

BIVIR
Biblioteca virtual
de literatura universal en galego
<http://www.bivir.com>

AS SEITAS

Jean Vernet

Tradución ó galego: Ánxela Gracián

Título orixinal: Les sectes



© desta edición electrónica, Asociación de Tradutores Galegos, 2005
© da tradución, Ánxela Gracián, 2005
© Presses Universitaires de France, 1997

Índice

INTRODUCCIÓN

Capítulo 1: OS MOVEMENTOS SECTARIOS NA HISTORIA

I. O cristianismo.

1. Os comezos do cristianismo.
2. O cristianismo conquistador.

II. Os cismas cristiáns.

1. A conversion.
2. Modo de autoridade.
3. Forza de ruptura.
4. Rutinización.

III. Exemplos de cismas fóra do cristianismo.

1. Os novos movementos budistas do período Kamakura en Xapón (1185-1333).
2. Cismas no xudaísmo: do sabatismo ao hasidismo
3. Cismas no islam: do sísmo ao bahaísmo,

IV. As seitas militantes.

1. Os islamismos.
2. O Nacionalismo hindú: o RSS.
3. As múltiples formas da seita.

V. A transformación da paisaxe relixiosa ao longo do século XX :

1. A atracción dos Occidentais para as culturas «exóticas »
2. A corrente da contracultura.
3. A fin do comunismo.

CAPÍTULO II: AS SEITAS NADAS DA MODERNIDADE.

I. O individuo.

1. A febleza das sociedades individualistas.
2. Grupos centrados no individuo.
3. Derivas individuais.

II. Os grupos comunitarios alternativos.

1. Un exemplo típico: os neorrurais.
2. Algunhas derivas comunitarias.
 - A) O Templo do Pobo.
 - B) A Orde do Templo Solar.
 - C) Aum Shinrikyo.
3. Os factores da deriva sectaria.
 - D) O guru.
 - E) A pechazón do sistema de comunicación. O nivel de parentesco
 - F) O nivel de intercambios económicos
 - G) O nivel da lingua.
4. Dous tipos de derivas.

- A) Derivas atentas á sociedade.
- B) Derivas comunitarias.

III. As seitas nadas do capitalismo.

1. Os grupos controvertidos nados do segundo espírito do capitalismo.
 - A) Que é o segundo espírito do capitalismo?
 - B) A Igrexa da Unificación como xustificación do capitalismo en termos de ben social.
2. Grupos controvertidos nados do terceiro espírito do capitalismo.
 - A) Que significa o terceiro espírito do capitalismo?
 - B) A Igrexa da Ciencioloxía: unha empresa capitalista ultramoderna.
3. O funcionamento interno das seitas capitalistas.
 - A) Periferia e centro.
 - B) Por que os que saen das seitas teñen a impresión de ter sido manipulados?

CAPÍTULO III: A XESTIÓN PÚBLICA DOS GRUPOS RELIXIOSOS CONTROVERTIDOS.

Introdución. A neutralidade do Estado imposible.

I. Da dificultade de tratar as derivas : os malos exemplos:

1. Unha ofensiva preventiva de consecuencias mortais: Estados Unidos fronte ao monte Carmelo, Waco.
2. Unha actitude pasiva: Xapón fronte a Aum Shinrikyo.
3. Unha prevención represiva: China fronte ao fahungong.

II. Europa fronte ás seitas.

1. Unha preocupación política que comeza desde 1980.
 - A) Os motivos desta preocupación.
 - B) A dificultade da prevención.
 - C) Francia, líder da loita comprometida polos Estados contra as seitas.
2. As reaccións á política francesa.
 - A) Estados-Unidos contraataca.
 - B) Informes europeos reservados.
 - C) Bélxica.
 - D) Europa do Leste atenta á política francesa.
 - E) Suíza e Alemaña distáncianse.
3. Haberá unha especificidade francesa?
 - A) A “laicidade” e o medo da “infiltración”.
 - B) Liberdade de pensamento e manipulación mental.
 - C) Ausencia de cultura financeira e informe do diñeiro.

CONCLUSIÓN

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

“Todo progreso cultural depende dunha coalición entre as culturas”, escribía Claude Lévi-Strauss. “Esta coalición consiste na posta en común (...) das posibilidades que cada cultura atopa no seu desenvolvemento histórico (...). Esta coalición é tanto máis fecunda canto se establece entre culturas diversas entre si. Este intercambio, a partir do cal xorde todo progreso, debe ocasionar como consecuencia (...) unha homoxeneización dos recursos de cada participante (...). A humanidade atópase constantemente fronte a fronte con dous procesos contraditorios, que tenden, un, a instaurar a unificación, mentres que o outro dirixe os seus esforzos de cara a manter ou restablecer a diversificación.”¹

Esta constatación respecto do paradoxo da evolución social, dependente, pola súa vez, das achegas das culturas estranxeiras e ao mesmo tempo ameazada por elas, é o punto de partida ideal de todo intento de comprensión dos fenómenos sectarios dende a perspectiva sesgada das ciencias sociais. En efecto, estes fenómenos son o resultado tanto do sentimento de ameaza que inspira unha eventual homoxeneización das identidades culturais, como do exacerbado desexo universalista de reducir ao mínimo toda diferenza co próximo. No primeiro caso, o grupo péchase en si mesmo para consolidar unha identidade que teme que se esvaeza. No segundo caso, o grupo despreza as fronteiras e ignora voluntariamente as diferenzas entre as sociedades a través das cales intenta expandirse. De todos xeitos, ambos fenómenos espertan o receo da maioría da sociedade. O primeiro suscita inquedanza porque a súa pechazón incita a facer preguntas. Descoñecemos qué acontece no seu interior e podemos chegar a imaxinar de todo, tendendo sempre a pensar no peor. O segundo é sentido como unha auténtica agresión contra toda a sociedade de cuxa especificidade o grupo renega. Este grupo provoca reaccións aínda máis violentas ca o anterior e pode chegar mesmo a ser obxecto da represión máis severa.

O termo “seita” non existe en todas as linguas ou, polo menos, aparece en épocas diferentes. No entanto, este sentimento de inquedanza fronte a un corpo sentido como esóxeno, non integrable na identidade colectiva, encóntrase en todas as culturas e en todos os momentos históricos. É

¹ . Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, p. 418.

irreductible e sempre suscita reaccións moi semellantes. A seita, portadora de valores aparentemente relixiosos, é un órgano non asimilado socialmente. En 1996 un informe parlamentario francés indicaba os parámetros da súa non-asimilabilidade. Todos os parámetros facían referencia á alteración da orde social: “desestabilización mental, carácter exorbitante das esixencias financeiras, indución á ruptura co medio de orixe, atentado contra a integridade física, alistamento de nenos, discurso máis ou menos antisocial, alteración da orde pública, importancia das querelas xudiciais, eventual desvío dos circuitos económicos tradicionais, intentos de infiltración dos poderes públicos.”² Moitos destes parámetros levan aparellado o non-respecto á orde social. Agora ben, atentar contra a orde establecida provoca unha reacción tanto por parte da sociedade como por parte dos gobernantes en todas as civilizacións e xa dende o comezo dos tempos.

Un exemplo disto sería o caso das Bacanais (sociedades iniciáticas), que se remonta ao ano 186 antes da nosa era, e que xa revela a existencia destes criterios. As bacantes, presentes en toda Italia, celebraban pola noite e en segredo as súas festas en honor a Baco. Estas mulleres tiñan sona de libertinas. Baudouin Decharneux conta que, como reacción ante as sospeitas que suscitaban os seus rituais, os “cónsules decidiron poñer os feitos incriminados en coñecemento de todos (...). Non se podía tolerar que se provocase confusión entre os deuses de Roma cos cultos estranxeiros que enxalzaban costumes depravados (...). Os cónsules ocupábanse de manter informada a poboación de que estas prácticas non estaban asociadas en absoluto a un culto inofensivo ou a divertimentos aceptables. Segundo as pescudas, había milleiros de bacantes e iso constituía un perigo para a seguranza pública. Tratábase de mulleres e homes efeminados que se entregaban a todos os vicios, o que incluía bebedeiras, esmorgas nocturnas e a desvergonza. Feitos todos que inducían a pensar que tales tolerías constituían unha ameaza para a seguranza da poboación, e mesmo para a do propio Estado romano (...). Para os cónsules aínda era máis grave o feito de que os responsables desta organización se enmascaraban por tras da “maxestade dos deuses”, o que pretendía dar unha aparencia de respectabilidade ás súas actividades clandestinas”.³ Durante este período romano, que coñece un verdadeiro florecemento das sociedades iniciáticas, este sentimento de ameaza contra a orde pública, creado por esas consideradas falsas relixións, é semellante ao que, en 1996, levou os deputados franceses a sensibilizar a sociedade sobre o perigo das “seitas”.

² . Alain Gest et Jacques Guyard, *Rapport fait au nom de la Commission d'enquête sur les sectes*, Assemblée nationale, n° 2468, 1996, p. 12.

³ Baudouin Decharneux, *Hérésies, sectes et mystères des premiers siècles de notre ère*, in Alain Dierkens et Anne Morelli, “Sectes” et “hérésies”, de *l'Antiquité à nos jours*, Editions de L' Université de Bruxelles (Problèmes d'histoire des religions, tomo XII), Bruxelas, 2002, p. 37-39.

