A propósito de estos últimos, el sociólogo francés Thierry Mathé, en un estudio de 2005 sobre las conversiones al budismo en Francia, sostiene que estas conversiones corresponden a una necesidad de «regeneración» personal: el *seeker* buscaría el bienestar y la paz, más que la verdad²⁷.

Greil y Rudy –volviendo a analizar los numerosos intentos de aplicación del modelo Lofland-Stark a un gran número de grupos religiosos diversos– han llegado a la conclusión de que el modelo se ha revelado válido para las conversiones a movimientos considerados como *distanciadores* de la sociedad en su conjunto, mientras que no explica tan bien las conversiones a grupos que gozan de una mayor aceptación social²⁸. En cualquier caso, el modelo Lofland-Stark mantiene su influencia, pero –en diversos estudios relativos a mo-

²⁵ LOFLAND, J. y STARK, R., «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», *American Sociological Review*, vol. 30 (1965) 862-875 (874).

²⁶ LOFLAND, J., «Becoming a World-Saver Revisited», *American Behavioural Scientist*, vol. 20 (1977) 805-818.

²⁷ MATHÉ, Th., *Le Bouddhisme des Français. Contribution à une sociologie de la conversion*, Paris: L'Harmattan, 2005.

²⁸ Cfr. GREIL, A. L. y RUDY, D. R., «What Have We Learned from Process Models of Conversion? An Examination of Ten Studies», *Sociological Focus*, vol. 17, n. 4 (1984) 306-323.

vimientos religiosos concretos– se ha subrayado la necesidad de coordinarlo con un análisis del «trasfondo» social del proceso de conversión. Los mismos Lofland y Stark están hoy de acuerdo con este planteamiento.

e) *Modelos sociológicos*

Los modelos que llamo «sociológicos» dan relieve principal a un elemento que no está ausente en el modelo Lofland-Stark –los cuales, después de todo, son sociólogos–: el rol de las *network* sociales, cuyo estudio ha sido desarrollado también en otros sectores de la sociología. Uno de los estudios sociológicos más antiguos del proceso de conversión que utiliza la teoría del *social network* se remonta a 1980 y se debe a Snow, Zurcher y Eklund-Olson. Snow y sus colaboradores concluían que la conversión a un grupo religioso depende en gran medida de dos variables: la presencia de lazos personales con uno o más miembros del grupo, y la ausencia de fuertes lazos personales con miembros de *networks* diferentes o concurrentes²⁹. Las «contra-influencias» más fuertes que obstaculizan la conversión a un nuevo movimiento religioso, que pide una dedicación a tiempo completo, serían el lazo matrimonial o familiar, la situación económica, el trabajo.

Se ha aplicado también a las conversiones –particularmente a los nuevos movimientos religiosos– el análisis que opta por la noción de «sujeto de riesgo», preguntándose quién está expuesto «al riesgo» de adherirse a un movimiento controvertido³⁰. Estos análisis han llevado a distinguir entre movimientos religiosos proselitistas que operan *siguiendo* los *network* sociales, y movimientos que operan, en cambio, *contra* los *networks*. Los movimientos del segundo grupo –como los Hare Krishna, la Iglesia de la Unificación o la Iglesia de la Cienciología– tienden a aislar a los conversos de sus *network* familiares y de ocupación, requiriendo una dedicación muy intensa, y para muchos a tiempo completo, a las actividades del grupo. Los sujetos «de riesgo» de convertirse a *este* tipo de movimientos son, por tanto, sobre todo los jóvenes (a veces los ancianos) que *no tienen* un fuerte vínculo con los *networks* preexistentes.

²⁹ SNOW, D. A., ZURCHER, L. A. y EKLUND-OLSON, Sh., «Social Networks and Social Movements: a Microstructural Approach to Differential Recruitment», *American Sociological Review*, vol. 45 (1980) 787-801.