Xa que logo, este termo, connotado definitivamente como negativo, podería ter coñecido unha sorte ben diferente. Ao comezo, en moitas linguas evoca simplemente a noción de escola. Pierre Dalet lembra, nun estudo sobre o seu uso ao longo da historia da filosofía, que o termo está tomado do latín *secta* que significa “xeito de vivir”, “liña de conduta política”, “escola filosófica” e máis tarde “relixiosa”. Esta palabra deriva, nesta acepción de *sequi*, “seguir”, no sentido propio e no figurado. En francés, engade o estudioso, o termo *secte* tivo en primeiro lugar a acepción de “doutrina relixiosa ou filosófica” (1155) logo a de “corporación, comitiva” (ao redor de 1200), unha acepción que aínda conservaba en 1611 mais que desapareceu (...). Se recuamos ao significado *antigo* ou *histórico*, a palabra seita refírese, xa que logo, a un grupo de persoas que se proclaman discípulas dun mesmo mestre e que profesaban a súa doutrina filosófica, relixiosa ou política e mais as súas opinións”.⁴

Reencontramos esta acepción noutros contextos culturais. Así, Christophe Jaffrelot explica, logo de Renou, que “o hinduísmo da Gran Tradición se presenta como un “conglomerado de seitas” que se denominan en sánscrito *sampradaya* (*samprada* neste contexto significa “transmisión”), xa que a esencia da seita reside na “transmisión ininterrompida de mestre a mestre” da palabra do *guru* fundador, ela en por si reflexo dunha revelación”.⁵ A sinóloga Françoise Lauwaert subliña igualmente que en China o termo *jiao*, traducido como “seita”, significa “ensinanza”.⁶ En árabe “a palabra que equivale a “seita” é *firqa*, no plural, *firaq*. Non ten ese lixeiro matiz pexorativo que se aprecia na palabra “seita” das linguas europeas. A raíz *frq* ten connotacións semánticas de separación, distinción, de aí, (mesma raíz) a palabra *al-furqân*, a distinción do ben e do mal, que é un dos nomes do Corán. Ao comezo a palabra *firqa* non designaba “seita” no sentido de herexía ou cisma. Unha *firqa* podía ser tamén unha “fracción” pertencente a un clan ou a unha tribo”.⁷

Mais o termo de “seita” é derivado así mesmo do termo latino *secare*, “cortar”, e nesta acepción designa “un grupo de persoas que se constitúen á marxe dunha Igrexa ou dunha relixión maioritaria ou oficial co fin de manter opinións teolóxicas *particulares*”.⁸ En Francia é utilizado con esta acepción nunha ordenanza xudicial de 1531 para cualificar “a seita luterana e mais as outras seitas condenadas”. Por tanto posúe unha connotación negativa. O mesmo fenómeno prodúcese tamén en China, no século XIV,

⁴ Pierre Dalet, “La polysémie du terme “secte” et son usage dans l’histoire de la philosophie aux XVII et XVIII siècles”, in Alain Dierkens et Anne Morelli, *op. cit.* p. 18-20.

⁵ Christophe Jaffrelot, *Les nationalistes hindous*, París, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1993, p. 18.

⁶ Françoise Lauwaert, Lorsque le mouvant est la règle: orthodoxie et hétérodoxie en China, in Alain Dierkens et Anne Morelli, *op. cit.*, p. 8.

⁷ Ahmad Aminian, La diversité religieuse au sein de l’islam, in Alain Dierkens et Anne Morelli, *op. cit.* p. 193.

⁸ Pierre Dalet, *op. cit.* p. 21.

cando certos grupos de ideoloxía budista, os *Lotus* brancos, *bailianjiao*, son condenados polo Estado. “A etiqueta de *bailiankiao* convértese entón nunha categoría de seu e serve para estigmatizar un grupo de movementos considerados subversivos⁹”. No entanto, isto non significa que as seitas non existisen antes do século XIV. Naquel entón os movementos “heterodoxos” non oficiais estaban estigmatizados mediante outros termos coma, por exemplo, *xie* que pode ser traducido pola palabra “perverso”.

Os filósofos gregos de antes de Cristo ou dos comezos da nosa era desenvolven igualmente as nocións de ortodoxia e heterodoxia; trátase entón de “se posicionar respecto dunha práctica relixiosa dada, en relación ás prácticas admitidas pola gran maioría”. O herexe dos primeiros tempos cristiáns era xa “comparado co doente, e en boa intelixencia, a herexía coa doenza. En efecto, o doente está corrompido por doutrinas que se opoñen ás consideradas como as máis antigas”. E Baudouin Decharneux prosegue: “O herexiólogo Epifano de Salamina (século IV despois de Cristo), escribiu unha obra titulada *O Panarion*, cuxo título podemos traducir por “*O armariño de menciñas*” ou “*A botica dos remedios*”. Trátase pois, segundo o autor, de fornecer o antídoto da herexía, de restablecer a saúde nun corpo entregado á doenza”.¹⁰

Sexa cal sexa o termo adoptado, en todas as culturas nas que existe a noción de ortodoxia e en todas as culturas en cuxo seo se desenvolve un Estado centralizado que exerce o poder, os movementos heterodoxos que defenden un xeito de vida alternativo ou que desenvolven actividades consideradas como contrarias á orde pública, son sometidos a xuízo. Estes movementos son sentidos como unha ameaza tanto para o individuo como para a sociedade ou a orde establecida. Daquela, será este sentimento compartido de ameaza o que trataremos de recuperar a través dos exemplos históricos tomados nos diferentes contextos culturais. Intentaremos tamén responder a preguntas como sobre qué premisas se sustenta a inadmisibilidade dun grupo? Por que é percibido como asocial, socialmente non asimilado e desocializante para os seus membros?

Certos grupos inquietan polo simple feito de non seren identificados, outros por evolucionaren á marxe das institucións relixiosas ou estatais, algúns, en fin, desafían as regras da urbanidade e todos teñen en común o feito de proclamaren o contrario do que unha sociedade, aínda que sexa pouco centralizada, espera dunha relixión; a seita illa o individuo no canto de facelo participar da súa socialización.

Xa que logo, a ameaza sectaria é tan vella coma as primeiras sociedades organizadas. Daquela, por que hoxe se redescobre con tanto abraio se non mudou en nada? O que aconteceu foi que pensamos que a modernización das sociedades ía pórllle fin, porén, velaquí que en 1978 o suicidio colectivo

⁹ Françoise Lauwaert, *op. cit.* p. 183.

¹⁰ Baudouin Decharneux, *op. cit.* p. 31.

de preto dun milleiro de persoas, organizado por unha comunidade utópica americana, O Templo do Pobo, deixou abraiados os países modernizados e foi o detonante para que este sentimento de ameaza agromase de novo. Como un drama de tal envergadura se puido producir no corazón dun mundo aparentemente laico e que se conduce pola racionalidade?

Despois de situarmos outra volta as seitas dentro dun contexto histórico, resultaría conveniente preguntarse qué son hoxe en día. A que asemellan? Cales son os novos prexuízos que conducen á súa repulsa? Por que, na situación actual de intensa globalización, as “seitas” non predispoñen na súa contra indistintamente a todas as sociedades? Por que reaccionan de xeito diferente os distintos Estados fronte aos mesmos grupos?

Esta aproximación ao fenómeno sectario está incompleta. Ten unha compoñente sociolóxica porque pon en relación feitos sociais distintos; ten unha compoñente antropolóxica pola súa penetración no funcionamento interno dos grupos. Mais deixa de lado puntos de vista que normalmente están relacionados co tema das seitas, como por exemplo, o enfoque dos militantes de asociacións de loita contra as seitas; ou o doído dos exadeptos; tamén o punto de vista do psicólogo; o da familia.

Xa que logo, para dar unha definición de seita, cumpriría tomar un calidoscopio capaz de recompoñer todos estes puntos de vista no seu conxunto, e desde unha perspectiva pluridisciplinar, así como considerar tamén as variables estatais, xurídicas, culturais, familiares e individuais, porque todas inflúen na visión dun grupo. Daquela, consideramos improbable conseguir chegar ao fondo da cuestión e fornecer unha definición unanimemente aprobada. Imos, iso si, analizar neste libro as seitas desde unha distancia prudente de tal xeito que poidamos sometelas a xuízo sen paixón.

Capítulo I OS MOVEMENTOS SECTARIOS AO LONGO DA HISTORIA

I.- O cristianismo

1. Os comezos do cristianismo. Quen non coñece a famosa definición de Ernest Renan: “A igrexa é unha seita que triunfou?” Esta máxima resume a historia do cristianismo e lémbra-nos que este foi ao comezo da historia considerado polos gregos que permanecían fieis ás tradicións helénicas, como unha seita perigosa e unha ameaza tanto para o Estado como para o individuo. Os testemuños escritos das críticas formuladas naquela época foron destruídos polos seus sucesores. A célebre queima anticristiá, o *Discurso certo*, de Celso, filósofo grego de século II, librouse, no entanto, do lume e ofrécenos unha información interesante respecto do sentimento de desconfianza que inspiraba a nova relixión. Celso vía na chegada desta “relixión” estranxeira, a inquietante invasión dun “pensamento inxenuo, inculto, paifoco e non civilizado” contra o cal era conveniente arrepoñerse. Esta relixión cuestionaba o “paradigma do pensamento filosófico grego, baseado na razón, na lóxica e no confronto racional das argumentacións” e substituíao por unha “forma de crenza escura e inconsistente”, composta de “afirmacións non demostradas, de prexuízos, de supersticións, de fabulacións e de promesas ilusorias”. Esta nova relixión só podía atraer os máis desfavorecidos, os seus representantes non eran máis ca os barulleiros, os estafadores e os mangantes sen escrúpulos na medida en que explotaban no seu proveito a ignorancia, a credulidade e os medos dos febles de espírito”. O nacente cristianismo é percibido por este filósofo e mais outros colegas do seu tempo, como altamente manipulador. Os cristiáns “infunden terror na xente inxenua ameazándoa coa ira de Deus se rexeitan adherirse á súa seita”. Por outra banda, os seus guías espirituais son “pseudo-sandadores”. Prexudican a “saúde pública afastando os adeptos das consultas dos médicos titulados (formados todos na ciencia antiga) coa promesa ilusoria de curación”. O tal Celso aínda vai máis aló e repróballe á nova relixión a súa indiferenza respecto das “regras comúns da *urbe* e da vida pública” que “leva aparelhada unha verdadeira estratexia que agocha un dobre obxectivo: esfarelar a orde social e formar un Estado dentro do Estado”. Deste xeito, “nun momento tan crítico para o Imperio,

lonxe de participaren co resto da poboación na defensa da Patria, dividen a sociedade e amolecen o Estado, ao non obedeceren as súas leis, ao conspiraren contra as autoridades e ao se escapuliren das súas obrigas militares. En resumo, Celso acusa os cristiáns de actuaren e se comportaren coma se non tivesen absolutamente ningún deber coa sociedade e co Estado”, conclúe o historiador Yannis Thanassekos¹¹. A ameaza que supoñían para o Estado estes novos cristiáns lexitimou a severa represión de que foron obxecto durante o goberno do emperador Marco Aurelio.

2. O cristianismo conquistador.

A Igrexa cristiá dos primeiros tempos compartía xa moitos dos trazos comúns con que se caracterizan, polo menos segundo o informe parlamentario de 1996, as seitas de hoxe en día. No entanto, esta visión preocupante do cristianismo non é só exclusiva dos filósofos helenistas dos comezos da nosa era. Esta relixión universalista, que rexeita as particularidades culturais dos países por cuxo territorio se estende, sufriu represión igualmente de xeito severo en Asia, tanto en China como en Xapón, ou en Corea. Françoise Lauwaert explica que en China o monoteísmo foi entendido polos homes do Estado “como unha pretensión absolutamente abusiva e sobre todo como unha grave ameaza para a paz social, mentres que a personalidade de Cristo (era sentida) como absurda e chocalleira aos ollos dos intelectuais confucianos (...). A mensaxe subversiva e o comportamento sectario dos cristiáns foi censurado, no que atinxe a aspectos como a falta de respecto amosada polo Fillo do ceo, o rexeitamento do culto dos antepasados e a igualdade (relativa) entre os homes e as mulleres”.¹²

En Xapón o cristianismo foi introducido en 1549. Ao comezo beneficiouse dun período de reestruturación social e dun Estado minguado de recursos por mor dun longo período de guerras civís (1482-1558), para estenderse bastante rapidamente ao conxunto da sociedade, na procura dun novo ideal ético que xa non atopaba nas relixións tradicionais. Por outra banda, os xaponeses sentíanse fascinados pola moderna cultura europea. No entanto e logo de ter manifestado unha certa simpatía por esta nova relixión, o rexente Toyotomi Hideyoshi reaccionou moi violentamente respecto da súa rápida expansión. Desde 1587, os xesuítas foron desterrados. Os conversos debían retractarse para non seren condenados ao exilio ou á morte. Dez anos máis tarde, Hideyoshi ordenou a crucifixión de vinte e seis cristiáns (vinte xaponeses e seis misioneiros) en Nagasaki. En 1614, o xeneral Tokugawa Ieyasu, primeiro *shogun*, na súa vontade de impedir toda nova guerra civil, reforzou o seu control sobre as relixións e dirixiu as campañas de represión ata a case completa erradicación da Igrexa cristiá en Xapón.

¹¹ Yannis Thanassekos, Les reproches adressés par Celse à la “secte” des chrétiens, in Alain Dierkens et Anne Morelli, *op. cit.* p. 45.54.

¹² Françoise Lauwaert, *op. cit.*, p. 184.

Mentres que o Estado xaponés se reconstruía pechándose ao mundo exterior, os cristiáns eran considerados como unha ameaza estranxeira, unha contrasociedade que cría nun deus estranxeiro aos *Kamis* do xintoísmo, e o cristianismo era considerado incompatible coa cultura xaponesa.¹³

As razóns desta teima contra o catolicismo en Corea non son diferentes. Son os mesmos embaixadores coreanos os que, atraídos polas filosofías occidentais, importaron directamente de China as obras que trataban desta relixión. A Igrexa de Corea naceu case espontaneamente á fin do século XVIII, grazas a un nobre ilustrado que se sentiu atraído por estas obras. Daquela, el mesmo fundou unha Igrexa “católica”, organizando a primeira xerarquía “eclesiástica” sen intervención de misioneiros estranxeiros. Así, houbo un nomeamento de sacerdotes e unha administración de bautismos ata que interveu o bispo de China, poñendo punto e final a esta autoestruturación e advertíndolles aos autoconversos que, para se tornaren cristiáns, cumpría renegaren do culto aos antepasados, é dicir, renegar do confucionismo, relixión oficial do Estado e punto de partida de toda orde social. Nin que dicir hai que este rexeitamento do culto aos antepasados, así como o lugar outorgado a Deus, superior ao do soberano, ou tamén a introdución dunha relativa igualdade sexual nas cerimoniais culturais, foron “entendidos como unha ameaza non soamente para a estrutura familiar da sociedade tradicional senón tamén para a unidade do conxunto da sociedade ou mesmo do país”.¹⁴

Esta ameaza manifestouse con teima suficiente como para que os cristiáns sufriran unha dura represión, e incluso tamén como para que moitos foran executados.

II. Os cismas cristiáns

Vemos como o contexto social, político ou económico dunha sociedade determinada desempeña un papel importante no sentimento relixioso e no desenvolvemento dunha relixión. O seu desequilibrio é unha fonte de inqueda que pode traducirse por unha nova reformulación das capacidades da relixión dominante para asegurar o benestar na terra e a salvación no ceo. Daquela, podemos recuar cara aos modelos relixiosos doutras épocas culturais pero podemos tamén intentar reformar a propia relixión, emitindo críticas, poñendo de relevo os defectos e proponendo novas solucións. A incapacidade do modelo dominante de entender as acusacións pode entón rematar nunha escisión. O teólogo e sociólogo

¹³ Suzuki Norihisa, Christianity, in Noriyoshi Taramu et David Reid, *Religion in Japanese Culture*, Tokyo, Kodansha International, 1996, p. 63-78.

¹⁴ Cho Hûng-yun, La rencontre des religions occidentales et coréennes, *Revue de Corée*, vol. 20, n° 2, verán 1988, p. 17.

alemán Ernst Troeltsch (1865-1923) deixou patente que tamén no cristianismo existía unha tensión intrínseca, presente xa desde a súa orixe, entre os dous modelos de comunalización que xa conciben de xeito diferente a propia problemática escatolóxica. A Igrexa, ao dirixir os seus esforzos cara ao universalismo, constrúese en extensión. Pasa a formar parte dos compromisos políticos e sociais. Enfróntase desde o comezo cos grupos de fieis compostos de crentes rexenerados, totalmente entregados á relixión e atemorizados ante a idea da chegada da fin do mundo. Esta tensión, pertinente ao longo de toda a duración da historia cristiá e que se manifestou nas diferentes épocas, concrétese dun xeito particular en Europa no tempo da Reforma protestante do século XVI. Nesa altura a sociedade sufría un proceso de desestabilización por mor da sucesión continua dunha serie de problemas (a guerra dos Cen Anos, a Peste Negra, sucesivas épocas de grandes fames). A poboación, angustiada, imaxinaba a fin do mundo próxima e preguntábase cal debía ser a súa conduta para non condenarse. A Igrexa católica comprendeu demasiado tarde a importancia desta angustia. A insatisfacción desenvolveuse provocando a Reforma protestante. Esta reforma orixinou dous tipos de grupos que retomaron a tensión orixinal: dunha banda, o modelo da Igrexa reformada, creada por Lutero e Calvino; da outra, a proliferación de seitas radicais con forte dimensión apocalíptica. Ernst Troeltsch e mais o seu compatriota, o sociólogo Max Weber (1864-1920), formularon a primeira definición sociolóxica da seita, fixando os termos desta tensión orixinal: trátase dunha definición dialéctica que opón a seita á Igrexa.

1. A conversión. Un primeiro elemento de distinción cífrase no concepto da conversión. Nunha Igrexa non hai vontade de adhesión: perténcese a ela de seu, é dicir, por nacemento e sen telo solicitado de antemán. Non se produce ningunha escolla individual. O pecador, o xusto e o piadoso relaciónanse cóbado con cóbado: a Igrexa ten unha intención universalista. A seita, todo o contrario: renuncia por esencia ao universalismo. Está formada só por individuos que deron un paso voluntario para se converteren e recoñécense merecentes desta conversión. Esta dicotomía retoma de cheo os sentimentos dos reformadores. Para Calvino, “a conversión é un xiro da vontade que nos libera dos efectos do pecado orixinal, pero, moi de vagar e de tal sorte que a conversión non pode ser considerada totalmente consumada mentres dura a nosa existencia na terra (...). O elixido que tomou consciencia da súa elección mediante a fe, deberá loitar ata a morte corpo a corpo contra o pecado e canto máis cando recoñece que este pecado, que ameaza arreo, ten carácter voluntario.”¹⁵ Lutero predicaba tamén que “dende un punto de vista ideal os que quixeran ser cristiáns serios e confesaren o Evanxeo en actos e en palabras (se

¹⁵ François Wendel. *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Xénova, Labor et Fides, “Histoire et société”, n° 9, 1985, p. 142.

inscribísen) nominalmente e se congregasen á parte (...) Nesta orde de culto poderíase recoñecer, castigar, condenar, expulsar ou desterrar a aqueles que non se conducisen coma cristiáns.¹⁶ Lutero e mais Calvino dubidaban da posibilidade de existencia de tal comunidade de crentes. Esta comunidade representaba para eles un ideal imposible de acadar e non unha realidade en por si. A Reforma radical deu, no entanto, nacemento a numerosos grupos que buscaron substituír unha autoridade extremadamente relaxada, practicamente inexistente na época, por outra que penetraba en todos os dominios da vida pública e privada, e que impoñía unha regulamentación da conduta infinitamente pesada e severa.¹⁷

2. Modo de autoridade. Segundo a diferenza das súas esixencias, a Igrexa e mais a seita desenvolven cadanseu modo de autoridade particular. A primeira é unha institución que se asenta sobre “un corpo de sacerdotes profesionais, dentro do ca o estatus vén regulado por un salario, unha carreira, unhas obrigas profesionais e un xeito de vida específico.”¹⁸ Son “os funcionarios dunha empresa permanente (...), dun tipo de organización estratificada socialmente”.¹⁹ A seita reacciona ante esta funcionarización da vocación do sacerdocio rexeitando, ao mesmo tempo, toda “graza institucional” –é dicir, concedida a “un gran número”- e todo “carisma de función” –é dicir, a profesionalización-, que se realizaba, dentro das comunidades dos primeiros cristiáns, segundo os dons persoais, confirmados por milagres e revelacións persoais. Así, liberada deste corpo de funcionarios, convértese nunha comunidade de laicos asembleados, ben sexa ao redor dun reformador, ben sexa ao redor dun profeta carismático.