³⁰ Cfr. por ejemplo, VOLINN, E., «Eastern Meditation Groups: Why Join?», *Sociological Analysis*, vol. 46, n. 2 (1985) 147-156.

Normalmente, acaban de dejar la familia de sus padres, todavía no han formado una nueva familia y no tienen aún una identidad laboral precisa.

Este *modus operandi*, típico de movimientos religiosos polémicos que reclutan personas abordadas en la calle, por una parte es favorable a las conversiones rápidas, pero, por otra, obstaculiza la expansión del movimiento en su conjunto. Las conversiones que no tienen la ocasión de confrontarse con una integración preexistente en *networks* fuertes son a menudo efímeras y de duración breve. Además, falta la posibilidad de utilizar al converso como puerta de acceso al *network* social, en el que pueda desarrollar posteriores operaciones de proselitismo. El converso podrá ser solamente «desplegado» como «agente» para acercarse a personas que no conoce³¹. Por contra, los movimientos que buscan a conversos principalmente utilizando los *network* sociales y familiares de aquellos que ya son miembros –como los mormones– a la larga parecen obtener conversiones más duraderas y también más numerosas.

Existe ciertamente el riesgo de asumir los *network* y las relaciones interpersonales como elementos de un modelo social puramente mecánico, tomándose poco en serio, en última instancia, la conversión y las creencias del converso. Wuthnow ha criticado estas teorías como «reduccionismo sociométrico»³². El malogrado Roy Wallis (1945-1990) y Steve Bruce criticaron sobre todo el modelo de Snow, subrayando cómo «las estrategias de conversión no son independientes de los fines y de las cosmovisiones de los movimientos»³³. La conversión a los Hare Krishna, por ejemplo, no depende sólo del uso –o del no-uso– de los *network*, sino de la particular ideología –hindú y de «separación del mundo»– de este movimiento que atrae a algunas personas y rechaza a otras. En última instancia, Wallis y Bruce critican la noción de «sujeto de riesgo» y de «disposición» a la conversión, haciendo notar que se trata de términos que tienen a poner en un segundo plano las características únicas de cada nueva fe a la cual uno se convierte.

Según estos dos estudiosos británicos «la “disposición” a la conversión no es una cualidad fija. Si estamos “dispuestos” o “en riesgo” de adulterio a pe-

³¹ Cfr. sobre este punto, STARK, R. y ROBERTS, L., «The Arithmetic of Social Movements», *Sociological Analysis*, vol. 43, n. 1 (1982) 53-68.

³² Cfr. WUTHNOW, R., *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley: University of California Press, 1987. Cfr. también sobre este punto GOOREN, H., «Religious Market, Theory and Conversion: Towards an Alternative Approach», *Exchange*, vol. 35 (2006) 39-60.

³³ WALLIS, R. y BRUCE, S., «Network and Clockwork», *Sociology*, vol. 16, n. 1 (1982) 102-107 (104).

sar de nuestras mujeres, de nuestros hijos y de las hipotecas que debamos pagar, depende a menudo de quién en concreto nos ofrece su compañía». Un hombre felizmente casado y con hijos no estará «en riesgo» –los ejemplos femeninos usados son evidentemente de los años en los cuales escribían los dos sociólogos y dirán poco a los jóvenes de hoy en día– de tener una relación «con Margaret Thatcher, pero podría encontrarse “en riesgo” si se le presentase Brooke Shields proponiéndole una relación»³⁴.

Con estas últimas observaciones comienza a aparecer en primer plano un elemento a menudo «silenciado» en las teorías sociales de la conversión, esto es, el sistema de creencias *al cual* uno se convierte. Más habitualmente, el modelo del individuo «socialmente aislado» que, según la teoría del *social network*, estaría más inclinado a la conversión, se ha construido sobre la base de tres nuevos movimientos religiosos a propósito de los cuales los fenómenos de conversión han sido más estudiados por parte de los sociólogos: la Iglesia de la Unificación, los Hare Krishna y la Iglesia de la Cienciología. El modelo –como muchos han indicado– funciona peor con respecto a otros movimientos; pero son otros grupos –pentecostales, mormones, Testigos de Jehová, Soka Gakkai– los que han surgido como principales protagonistas de las conversiones, mucho más numerosas, algo que a la sociedad occidental le resulta difícil de explicar.