3. Forza de ruptura. A seita escíndese da Igrexa ao mesmo tempo que se distancia da sociedade. É unha forza de ruptura. Repróballe á Igrexa ter perdido a súa autenticidade orixinal á forza de compromisos coa sociedade e da alianza co poder político. Por reacción, a seita é apolítica, incluso antipolítica: non é posible ningunha negociación cos que non aplican os principios fundamentais do grupo. A Igrexa testemuña e reproduce a sociedade dentro da cal funciona e impón a todos a súa autoridade. É obxecto de referencia social. A seita, pola contra, produce inqueda na sociedade e ameaza a súa tranquilidade coas súas críticas incisivas e a súa negativa de someterse á lei.

4. Rutinización. As esixencias dunha seita tórnana dificilmente viable a longo prazo. “Rutinízase” desde que acepta certos compromisos coa sociedade. Na seita a morte dos seus fundadores ameaza progresivamente a comunidade con volver a formas máis funcionariais da predicación. O seu

¹⁶ . Luther, citado por Alfred Wohlfahrt, en *Position Luthérienne*, Avant-propos, ano 22, nº 4, outubro 1974, p. 219-222.

¹⁷ . Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon, “Agora”, 1964, p. 23.

¹⁸ Max Weber, *Sociologie des religions*, textos reunidos e traducidos por Jean-Pierre Grossein, París, Gallimard, “Bibliothèque des sciences humaines”, 1996, p. 251.

¹⁹ Max Weber, *Economie et société*, vol. 2, París, Plon, “Agora”, 1995, p. 173.

desenvolvemento obriga a considerar as necesidades do cotián da comunidade de crentes. Pouco a pouco, o grupo toma posición na sociedade “adaptándose ás formas financeiras da cobertura de necesidades e ás condicións dunha economía de impostos e taxas”.²⁰ Deixa de pertencer ao modelo que caracteriza as seitas, o que non significa nin moito menos que se converta nunha Igrexa. No entanto tenta institucionalizarse.

Conversión, modo de autoridade, forza de ruptura, rutinización, velaquí entón os principais elementos da tensión estrutural do cristianismo sinalados por Weber e Troeltsch que lles permiten aos sociólogos identificar as seitas. Esta tipoloxía aplícase exclusivamente ao cristianismo e aínda serve para describir determinadas comunidades cristiás contemporáneas. É dificilmente utilizable noutros contextos. No entanto, encóntranse tamén os dous modelos de comunización noutras relixións.

III. Exemplos de cismas fóra do cristianismo.

1. Os novos movementos budistas do período Kamakura en Xapón (1185-1333). Se é perigoso estender a tipoloxía webero-troeltschiana a outros ámbitos, é, pola contra, posible reencontrar noutros ámbitos as características dun anovamento relixioso que conduciu a escisións. En Xapón, coa chegada da era Kamakura no século XII temos un exemplo disto. Asistimos a intensas transformacións do budismo que darán lugar ao nacemento de grupos con trazos sectarios, algúns dos cales coñecen hoxe un desenvolvemento internacional. Engaiolaron o pobo baixo e a clase media, mentres que escasamente simpatizaron cun certo budismo reservado aos aristócratas. Simplificaron a práctica relixiosa, ata entón composta de rituais esotéricos complicados, acentuando e recobrando exclusivamente un aspecto particular do budismo.²¹

A convicción de estar a transitar polo derradeiro chanzo da historia humana é en todas as culturas e épocas un factor importante da transformación das esixencias relixiosas. Sitúa os crentes nunha situación de emerxencia. Por iso, por exemplo, Honen (1133-1212), o fundador da escola da Terra Pura, lamentando os profundos cambios sociais dos comezos da época feudal, declarou aberto o período da dexeneración da humanidade. Ao home faltáballe tempo para chegar á iluminación mediante os seus propios esforzos. O budismo, que perdera o seu celme inicial, tornárase nunha doutrina sen vida. A única solución consistía en someterse ao poder de salvación de Buda Amida. A meditación e mais outros rituais autorizados polos aristócratas foron substituídos por unha práctica sinxela: a simple

²⁰ *Ibid*, vol. 1, p. 332.

²¹ A análise que segue está baseada nos traballos de Tamaru Noryoshi, Buddhism, in Tamaru Noryoshi et David Reid (eds), *Religion in Japanese Culture. Where Living Traditions meet a Changing World*, Tokyo-New York-London, Kodansha International, 1996, p. 53-57.

chamada a Amida. O seu sucesor, Shinran (1173-1262), fundador da Verdadeira Terra Pura, impulsa a reforma ata lograr a abolición das diferenzas entre a vida monástica e a vida laica, e por exemplo, autoriza os monxes a casaren.

Nichiren (1222-1282), fundador dunha escola na cal beberán co tempo a Soka Gakkai e moitas outras organizacións, tamén andaba a cismar na situación social do seu país e chegou ao convencemento de que a nación, en crise, necesitaba ser reformada. Entendía igualmente que os desastres naturais e as angueiras humanas significaban o comezo da decadencia do budismo. Convencido de establecer o verdadeiro budismo, o da declamación do *sutra* de Lotus, denunciou todas as outras escolas pola súa devoción a ensinanzas falaces e afastouse do goberno. Este mandou prohibir as súas actividades e exiliouno. A forza de ruptura desta escola, oposta a calquera outra ensinanza que non fose a súa, non se traduciu nunha vontade de illar o mal negando a participación nas accións sociais, senón todo o contrario, nunha aposta por un compromiso bélico co mundo. Esta relixión sente que a súa misión é transformar o mundo, o que provocou que o Estado, cuxa tranquilidade sentía ameazada, excomungase aos seus adeptos.

2. Cismas no xudaísmo: do sabatismo ao hasidismo.

O sabatismo é outro exemplo de cisma de características sectarias. É unha excisión do xudaísmo. Sabbataï Tsevi, mesías xudeu esmirnota do século XVII, excomungado polo tribunal rabino de Xerusalén, é o fundador deste movemento apocalíptico que anuncia o restablecemento do Reino; denuncia os guetos e critica a ensinanza demasiado eslamiada da “ortodoxia” xudía. Nun período moi turbulento para os xudeus, debido ao nacemento da Europa dos Estados, á expulsión española e ás grandes matanzas polacas do ano 1648, Sabbataï Tsevi engaiolou a aqueles xudeus adocidos de toda a conca oriental do Mediterráneo, e malia dividir os seus rabinos e aldraxalos ás veces, devolveulles aos fieis a esperanza ao convencelos de que “a roda xiraría pronto”. En 1656, en Constantinopla, Sabbataï Tsevi sepárase da lei. Declárase “afastado do poder do xudaísmo rabínico porque se somete a unha lei superior”. Este retorno do reino de Deus vén marcado, coma nas herexías cristiás, “pola reivindicación da importancia da fe en detrimento da lei e das institucións tradicionais”. Sabbataï, detido dez anos máis tarde polos turcos, “inquietos polo furacán que se levantou contra os xudeus”, abxura diante do sultán, converténdose en musulmán e morre en 1676.²²

Dous séculos máis tarde, en Polonia, aparece unha nova corrente, o hasidismo; esta corrente instaora novamente a figura do Mesías como

²² Ver especialmente a François Furet, La lumière noire de Sabbataï Tsevi, *Le Nouvel Observateur*, venres 20 de xaneiro de 1984 (unha crítica do libro de Gershom Scholem, *Le Messie mystique, 1626-1676*).

centro do seu credo. Está constituída por un grupo de comunidades dentro das cales quizais a máis coñecida hoxe sexa a do movemento Loubavitch do tan carismático Rabbi Schneersohn, considerado como o Mesías. Daquela, poderemos considerar o hasidismo como unha versión renovada do sabatismo? Este é, en calquera caso, o temor que amosa Salomón Maïron, un célebre erudito, que asistiu ao seu desenvolvemento en Polonia durante o século XVIII. Este estudoso caracterízao como “unha seita da súa Nación (...), devotos que se distinguen por unha piedade moi estrita”, unha comunidade na cal “a xente nova abandona os seus pais, a súa muller e os seus fillos para render homenaxe aos grandes mestres e escoitar dos seus propios beizos a nova ensinanza”.²³

Así, “sospeitoso de potencial herexía, o hasidismo provoca violentos conflitos cos rabinos rigoristas e eruditos. Ditáronse excomuñóns”²⁴ contra os membros deste movemento que botaban man “dun certo obscurantismo e dos meigallos para atraer o pobo”, infundindo nel crenzas paifocas, inimigas da razón e favorecendo a oración fronte ao estudo.²⁵

No entanto o xudaísmo non ten unha ortodoxia. A súa dimensión de diáspora tórnoa necesariamente ecléctico e múltiple. Imprégñase das culturas que vai atopando e integra no seu seo heteroxeneidades. Acepta interpretacións contraditorias con tal que a práctica sexa respectada. Laurence Podselver conclúe que no corazón mesmo desta relixión existe “unha indeterminación das fronteiras (que) se corresponden coa convicción compartida de que os xudeus, calquera que sexa a modalidade da súa contribución ao xudaísmo, permanecen xudeus e constitúen a Klal Israël, o conxunto dos xudeus, do cal ninguén pode ser excluído a non ser que se converta a outra relixión”. Por iso o hasidismo non provoca o cisma. O tempo pasa e mesmo acaba por se tornar “nunha das formas culturais lexítimas do xudaísmo”.²⁶ O concepto weberotroeltschiano da propia seita de describir a tensión orixinal do cristianismo é entón moi dificilmente aplicable no contexto polimorfo do xudaísmo.

3. Cismas no islam: do siísmo ao bahaísmo.

Este mesmo polimorfismo serve para caracterizar igualmente o islam dividido dende a morte do Profeta por mor da consideración do nomeamento do primeiro califa e sen unha verdadeira ortodoxia. O islam está composto de múltiples seitas non cismáticas, cuxa conexión se mantén mediante dous elementos cruciais, a profesión de fe e a peregrinación á Meca. A corrente maioritaria é, no entanto, o sunismo, pero, pola súa vez, este está dividido en moitas escolas a miúdo contraditorias, unidas simplemente polo recoñecemento dos catro primeiros califas, fieis e

²³. Citado por Laurence Podselver, *Les hassidim de Loubavitch: une marginalité traditionnelle*, in Françoise Champion e Martine Cohen, *Sectes et démocratie*, París, Le Seuil, 1999, p. 126.

²⁴. *Ibid.*, p. 127.

²⁵. *Ibid.*, p. 130.

²⁶. *Ibid.*, p. 138-140.

sucesores inmediatos de Mahoma. Naceron outras pólas froito do rexeitamento destes califas.

Así, o kharidjismo agroma no século VII por mor do rexeitamento da lexitimidade do cuarto califa, de nome Alí, a quen eles mesmos asasinaron no ano 661. Pregonaban a elección democrática do califa, independentemente dos seus lazos hereditarios con Mahoma, e considerando como criterios para a súa elección a súa fidelidade a Deus e a súa moral irreprochable. Pregonaban igualmente que a política se sometese á Lei divina, e non que a relixión renunciase aos seus propios principios para se adaptar á lei dos vivos. Falaban tamén de castigaren os pecadores mediante a excomunión e a condena á morte. En resumo, estes extremistas, “puritanos do islam”, anticiparon algúns dos elementos weberotroeltschianos da seita, sen que no entanto ningún verdadeiro elemento da Igrexa se lles opuxese.

Na mesma época, o siísmo, composto de múltiples seitas, rexeitou, pola súa banda, o califato para pasar a considerar o imamat ou *Walaya*. Así, o tal Alí foi considerado como o primeiro imam escollido por Deus, descendente directo de Mahoma e herdeiro dos coñecementos secretos deste último. No entanto, os siítas van dividirse segundo o número de imams que recoñezan: sete para os ismaelienses e doce para os siítas doudecimanos. Segundo a doutrina destes últimos, o último imam, Mahoma, fillo de Hassan, morreu sendo aínda neno e ha de retornar na fin dos tempos.

O bahaísmo, aparecido no século XIX en Persia, afástase da corrente siíta e recoñece en Husayn Ali, máis coñecido como nome de Baha’ullah, o imam esperado, aquel que debía abrir a nova era, a do “día de Deus”. Daquela, esta corrente constrúese en ruptura co islam siíta, o cal foi considerado como clausurador da historia. Segundo unha concepción evolucionista da relixión, común a moitas correntes mesiánicas, os bahais coidaron ser os clausuradores do siísmo, cuxo papel fora anunciar aos bahais. Con eles supoñíase que comezaba o “ciclo da clausura”. A chegada de Baha’ullah foi profetizada por un mercador de pouca idade, Mirza Alí Muhammad, máis coñecido polo nome de Bab. Será el quen dea nacemento ao babismo. Para acoller a nova era, Bab acometeu unha profunda reestruturación da sociedade que desexaba modernizarse, tanto no tocante ao papel das mulleres e dos indixentes dentro da sociedade como no tocante á educación. O seu programa de acción revolucionaria pronto causou inqueda nas instancias relixiosas e políticas da orde establecida iraniana que rexeitou este movemento por consideralo “un perigo para a orde social e política”. O movemento foi rapidamente reprimido polas autoridades iranianas. Bab foi detido, acusado de herexía e condenado a morte en 1850. Soamente trece anos máis tarde, Hasayn Alí, un dos seus discípulos que

sufrira duramente a represión fora condenado ao exilio, proclamou a Promesa.²⁷

IV. As seitas militantes.

1. Os islamismos. Non se poden lembrar as correntes musulmás como o kharidjismo ou o babismo sen analizar as consecuencias de certas formas de compromiso sectario. As seitas outórganse a si mesmas a misión de acometeren a rexeneración da Igrexa, sexa illándose do poder secular, necesariamente satánico, sexa, todo o contrario, afrontándoo. Certas seitas cristiás, como o anabaptismo, desenvolveron no seu seo dúas pólas opostas con respecto á súa actitude ante o enfrontamento coa sociedade satánica: unha de tipo pacifista e outra de tipo guerreiro. Esta actitude agresiva atópase en certos grupos de musulmáns puros que reivindicán o universalismo. O islam está composto dunha multiplicidade de escolas que eventualmente se opoñen entre si. Cadansúa escola acostuma presentarse a si mesma cal é o camiño cara á Verdade, camiño este que lles debe ser imposto ao mundo dos laicos, enlordado por mor do pecado. Así, existirán seitas guerreiras dispostas mesmo a mataren para que a súa orde domine xa que simplemente non aceptan que a lei divina poida sufrir a máis mínima ameaza para se adaptar ao dereito laico. É este último quen debe someterse. Esta esixencia homicida, xa presente nos kharidjistas, ten hoxe consecuencias altamente dramáticas aínda nos Estados musulmáns ou fortemente islamizados baixo influencia occidental. Esta situación, entendida por eles como un vivir en pecado, é a orixe da violencia dos islamitas, cuxa reivindicación é a erradicación do Estado importado e o establecemento dun Estado islamita. “Os actuais islamitas magrebís non innovaron doutrinalmente (...) Diríxense ao mesmo imaxinario relixioso, cos mesmos temas arquetípicos e as mesmas técnicas de organización dun grupo “puro” ao comezo estritamente separado dos “impuros” pero que debe traballar axiña para restablecer a pureza orixinal para todos os homes”.²⁸

Para eles a importación dun dereito laico “conduce a sociedade musulmá á *jahiliyya*, a idade da ignorancia, o estado de barbarie e de paganismo da humanidade antes da conversión ao islam”.²⁹

Coas seitas militantes, abordamos así outro aspecto do sentimento de ameaza: este que sente o grupo en por si. O Estado exerce a súa represión contra os grupos que considera atentadores potenciais da orde pública. Á inversa, as seitas militantes atacan o Estado porque este profana a pureza

²⁷. Firouzeh Nahavandi, La persécution des bahaïs en Iran, in Alain Dierkens et Anne Morelli, *op. cit.*, p. 201-213.

²⁸. Pierre-Robert Baduel, L’islam dans l’équation politique au Maghreb aujourd’hui, in Patrick Michel (ed.), *Religion et démocratie*, París, Albin Michel, 1997, p. 32.

²⁹. *Ibid.*, p.34.

orixinal da sociedade. Este sentimento é tanto máis forte canto a profanación é sentida como importada: unha orde exterior ao mundo cultural musulmán ameaza a sociedade cun recuamento insoportable e polo tanto debe combaterse. Así, as seitas militantes nacen dunha insatisfacción da orde política e dunha vontade de harmonizar a orde social coas esixencias relixiosas das que se separou.

2. Nacionalismo hindú: o RSS. Os nacionalismos hindús son un excelente exemplo de reacción ante una ameaza social: a colonización británica e o panislamismo da minoría musulmá son sentidos como un perigo para a integridade da cultura autóctona. Ameazan entón a identidade dun pobo. Para combater esta ameaza alóxena os nacionalistas hindús reapropiáanse dos símbolos tradicionais hindús e reinterpretanos nun sentido competitivo e agresivo fronte á cultura importada polo intruso. A colonización caracterízase pola “creación dunha estrutura burocrática, rapidamente dominada polos preceptos utilitaristas, e a implantación –cada vez máis masiva despois de 1813- de misións cristiás. Estes dous tipos de institucións comparten a mesma aversión polo hinduísmo cuxo politeísmo idólatra e cuxo sistema de castas, antítese dos valores individualistas, foran voluntariamente denigrados”.³⁰ Por outra banda, a administración británica de comezos do século XX era promusulmá, “preocupada por se procurar o apoio das minorías”, o que se “traduce progresivamente na concesión de diversas vantaxes, en cuxo primeiro chanzo figura, en 1909, a institución dun electorado separado. Esta forma de discriminación revela en certos hindús un sentimento de vulnerabilidade que reviste incluso a forma exacerbada dun complexo de inferioridade”.³¹

Imbuído por este espírito de autodefensa, Edgawar fundou, en 1925, o Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), “Asociación de Voluntarios Nacionais”. A armazón do RSS lembra estas características comunmente admitidas da seita: ruptura co medio, renuncia a toda actividade profesional, sesións semanais de formación ideolóxica, forte disciplina que produce un “condicionamento deliberado”³², discípulos moi novos, forte ligazón ao *guru* “todopoderoso e omnisciente,”³³ submisión á súa autoridade e sentimento de pertenza a unha familia unida. En tanto que seita militar, o RSS ambicionaba “traballar a sociedade, sostela, labrala, para finalmente fundirse nela unha vez que esta e a organización se tornaran coextensivas”. Utiliza para este obxectivo unha especie de “estratexia de beneficencia”, ocupándose de “distribuír roupa e mantas nos campos de refuxiados (hindús expulsados dun novo Pakistán occidental), e chegando incluso a inscribir os seus nenos nas novas escolas. A abnegación

³⁰. Christophe Jaffrelot, *op. cit.*, p. 28.