II. HACIA UN MODELO INTERDISCIPLINAR

a) *Las cuatro dimensiones de la conversión*

Como hemos visto, la mayor parte de los modelos que las ciencias sociales de la religión nos proponen se concentran sobre tres dimensiones del fenómeno de la conversión y sobre sus interrelaciones recíprocas:

– *la persona del converso*, a propósito del cual nos preguntamos, por ejemplo, si sufre alguna forma de privación, si es un sujeto psicológicamente lábil, si está «a la búsqueda», si carece de lazos con *networks* familiares o sociales «fuertes»: y de todos estos factores se dirá que ponen al sujeto «en riesgo» o, en todo caso, que favorecen la conversión, en la cual, por otra parte –como ya se reconoce en general– el converso juega un papel no sólo pasivo, sino también activo;

³⁴ *Ibid.*, 106.

– el *grupo religioso* al cual uno se convierte, que desarrolla una operación proselitista –aprovechando o no los *networks* sociales– que es más o menos intensa y que utiliza técnicas persuasivas que, contrariamente a lo que pensaban las teorías más antiguas del «lavado de cerebro», no son «mágicas», sino que a veces son capaces de inducir una cierta presión, que se sitúa en la parte álgida del *continuum* entre la publicidad que entra a diario en nuestras vidas y las formas de persuasión menos aceptadas desde el punto de vista social, y que son claramente engañosas o estafadoras;

– la *sociedad*, como «partner oculto» o indirecto del proceso de conversión, que está en un segundo plano, pero que ciertas investigaciones tratan de poner en un primer plano, mostrando en particular cómo la sociedad compleja y globalizada, genera incertidumbres y tensiones, y así hace más fácil la crisis que desembocará en la conversión; y cómo ciertos *networks* –que, a pesar de todo, influyen también en la sociedad contemporánea– hacen, en cambio, que la conversión, en especial a un grupo controvertido, sea *menos* probable.

Sólo en los últimos años ha surgido una atención mayor hacia algo «silenciado» en las teorías de la conversión, que mira a los sistemas de creencia y a las prácticas que son, o bien *propuestas* al converso, o bien *abandonadas* por éstos en el momento de la conversión. La teoría de los *social networks* tiene que ser desde luego integrada teniendo en cuenta el hecho de que cada una de las numerosísimas propuestas religiosas en competencia entre ellas tiene algo específico y único que ofrecer: quien se hace testigo de Jehová difícilmente se unirá a la Iglesia de la Cienciología y viceversa. Pero el principal «silencio» se refiere al *punto de partida*, al sistema de creencias del cual parte el converso y que abandona para adquirir la nueva identidad religiosa. No siempre –como ponen de manifiesto las numerosas investigaciones conducidas «sobre el terreno»– el converso a una nueva religión es simplemente un agnóstico o una persona totalmente desinteresada por los problemas religiosos. A menudo está integrado, o al menos ha sido educado, en una religión que en su país es mayoritaria. ¿Por qué la abandona?

Parece necesario, por tanto, construir un modelo que tenga en cuenta también una *cuarta* dimensión, un *terminus a quo* constituido por el sistema de creencias que deja atrás quien se convierte. Desde el punto de vista pastoral –considerando el número de personas que abandonan cada día la Iglesia Católica (especialmente, aunque no sólo, en América Latina)– este análisis es particularmente interesante, porque saca a la luz los elementos de debilidad

que explican por qué un cierto número de personas, también activas y practicantes, abandona cada día el catolicismo.