³¹. *Ibid.*, p. 32.

³². *Ibid.*, p. 71.

³³. *Ibid.*, p. 68.

e a disciplina dos grupos colleitan preciosos triúnfos para sentar a popularidade do movemento”.³⁴ Paradoxalmente, despois do acceso á independencia, en 1947, a expansión do RSS foi obstaculizada por Nehru que tomara a determinación de se opoñer á chegada dun “Estado hindú”, decidindo restaurar a paz e a liberdade relixiosa, e empregando para isto a política de “reprimir a minoría musulmá que quedaba na India”³⁵ O asasinato de Gandhi en 1948 por Godse, un antigo membro do RSS que condenou o compromiso de Mahatma na defensa dos dereitos do próximo, marca o comezo das hostilidades. As armas e os lugares onde se agochaban foron sacados á luz, 20.000 soldados foron detidos e o RSS foi provisionalmente prohibido, antes de acceder finalmente ao poder.

3. As múltiples formas da seita.

Este rápido percorrido histórico e esta aproximación a algúns contextos culturais diferentes mostraron quizais o carácter ambivalente da seita. Parece ser o vehículo de pensamentos paifocos e crenzas supersticiosas completamente desconectadas de todo razoamento reflexivo. Parece tamén insultar a intelixencia e participar do recuamento dunha sociedade. Daquela podemos dicir que, en certa medida, as seitas están constituídas por falabratos sen escrúpulos, dispostos a abusaren da febleza dos seus interlocutores e incluso da propia sociedade cuxas leis non respectan e cuxa orde social tentan esfarelar. Desde antes da era cristiá, e en calquera lugar que for, a seita era presentada polos seus detractores como unha ameaza para a saúde do individuo e para a paz da sociedade.

A dificultade, porén, deste termo xenérico está en que parece definir obxectivamente un grupo que polo tanto é percibido de xeito diferente segundo os contextos e as épocas. Así, as relixións de enfoque universalista son relegadas entre os grupos prexudiciais porque non respectan a orde e a cultura das rexións que intentan conquistar. As relixións no país onde son maioritarias e representativas da orde establecida, acaban por se converter en seitas nas sociedades (non colonizadas) que se apoian sobre outras normas. Poden ser entón sufriren unha represión moi dura sobre todo se veñen sumarse a un Estado cunha crise xa latente.

Pero o termo “seita” non é soamente utilizado para definir un grupo cuxos valores e comportamentos contrarian a orde social establecida. Serve igualmente para definir os movementos que critican e alén diso se separan e escinden da ortodoxia relixiosa. Estes grupos maniféstanse a miúdo nun momento de malestar social que cuestiona a capacidade que ten a relixión para se opoñer ao mal. Pídenlle entón que dea probas de pureza e autenticidade e que renuncie para isto á súa vontade integradora e aos seus compromisos coa política. Neste estado de cousas, a relixión séntese tanto máis rapidamente agredida pola crítica da que está a ser obxecto canto a

³⁴ *Ibid.* p. 82

³⁵ *Ibid.*, p. 89.

súa ortodoxia é ríxida. Daquela, a ruptura é inevitable e dá nacemento ás seitas heréticas. Pero non todas as relixións desenvolven unha ortodoxia centralista. O xudaísmo, así como o islam ou o budismo, aceptan no seu seo escolas de pensamento reunidas ao redor dun tronco común extremadamente reducido, o que as torna á vez máis flexibles e máis sólidas. Para estas relixións, as críticas dun grupo radical e o seu desexo de pureza non abundan para crearen unha excisión. Non son percibidas como unha ameaza, porque a base relixiosa é suficientemente ampla para resistila, incluso para integrala.

Sen ser sempre sentido como unha ameaza para a ortodoxia relixiosa, o pequeno grupo de “puros” pode, no entanto, tornarse como tal para a ortodoxia social. En efecto, quer porque elixe voluntariamente afastarse dos impuros e decide non participar nunha vida social marcada polo pecado, quer, por todo o contrario, porque se outorga a si mesmo unha inclinación universalista e busca devolver a súa pureza orixinal ao grupo da sociedade pecadora, empregando en certos casos para isto instrumentos de presión extremadamente violentos, e sentíndose lexitimado para facelo por mor da súa misión superior. A súa agresividade pode ser tanto máis poderosa canto os elementos alóxicos foran introducidos na sociedade e participaran, desde este seu punto de vista, da súa decadencia. Así, a globalización dos valores occidentais, a miúdo por vía da colonización, é a orixe de entidades sectarias que adopta unha actitude defensiva, por entenderen que a súa misión é defender a súa sociedade contra as ideas subversivas e conducila cara á súa pureza orixinal. Este fenómeno explica o feito de que no presente a loita contra as seitas non sexa diferente de outrora, porque as seitas en por si adoutrinan, ameazan a orde social, crean os cismas, féchanse en si mesmas ou imbuense dun afán conquistador.

No entanto, o que mudaron profundamente foron as sociedades en cuxo seo as seitas se estenden. Feito que determina que se transforme considerablemente a esencia dos problemas creados por estes grupos socialmente non asimilados.

V. A transformación da paisaxe relixiosa no transcurso do século XX.

Os sociólogos coidaron que a modernización das sociedades occidentais implicaría un golpe brutal para as relixións. A racionalidade debería eliminar todo elemento irracional e asinar a fin da era relixiosa. En Europa, a deserción das Igrexas, perceptible desde a fin da I Guerra Mundial nos países escandinavos, en Gran Bretaña ou en Francia, parecía ter que darlle razón. Tan só Irlanda parecía ser a excepción. Mais un certo número de acontecementos habían devolver esta situación ao seu estado primitivo. O desinterese dos individuos polas verdades dogmáticas baleirou as relixións institucionais aparecendo así outras formas de relixiosidade que

transformaron as nosas sociedades nun viveiro de espiritualidade. Está probado que este fenómeno ao que non se lle prestou a suficiente importancia é a consecuencia directa das incertezas e dos rápidos cambios producidos pola modernización de Occidente. As sociedades modernas “viven nunha condición de incerteza estrutural que cuestiona continuamente as certezas racionais forxadas polo desenvolvemento dos coñecementos. Así, obrigadas a se enfrontar ao déficit de sentido que resulta desta incerteza, as sociedades modernas non son sociedades “menos crentes” que as sociedades do pasado, senón todo o contrario, son sociedades nas cales a crenza prolifera”.³⁶ Esta proliferación da crenza é conducida polos novos movementos relixiosos que “constitúen (...) unha “mitoloxía moderna”, isto é, segundo a definición que Claude Lévi-Strauss dá do mito no libro *La Pensée sauvage*, unha “formidable protesta contra o non-sentido”³⁷. Ao abandono das relixións dogmáticas, ata o de agora portadoras deste sentido tan necesario para a vida comunitaria, contribuíu á descuberta doutros modos de crer propios desta nosa era cultural cuxa modernización dos medios de comunicación facilita o acceso.

1. A atracción dos occidentais polas culturas exóticas. No século XX, as ondas migratorias e, con elas, as diásporas relixiosas, favoreceron a descuberta nos propios lugares de orixe dos costumes relixiosos estranxeiros. O islam de África do Norte, o budismo do Sueste asiático ou a espiritualidade hindú acompañaron os inmigrados, tanto máis ligados ás súas crenzas canto elas deron sentido á súa identidade. Pouco a pouco nalgúns casos estes grupos fóronse adaptando á nova orde occidental, acabando por engaiolar a algúns occidentais. Así, desde o século XIX, moitos viaxeiros, como é o caso de Helena Petrovna Blavatski, fundadora da Sociedade Teosófica, sentiron atracción polas relixións orientais e tiveron un papel importante na súa difusión entre o gran público occidental. Foron portadores dunha nova relación coa relixión, non xa dogmática senón sincrética e universalista, orientada ao redor da vontade dunha busca espiritual libre.

Esta nova atracción por Oriente garda estreita conexión coa penetración do Darwinismo que lle é contemporáneo. O cristianismo, non adaptado en absoluto á teoría da evolución, fora mirrando. Nesta situación de crise, as filosofías hindús e budistas, que consideraban sempre a posibilidade da evolución do individuo cara a progresos superiores ao longo das súas sucesivas reencarnacións, apareceu como o modelo espiritual da nova teoría evolucionista. A Sociedade Teosófica constituíu unha das orixes da Nova Idade, así como a orixe tamén de numerosos movementos relixiosos

³⁶ . Danièle Hervieu-Léger, Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques, in Patrick Michel (ed.), *Religion et démocratie*, París, Albin Michel, 1997, p. 372.

³⁷ Danièle Hervieu-Léger et Grace Davie, Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux, in Grave Davei et Danièle Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, 1996, p. 285.

novos e de seitas que aínda hoxe se están a desenvolver. Esta fascinación pola India, probablemente tan importante coma a dos asiáticos pola ciencia occidental algúns séculos atrás, conduciu a bo número de occidentais a viaxaren ao país de orixe e buscaren no seu propio contexto produtor o *ashram* e o *guru*, elementos ambos capaces de responderen á súa sede espiritual ou conduciu a acolleren cos brazos abertos os gurús neo-hindús que se instalaban nos países occidentais. O hinduísmo transfórmase entón ata perder as súas raíces para se adaptar á cultura e ás necesidades dos novos conversos.

A mística islámica e o sofismo desenvolvéronse no mundo dos intelectuais no mesmo contexto de crise relixiosa e de demanda espiritual da fin do século XIX europeo. A obra do pensador e viaxeiro francés René Guénon contribuíu moito ao coñecemento destas correntes esotéricas. As conversións están asociadas ao “rexeitamento do cristianismo descrito como unha relixión desprovista de espiritualidade cuxa tradición oral estaba perdida ou desencarreiraada; por mor do cansazo da civilización material e tecnolóxica moderna e da necesidade dunha incorporación a unha institución espiritual aínda viva, de tradición oral”³⁸, as sociedades iniciáticas occidentais (tales como a franco masonería, Rosa Cruz, Golden Dawn e outras moitas) foron consideradas entón en pleno declive.

As conversións dos occidentais produciron sobre as organizacións sofistas os mesmos efectos que sobre as relixións asiáticas, isto é, transformáronse mesturándose coa cultura occidental. Os convertidos esqueceron rapidamente a orixe dos movementos en cuxo seo se inscribían, chegando finalmente a se liberar do sofisma do islam para adaptalo mellor ás súas necesidades inmediatas. O mesmo ca Blavatski, andan á procura dunha unidade transcendente das relixións. Estas “mestizaxes entre o pensamento, a cultura occidental moderna, o esoterismo cristián e estas formas variadas do sofismo están en desenvolvemento constante e favorecen, en ausencia dunha regulación exercida por un mestre oriental ou occidental que se ocupe da ortodoxia ou da ortopraxe, certas transformacións que arrastran, segundo Thierry Zarcone, o grupo cara á periferia e, a miúdo, mesmo fóra do islam cara a novas formas de relixión”³⁹.

Cómpre engadir tamén que esta necesidade de anovamento espiritual lle foi de proveito ao cristianismo, o cal, pola súa banda, sentiu a atracción das formas orais e fervorosas na súa relación coa divindade. Así, en 1901, en Kansas, naceu o pentecostismo cuxa particularidade precisamente consiste en expresarse mediante unha lingua, é dicir, a crenza na posibilidade de que o Espírito Santo se expresa directamente a través da boca dos fieis. Todas estas correntes de anovamento relixioso non tiveron a súa verdadeira

³⁸ Thierry Zarcone, le soufisme en Occident, *Diogenes*, n° 187, 1999, PUF, p. 145.

³⁹ *Ibid*, p.158.

expansión ata a segunda metade do século XX, logo de que a corrente da contracultura derrubase as institucións normativas occidentais.

2. A corrente da contracultura. En efecto, a corrente da contracultura, que apareceu por primeira vez en Estados Unidos nos anos 1960, resulta un segundo factor de revitalización do elemento relixioso. Moi crítica respecto do futuro da civilización occidental e centrada na defensa de valores individualistas e pragmáticos, rexeitou toda noción de institución e toda forma de ideoloxía transcendente, participando tamén no derrubamento das grandes institucións relixiosas. A corrente da contracultura predica que os individuos deben buscar en por si as virtudes éticas do ben. Así, sen desenvolver necesariamente un espírito de adhesión marcada, acostuman levar a cabo prácticas que se corresponden coa esa intención de se centrar no propio individuo. Os exercicios, baseados na respiración e na meditación –tomados do budismo, do ioga, do sofismo, do pentecostismo tanto protestante como católico- foron adoptados por esta seita e dende entón pasaron a formar parte integrante da paisaxe cultural occidental.

Tamén a contracultura, ao cuestionarse os poderes da medicina alopática, favoreceu a incorporación ao mercado relixioso dun número considerable de grupos que coidaban posuír un método de curación eficaz. Reencontramos esta tendencia en todas as correntes relixiosas así como nos numerosos sincretismos creados pola globalización da cultura.

Ao se poñer en dúbida os principios fundamentais da civilización occidental, a corrente da contracultura contribuíu ao desenvolvemento de toda unha serie de movementos espirituais que propoñían unha nova forma de convivencia. A maior parte destes “novos movementos relixiosos” formáronse no Novo Continente antes de se espallaren a Europa. Ao comezo, “atraeron as clases sociais integradas plenamente na modernidade cultural e económica (...), principalmente a mozos e a adultos (25-40 anos) que tiñan rematados os seus estudos de Ensino secundario e en bastantes casos que pasaran tamén pola Universidade (...). As oportunidades deste tipo de xente na vida eran moi superiores á media”⁴⁰. Logo estes movementos sufriron unha forte diversificación con fin de ofrecer solucións ás necesidades de todos os estratos da sociedade, desde os máis desfavorecidos ata os máis integrados.

3. A fin do comunismo. Se a contracultura abalou os valores dun Occidente capitalista de após a guerra, a caída do muro de Berlín e, canda ela, a do comunismo, tivo consecuencias moito máis graves que produciron un efecto desestabilizador, pois fraguaron o golpe final ao proceso de desestruturación dunha civilización que aínda teimaba en agochar a súa agonía. A división política do mundo permitía unha identificación precisa do ben e do mal, capaz de crear utopías e agrupar sociedades. Sen inimigo ningún contra o que loitar, daquela as sociedades sentíronse desamparadas.

⁴⁰ . Danièle Hervieu-Léger et Grace Davie, *op. cit.* p.273.

A verdade, que a partir de entón se tornou totalmente relativa, converteuse nunha busca individual e non nunha referencia única válida para satisfacer a toda a sociedade ao mesmo tempo.

A política atopouse “desprovista de conceptos, incerta dentro das súas propias categorías”⁴¹ e foi substituída polas manifestacións efervescentes da relixiosidade contemporánea. Así, os movementos máis politizados da segunda metade do século XX (quer que sexan de orixe hindú, xaponesa, coreana ou americana) viron a Europa do Leste como un novo campo que había que conquistar.

Así, a caída do muro de Berlín non tivo só consecuencias negativas nos antigos países comunistas, senón que fixo cambalear tamén as referencias dos países capitalistas. Nos dous casos, a falta dun discurso capaz de mobilizar verdadeiramente as sociedades e na espera dunha nova estruturación social aínda en xestión, os “novos movementos relixiosos” produciron o efecto dun tranquilizante. Contribuíron a dar novamente unha visión do mundo en orde, fixaron ilusoriamente algunhas referencias e permitiron así escapar provisionalmente á desorde reinante. Algúns grupos buscaron verdadeiramente construír o futuro, acompañando o movemento da sociedade; outros, ao contrario, asíronse ao pasado.⁴² Estes grupos utilizan a crise en beneficio propio ao mesmo tempo que son utilizados por ela, porque, en efecto esta crise permítelles a estas sociedades alteradas que sinalen un novo inimigo e se mobilicen contra el, e así, xa que logo, durante ese tempo, esquecen a crise.

⁴¹ . Patrick Michel, Religion et démocratie: nouvelles situations, nouvelles approches, in Patrick Michel (ed.) *op. cit.* p. 17.

⁴² . Ver a este respecto: Patrick Michel, *Politique et religion*, La grande mutation, París, Bibliothèque Albin Michel, “Idée”, 1994.

Capítulo II AS SEITAS NADAS NA MODERNIDADE

I. O individuo.

1. **A febleza das sociedades individualistas.**- A explosión dos movementos relixiosos torna extremadamente difícil identificar os grupos socialmente non-asimilados. Estes responden a necesidades moi variadas e marcan de xeito moi diverso a súa distancia fronte á sociedade. Algúns deles, nados dentro da contracultura, buscaron desde un punto de vista ideal o distanciamento. Pero outros, todo o contrario, semellan unha réplica da modernidade. Estes últimos, auténticos camaleóns, son considerados como os máis perniciosos. Á beira de eventuais prexuízos intrínsecos aos grupos, cómpre, no entanto, salientar que dende entón a sociedade moderna en por si se constrúe de tal xeito que desposúe o individuo de toda referencia fixa, converténdoo nun ser fráxil e por mor disto susceptible de todo exceso. Non se pode confundir este problema inherente ás nosas sociedades e consecuencia de bo número de males individuais, coa explotación que poden facer noutros lugares certos grupos cuxa deontoloxía é sen dúbida fortemente criticable.

Xa que logo, hai unha constatación que se impón. As sociedades modernas son portadoras dunha deriva: a deriva do individuo. Este sente o peso dunha gran responsabilidade xa que se atopa constantemente obrigado a escoller. Mediante estas escollas, instálase dentro dun grupo e ten a apracible impresión de se refuxiar nel. O individuo pode entón sentirse liberado da culpa dos erros que comete, mais permanece no entanto responsable da súa propia actitude desresponsabilizante. Esta actitude pode ter consecuencias moi lamentables tanto para el como para a súa familia. Por exemplo, consecuencias para a súa saúde e a dos seus achegados, pois vén de se adherir a un tipo de medicina alternativa pero porén demasiado experimental; consecuencias para o seu traballo, vén de se adherir a un modo de vida que o leva a sacrificar a súa situación profesional; consecuencias para a súa independencia económica, vén de confiar a súa xestión financeira a unha comunidade que a utiliza para fins propios.

Este desleixo, a un mesmo tempo tan fascinante da dura e abafante responsabilidade individual, é unha reacción contra a individualización das

nas sociedades modernas. É certo que as seitas utilizan esta individualización pero tamén cómpre dicir que non son as únicas en facelo, pois tamén un bo número de organismos pretenden, cada un do seu xeito, gañar a confianza dos individuos e conducilos a escollas das que de seguida se arrepinten. E moitas veces acontece que aqueles que se sentiron atraídos por tales escollas acaban por desembocar nunha situación de suicidio ou tornan extremadamente lenta e complicada a súa reintegración familiar e social. A nosa sociedade “de escolla” comporta riscos incomprendibles xa que compromete a cada instante a liberdade dos individuos e esta liberdade implica ás veces seguir un camiño que parece contrario ao dos propios intereses.