Personalmente considero que un modelo verdaderamente interdisciplinar de la conversión –especialmente (pero no sólo) a los nuevos movimientos religiosos, y también en este caso sin examinar solamente los tres o cuatro más conocidos o controvertidos– debe tener en cuenta las *creencias de partida* de quien se convierte –la «cuarta dimensión» escondida– y, en particular, el papel que juega una característica difusa del comportamiento contemporáneo con respecto a la religión: el relativismo. Por limitarme a mi país, la verdadera «nueva religión» de los italianos –que ha ido surgiendo lentamente en los últimos dos siglos– no es precisamente la de los Testigos de Jehová, cuyo porcentaje de adeptos en Italia es el mayor de toda Europa, ni tampoco un culto oriental: es, en concreto, el *relativismo*, la convicción de que no existe la verdad, particularmente en el ámbito religioso. Según diversas encuestas sociológicas, de la mitad a dos tercios de los italianos se reconoce en la frase «no existe una religión verdadera, cada religión es verdadera para quien cree en ella»³⁵. Para muchos esta afirmación parecerá obvia: ¿no es quizá evidente que todas las religiones son iguales? La respuesta –por ejemplo– de Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* es que, por cuanto que nos hemos aficionado al principio de la libertad religiosa, las cosas no están así: «La libertad religiosa no significa indiferentismo religioso y no comporta que todas las religiones sean iguales»³⁶.

A diferencia del escepticismo –según el cual no existe verdad alguna, de ningún tipo– el relativismo niega la existencia de la verdad en el sentido propio, absoluto y filosófico del término; no niega, en cambio, la existencia de una verdad «relativa». Su característica general consiste en «considerar la verdad como algo que depende de una variable independiente que, como tal, la determina». Esta «variable independiente» podrá constituirse por la razón humana, por el sentimiento, por la cultura, por la sociedad, por la técnica, hasta por el partido o por la raza, dando así origen a todo un abanico de posibles relativismos sobre los cuales se han ido construyendo las ideologías de los últimos siglos³⁷. Observemos que la «variable independiente» que determina la verdad relativa puede

³⁵ Cfr. GIORDAN, G., «Introduction: The Varieties of Conversion Experiences», en GIORDAN, G. (ed.), *Conversion in the Age of Pluralism*, cit., 2-10.

³⁶ BENEDICTO XVI, encíclica *Caritas in veritate* (2009), n. 55.

³⁷ Así DAMM ARNAL, A., *Falacias Filosóficas*, Ciudad de México: Minos, 1991, 38-48 (38).

ser la razón humana, por lo que el relativismo no excluye el racionalismo y la confianza ingenua en los poderes de la razón y la ciencia. Al contrario, a menudo el racionalismo termina por «desembocar en el relativismo, en el sentido de que solamente es verdadero cuanto se relaciona gnoseológicamente de forma directa y eficaz con la razón humana, variable independiente en función de la cual se determina la verdad» (relativa)³⁸. Esta observación explica por qué es posible que –en la mentalidad del hombre moderno y contemporáneo– el relativismo y el racionalismo avancen con frecuencia juntos. Comparando, con ocasión del Año Sacerdotal dedicado a San Juan María Vianney (1786-1859), los tiempos del Santo Cura de Ars con los nuestros, Benedicto XVI ha observado: «Si entonces existía la “dictadura del racionalismo”, en la época actual reina en muchos ambientes una especie de “dictadura del relativismo”. Ambas parecen respuestas inadecuadas a la justa exigencia del hombre de usar plenamente su propia razón como elemento distintivo y constitutivo de la propia identidad. El racionalismo fue inadecuado porque no tuvo en cuenta las limitaciones humanas y pretendió poner la sola razón como medida de todas las cosas, transformándola en una diosa; el relativismo contemporáneo mortifica la razón, porque de hecho llega a afirmar que el ser humano no puede conocer nada con certeza más allá del campo científico positivo»³⁹.

Del relativismo como posición filosófica general –si bien rara vez consciente y tematizada– provienen los diversos relativismos, en plural. Si no existe *la* verdad, no existen tampoco *las* verdades: no existirán las verdades morales (valores), no existirán las verdades políticas o las verdades de doctrina social (la política será sólo el arte de lo posible); sobre todo –ya que, con palabras de Karl Marx (1818-1883), «la crítica de la religión es la raíz de cualquier crítica»– no existirán las verdades religiosas, y la religión será una cuestión de mera preferencia psicológica, ocasional, sentimental, cultural.

El relativismo, naturalmente, tiene una relación con la sociedad compleja y con la globalización, en el sentido de que la exposición a mensajes contradictorios provoca fácilmente una relación *prima facie* de tipo relativista. No me propongo, en este lugar, desarrollar una crítica filosófica del relativismo. Querría más bien llamar la atención sobre el hecho de cómo el ascenso del relativismo ha constituido un factor crucial para la facilidad de la conversión, especialmente a los nuevos movimientos religiosos.

³⁸ *Ibid.*, 63.

³⁹ BENEDICTO XVI, Audiencia general de 5 de agosto de 2009.

b) *Conversión y relativismo: tres tipos de relaciones*

a) El relativismo crea, antes que nada, un clima general que predispone a cambiar de religión –y, más en general, de sistema de orientación cultural y moral– sobre la base de las variables más diversas. Cuando se desvanece la idea según la cual existe una verdad a la que es conjuntamente razonable y necesario adherirse, se abren las puertas a una vasta movilidad cultural y religiosa. En una encuesta americana de hace unos años, entre las razones de la conversión a otra religión, la *primera* motivación indicada fue el matrimonio (24%): se ha preferido adoptar la religión del cónyuge. El 11% ha declarado simplemente haber elegido la comunidad religiosa con el edificio de culto más práctico y próximo con ocasión de un cambio de domicilio; muchos otros motivos de naturaleza –aparentemente– fútil u ocasional se mencionaban, como la disponibilidad de plazas de aparcamiento. *Sólo el 14%* de los entrevistados (esto es, *entre uno y dos de cada diez*) reconocía haber cambiado de confesión religiosa por razones doctrinales, o porque estaba convencido de que las enseñanzas de la nueva confesión fueran más «verdaderas» o válidas que aquéllas de la comunidad abandonada⁴⁰.

Es interesante comprobar que, según el mismo estudio, en el mercado de las conversiones religiosas instaurado por el ascenso del relativismo, la Iglesia Católica parecía tener poco que ganar. Pasar al protestantismo era *nueve veces más común* que convertirse al catolicismo. Pero dado que la Iglesia Católica es ya la confesión de la mayoría relativa en los Estados Unidos, es de suponer que muchos no católicos se casen con un cónyuge católico, o se muden a vivir en las cercanías de una parroquia católica, quizá incluso dotada de un buen aparcamiento. Por tanto, las razones del balance negativo de la Iglesia Católica deben ser, por tanto, de orden doctrinal y no de carácter práctico: a pesar de todo, la Iglesia Católica conserva un tipo de «pretensión de verdad», que la hace un puerto de llegada poco apetecible en el mar tempestuoso del relativismo.

b) El clima general de la sociedad compleja que hace más fácil el cambiar de religión no explica aún por qué algunas *nuevas* religiones tengan más éxito que las viejas. Se habla más a menudo –y con buenos argumentos estadísticos– de quien se convierte al mormonismo o a la Soka Gakkai, que de

⁴⁰ Cfr. «Current Research: New Findings on Religious Behavior and Attitudes», cit., 5.

quien se hace presbiteriano o metodista. Una primera explicación –que se fija precisamente en las «sectas» de origen cristiano más extendidas, como los Testigos de Jehová o los mormones, y el conjunto constituido por las nuevas formas protestantes y numerosas denominaciones del archipiélago pentecostal– es, más bien, simple. Las «nuevas» religiones persiguen activamente el proselitismo a expensas de *cualquier* otro grupo religioso, mientras que las «viejas» religiones no consideran que sea de *buen tono* buscar de modo activo la conversión de miembros de confesiones histórica o culturalmente vecinas. El mar, en otras palabras, es abundante en peces: pero no todos van de pesca. Y el cebo del cual se sirven las «nuevas» religiones es, precisamente, la realidad que los peces desperdigados en el mar del relativismo advierten entre sombras que necesitan: la verdad.

Resurgen aquí los fundamentos de una posible crítica antropológica del relativismo: sin la verdad, el hombre no puede vivir. Independientemente de que exprese opiniones relativistas a los entrevistadores de encuestas sociológicas, el hombre de nuestro tiempo sigue teniendo más o menos inconscientemente una sed de verdad. La pedagogía de las «nuevas» religiones –particularmente de aquéllas de origen cristiano: es paradigmático el caso de los Testigos de Jehová– parte precisamente de una descripción de tintes sombríos de la confusión y de los estragos del relativismo moderno, en la cual «ya no se está seguro de nada» –una descripción en la cual muchos se reconocen de inmediato– para insinuar después que, afortunadamente, aún existe una isla de certezas absolutas e inquebrantables. Es la «nueva» religión a la que se propone la conversión, donde no hay confusión –ni tampoco discusión– teológica, sino sólo una unidad granítica en torno a la ideología.

Desde este punto de vista, la aparente debilidad de la «secta» es, en realidad, su fuerza: cuanto más simple es la ideología, mayor será el gusto del absoluto para el hombre turbado por el relativismo. Para el converso, lo que podría parecer la fuerza de un nuevo movimiento religioso corre el riesgo de convertirse en debilidad. En los últimos años y a través de un proceso de «inculturación», los mormones y algunas denominaciones pentecostales de los Estados Unidos han visto surgir dentro de sus respectivos grupos un debate intelectual muy vivo. Pero las autoridades de estos movimientos buscan a menudo *no* hacer llegar este debate a conocimiento de sus conversos potenciales y actuales en Europa o en el Tercer Mundo, convencidos –con razón– de que un carácter excesivamente problemático del anuncio misionero comprometería su eficacia proselitista.

c) Las últimas observaciones parecen a primera vista inaplicables al éxito de los nuevos movimientos religiosos (o mágicos)⁴¹ que *no* desarrollan una actividad de proselitismo evidente, antes bien, prefieren presentarse como esotéricos o semi secretos. Ciertamente se trata de movimientos distintos. Sin embargo, en primer lugar, no se debe pensar que el proselitismo se haga siempre realidad por medio de técnicas evidentes o incluso bastas. El proselitismo –como cualquier forma de seducción– puede actuar igual de bien tanto velando como revelando: después de todo, ¿a quién no le gusta estar metido dentro de un secreto reservado a pocos? Si los movimientos que ejercen su proselitismo de un modo evidente y agresivo tienen un tipo de relación *inversa* con el relativismo –muestran sus males para presentarse como islas de la verdad–, los movimientos de tipo esotérico tienen en cambio una relación *directa* con la mentalidad relativista. Los movimientos mágicos-esotéricos invitan a «coger el toro por los cuernos» en la cuestión de la sociedad compleja y del relativismo moderno, al que animan y del que hacen bandera. Sí –afirman estos grupos–, todas las religiones y todas las tradiciones son *relativamente* verdaderas, pero justamente este carácter relativo suyo revela su naturaleza *esotérica* y la necesidad de descender a un nivel *esotérico* donde su unidad fundamental o «trascendental» será revelada al iniciado. Naturalmente –ya que esta unidad es mitológica: ¿cómo conciliar, por ejemplo, resurrección cristiana y reencarnación oriental?– la presunta «unidad trascendental» de las religiones se desvelará rápidamente como simple sincretismo. Pero de esto rara vez tienen miedo los modernos pregoneros de los movimientos mágico-esotéricos.

* * *

Naturalmente, el modelo interdisciplinar que he propuesto –que pone de relieve, en particular, la categoría del relativismo– no pretende en absoluto, ingenuamente, constituirse en la «última palabra» sobre el difícil problema de por qué el fenómeno de la conversión aparece actualmente más difuso, y también más destacado y estudiado que en otras épocas. Presupone, al contrario, que cada uno de los otros modelos –fenomenológicos, históricos, psicológicos,

⁴¹ He introducido la noción de «nuevo movimiento mágico» que hoy muchos utilizan, en mi obra *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, Milano: Sugarco, 1990. Para las «conversiones» a movimientos mágicos y esotéricos cfr. FAIVRE, A. (ed.), *Métamorphose et conversion*, Milano: Arché, 2008.

antropológicos y sociológicos— aporta elementos válidos y explicaciones útiles, siempre que no se les considere de un modo monocausal, como la única clave de un fenómeno que, en cambio, es complejo. Justamente esto intenta ser el significado y el sentido de mi contribución: ninguna explicación monocausal puede ser adecuada. La conversión es un fenómeno complicado. No sólo es que los distintos tipos de conversión tengan distintas dinámicas y causas, sino que también ocurre que conversiones del mismo tipo pueden obedecer a lógicas y causalidades diferentes. Mis observaciones intentan sugerir que la conversión no es sólo un fenómeno o un problema social, sino también *cultural* —por no hablar de su dimensión teológica—, y, por tanto, el estudio de las conversiones no puede prescindir del contexto más general de la crisis cultural del hombre contemporáneo, y de los problemas de la sociedad compleja y de la globalización.

Por último, querría recordarme a mí mismo y a quien me haya seguido, que la conversión es también un misterio, que no puede ser comprendido completamente a través de categorías sociológicas. Como sociólogo, querría insistir sobre el hecho de que la sociología *per se* no resuelve ningún problema teológico o pastoral, y sólo puede contribuir de forma útil si se presenta con la necesaria humildad metodológica. En última instancia, sirve también para los sociólogos el llamamiento que hace Benedicto XVI en el discurso de la Audiencia General del 1 de julio de 2009: «Frente a tantas incertidumbres y cansancios (...) es urgente recuperar un juicio claro e inequívoco sobre el primado absoluto de la gracia divina, recordando lo que escribe Santo Tomás de Aquino [1225-1274]: “El más pequeño don de la gracia supera el bien natural de todo el universo” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2)»⁴².

⁴² BENEDICTO XVI, Audiencia general de 1 de julio de 2009.

Bibliografía

- ABERLE, D., «A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements», en LESSA, W. y VOGT, E. (eds.), *A Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, 3 ed. New York: Harper & Row, 1972.
- ANTHONY, D. e INTROVIGNE, M., *Le lavage de cerveau: mythe ou réalité?*, Paris: L'Harmattan, 2003.
- BARKER, E., *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?*, Oxford: Blackwell, 1984.
- BECKFORD, J., *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Oxford: Blackwell, 1975.
- BERZANO, L. y MARTOGLIO, E., «Conversion as a New Lifestyle: An Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy», en GIORDAN, G. (ed.), *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden-Boston: Brill, 2009.
- BLUM, A. y MCHUGH, P., «The Social Ascription of Motive», *American Sociological Review* 36 (1971) 98-109.
- BROMLEY, D. G. (ed.), *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*, London: Sage, 1988.
- BROMLEY, D. G. y otros, «Atrocity Tales, the Unification Church and the Social Construction of Evil», *Journal of Communication* 29 (1979) 42-53.
- , «The Role of Anecdotal Atrocities in the Social Construction of Evil», en BROMLEY, D. G. y otros (eds.), *The Brainwashing/Deprogramming Controversy. Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*, New York: Edwin Mellen, 1983, 139-162.
- CHESNUT, R. A., *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*, New York-Oxford: Oxford University Press, 2003.
- DAMM ARNAL, A., *Falacias Filosóficas*, Ciudad de México: Minos, 1991.
- FAIVRE, A., (ed.), *Métamorphose et conversion*, Milano: Arché, 2008.
- GALANTER, M., *Cults. Faith, Healing, and Coercion*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1987.
- GARTRELL, C. D. y SHANNON, Z. K., «Contacts, Cognitions and Conversions: A Rational Choice Approach», *Review of Religious Research* 27 (1985) 32-48.
- GAXIOLA-GAXIOLA, M. J., «Latin American Pentecostalism: A Mosaic within a Mosaic», *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 13 (1991) 107-129.

- GIORDAN, G., «Introduction: The Varieties of Conversion Experiences», en GIORDAN, G. (ed.), *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden: Brill, 2009, 2-10.
- GOOREN, H., «Religious Market, Theory and Conversion: Towards an Alternative Approach», *Exchange* 35 (2006) 39-60.
- GREIL, A. L. y RUDY, D. R., «What Have We Learned from Process Models of Conversion? An Examination of Ten Studies», *Sociological Focus* 17 (1984) 306-323.
- INTROVIGNE, M., «Nel paese del punto esclamativo: “sette”, “culti”, “pseudo-religioni” o “nuove religioni”?», *Studia Missionalia*, n. 41 (1992) (número especial sobre *Religious Sects and Movements*) 1-26.
- , *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, Milano: Sugarco, 1990.
- , *Il lavaggio del cervello: realtà o mito?*, Leumann (Torino): Elledici, 2002.
- INTROVIGNE, M. y otros, «Analisi di alcune ragioni del successo dei nuovi movimenti religiosi», en INTROVIGNE, M., *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Leumann (Torino): Elledici, 1990.
- LAMB, C. y DARROLL BRYANT, M. (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, London-New York: Cassell, 1999.
- LOFLAND, J., «Becoming a World-Saver Revisited», *American Behavioural Scientist* 20 (1977) 805-818.
- LOFLAND, J. y SKONOVD, L. N., «Conversion Motifs», *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981) 373-385.
- , «Patterns of Conversion», en BARKER, E. (dir.), *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*, Macon (Georgia): Mercer University Press, 1983, 1-24.
- LOFLAND, J. y STARK, R., «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», *American Sociological Review* 30 (1965) 862-875.
- MATHÉ, T., *Le Bouddhisme des Français. Contribution à une sociologie de la conversion*, Paris: L'Harmattan, 2005.
- MERTON, R., «Social Structure and Anomie», *American Sociological Review* 3 (1938) 672-682.
- RICHARDSON, J. T., «The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research», *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (1985) 163-179.
- ROBBINS, T., *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London: Sage, 1988.

- SNOW, D. A. y MACHALEK, R., «On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs», *Journal for the Scientific Study of Religion* 21 (1982) 15-26.
- SNOW, D. A. y otros, «Social Networks and Social Movements: a Microstructural Approach to Differential Recruitment», *American Sociological Review* 45 (1980) 787-801.
- STARK, R. y ROBERTS, L., «The Arithmetic of Social Movements», *Sociological Analysis* 43 (1982) 53-68.
- TAYLOR, B., «Conversion and Cognition: An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge», *Social Compass* 23 (1976) 5-22.
- VAN DER LEEUW, G., *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris: Payot, 1970.
- VAN ZANDT, D. E., *Living in the Children of God*, Princeton: Princeton University Press, 1991.
- VOLINN, E., «Eastern Meditation Groups: Why Join?», *Sociological Analysis* 46 (1985) 147-156.
- WALLIS, R. y BRUCE, S., «Network and Clockwork», *Sociology* 16 (1982) 102-107.
- WUTHNOW, R., *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley: University of California Press, 1987.
- ZABLOCKI, B. y ROBBINS, T. (eds.), *Misunderstanding Cults. Searching for Objectivity in a Controversial Field*, Toronto: University of Toronto Press, 2001.