2. Grupos centrados no individuo.- Como os individuos teñen a sensación de soportar sobre os seus propios ombros demasiadas responsabilidades, algúns movementos relixiosos propóñense alixeiralos un pouco. Así, sexa cal sexa o tipo de grupos cos cales manteñen relación, sexa cal sexa o seu grao de recoñecemento, a maior parte teñen en común o feito de ofrecer ao individuo un método para volver a se centrar en si mesmo. Isto é aplicable tanto aos grupos nados dentro das grandes relixións tradicionais e encadrados nelas como aos movementos sincréticos de índole diversa que se desenvolven hoxe en día. Sexa cal sexa a súa finalidade, a primeira razón do seu atractivo é o interese que manifestan polo ser humano e a posibilidade que ofrecen ao individuo de pararse a reflexionar sobre si mesmo, por que se o que se demanda dos individuos nas sociedades modernas é escoller e esta escolla a teñen que basear na súa propia experiencia, entón estes grupos ofrécenlles aos individuos a posibilidade de probarse a si mesmos e verificar realmente a súa eficacia na propia pel. Como consecuencia disto, “os individuos séntense cada vez menos limitados polas doutrinas, as prescricións morais e as visións dun mundo que as autoridades relixiosas lles presentan como unha verdade imposta”.⁴³

O que os individuos andan a buscar ten moito que ver coa técnica, así teiman en bater cunha técnica capaz conducilos á experiencia do divino, e a través dela, á felicidade. Non foi casual que o “bautismo no espírito” ou o “bautismo de lume” marcasse un comezo fundamental nas Igrexas cristiás, tanto católicas coma protestantes. “O bautismo no espírito, que introduce de vez o convertido *born again* nunha nova condición espiritual rexenerada, constitúe, desde o punto de vista pentecostístico e carismático, o momento por excelencia desta experiencia concreta e inmediata do poder salvador da graza”.⁴⁴

⁴³. Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, París, Calmann-Lévy, 2001, p. 83.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 83.

3. Derivas individuais.- Estas prácticas débennlle permitir ao individuo tirar o mellor proveito da súa vida na terra. Entón, todas as correntes relixiosas, desde as máis institucionalizadas ás máis clandestinas, intentan perfilar os métodos máis aptos para resolver os problemas cos que se enfrontan os seus fieis na súa vida cotiá. Así, o retorno dos dons carismáticos permitiulles ás Igrexas tornarse populares a través destes dons; agora ben, como o don da curación é ao mesmo tempo o que suscita maior aceptación e provoca a maior reticencia, o individuo está suxeito ás máis perigosas derivas individuais xa que concirnen directamente a súa saúde. Daquela constituranse grupos ao redor desta necesidade de curación. É o caso da Invitación á Vida (IVI), de inspiración católica. Fundado en 1983 por Yvonne Trubert; este grupo propón “crear unha relixión e unha medicina novas nun mundo novo”, tendo como obxectivo: rezar, amar, sandar”.⁴⁵

Unha das súas adeptas, a médica, Nadine Flahaut-Schuster, foi expulsada da orde dos médicos por unha falta grave cun doente de sida e mais con dúas mulleres que padecían cancro.⁴⁶ É igualmente o caso do movemento curador xaponés Mahikari constituído en 1960. Este movemento predica a curación pola “luz que nace na palma das mans” e considera a medicina como impura. Podemos igualmente citar o falugong, grupo chinés que foi perseguido en China desde 1999 e cuxo fundador, Li Hongzhi, prometeu o rexuvenecemento e o retorno das menstruacións en mulleres de idade avanzada, pola simple práctica diaria dunha técnica de respiración moi próxima ao ioga. Baixo a influencia deste tipo de grupos, grandes doentes, insatisfeitos dos resultados do seu tratamento, toman a decisión de se afastar da medicina alopática para confiar por completo a súa saúde a *gurus* inspirados pola divindade e a miúdo merecedores da confianza que neles se depositan pois posúen unha formación como médicos.

Pero a resolución dos problemas individuais non se centra na curación de doenzas incurables. Para resultar satisfactorio, abonda ás veces con ser capaz de conseguir unha “mellora vital” para ese individuo insatisfeito coa súa situación actual, algo que ten moito máis que ver cunha certa análise psicolóxica que coa medicina en si mesma, porque, moitas veces, para conseguir o éxito na vida, o individuo debe resolver problemas psicolóxicos; esa é a razón pola que os movementos piscoterapéuticos van vento en popa. “O obxectivo perseguido é o do perfeccionamento do propio individuo que procura o acceso a un estado superior de estar no mundo, inseparable dunha retotalización de si mesmo”.⁴⁷

O éxito desta nova vía de “retotalización” permitiulles a varios centos de técnicos de psicoterapia, tanto se esta se practicaba individualmente, en

⁴⁵. Jean Vernet et Claier Moncelon, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris, PUF, 1995, p. 143.

⁴⁶. Información dada por L'Express, 16 xuño 1998.

⁴⁷. Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, 2001, p. 87.

familia ou en grupo, desenvólvense sen que fose necesario para exercer a “profesión” ningunha formación determinada, así, calquera podería converterse en psicoterapeuta improvisado sen cometer ningún tipo de infracción. Non hai avaliación nin control, incluso téñense dado casos de atopar técnicos da psicoterapia incompetentes que, polo seu descoñecemento da disciplinan, poden conducir aos seus pacientes á verdadeiras situacións de angustia. Así, “por medio de correntes de psicoterapia das que mellor nin falar, e máis particularmente nas neoformacións, (xeralmente de inspiración relixiosa), certas prácticas son estruturalmente comparables a moitas das denuncias que se dan nos grupos de deriva sectaria. Certas derivas deontolóxicas converten o paciente en dependente, inflúen preponderantemente na psicoterapéutica, lévano a unha ruptura coa familia, o seu medio social ou os amigos e fornécenlle unha nova visión do mundo que entraña o risco de desocializalo”.⁴⁸ Agora ben, estes psicoterapeutas non atenden o mesmo tipo de público que os psiquiatras. Normalmente teñen como clientes xentes vindas de mercar, a miúdo a un prezo ben alto, unha mellora psicolóxica que teiman en descubrir dentro de si mesmos, e dispostos para iso a pasar “dun psicoterapeuta a outro, esperando sempre atopar “esa agulla no palleiro”, agulla que os liberará das súas angustias e os conducirá ao éxito persoal”.⁴⁹ Fronte ao perigo para a saúde mental dos pacientes que comporta esta situación, o deputado francés Bernard Accoyer inseriu no proxecto de Lei de política de saúde pública adoptado en primeira lectura pola Asemblea Nacional o 14 de outubro de 2003, unha emenda que obrigaba a impoñer que a utilización de técnicas de psicoterapia fose reservada unicamente aos profesionais posuidores das titulacións oficiais de médico ou de psicólogo. Esta emenda foi vivamente contestada no “mundo da psico”, en particular, pola Asociación Mundial de Psicanálise (AMP). O seu presidente, Jacques-Alain Miller, viu nesta proposta de lei a vontade de “converter a saúde mental de Francia nunha verdadeira obriga napoleónica”.⁵⁰ Foi votado un novo texto en segunda lectura na Asemblea Nacional o 27 de abril de 2004. Os deputados adoptaron unha emenda que estipula, por unha parte, que “a conduta das psicoterapias necesite, quer unha formación teórica e práctica en psicopatoloxía clínica, quer unha formación recoñecida polas asociacións de psicanalistas” e, por outra parte, que “o uso do título de psicoterapeuta estea reservado aos profesionais inscritos no Rexistro Nacional dos Psicoterapeutas”. (Artigo 18 *quater*).

Estas derivas individuais, máis ou menos graves, están intrinsecamente ligadas ao tipo de sociedade na cal o home moderno evoluciona. Non son

⁴⁸. “Accélérer la mise en place d’une régulation administrative et déontologique des activités de psychothérapeutes”, Missión interministerielle de lutte contre les sectes, *Rapport 2000*, p. 48.

⁴⁹. *Ibid.*

⁵⁰. AFP, 7 de novembro de 2003.

propriadamente seitas. No entanto, a busca da eficacia e de resultados inmediatos é explotada por grupos aos que interesa moi pouco a deontoloxía e ben conscientes de que esta demanda é a chave para un comercio rendible. Por tanto non poden ser confundidas estas derivas individuais con certas derivas comunitarias aparecidas durante o transcurso da segunda metade do século XX. Convertéronse en sociedades atentas a todo un conxunto de grupos sospeitosos, con título real ou non, de seren potencialmente perigosos para os seus adeptos, o seu medio social ou a sociedade. O seu principal punto en común é manter aversión contra a sociedade moderna.

II. Os grupos comunitarios alternativos.

1. Un exemplo típico: os neorrurais.- A sensación de evolucionar nunha sociedade en crise de solidariedade levou os mozos e mozas, nados da corrente da contracultura, a crer nun novo sistema de valores moi influenciado por unha cultura oriental idealizada e reflexo dunha harmonía que se basea no equilibrio do triángulo: home, natureza e cosmos, elementos todos eles que a modernidade teimara en separar. Os “neorrurais” franceses, urbanos a máis non poder, que foron procurar no campo francés desertizado o medio de se osixenar psiquicamente e espiritualmente, son un explemento ben típico das comunidades que apareceron a partir dos anos 1960-1970. Queren “medir o espazo que ocupan e medirse eles mesmos en relación a esta tarefa, con vistas a un futuro que, logo da proba dos “tempos difíciles”, será o da universal reconciliación”.⁵¹ Ven, nunha ruptura coa civilización occidental moderna e nunha submisión ás leis do ecosistema, os únicos medios de encontrar a harmonía entre os homes e o mundo natural, unha harmonía que testemuñe o modo de vida simple dos campesiños tradicionais. A súa suposta capacidade para tornar fértil un solo árido é a última proba da volta da harmonía perdida. Estas comunidades, como “La Clairière” (Alpes da Alta Provenza), “Lou Serre” (Cevenna), “Le Trou Positif”, (Val dos Pireneos), ou tamén “Le Font de Rouve” (Baixa Cevenna), entre outros exemplos estudados en Francia por Danièle Hervieu-Léger, teñen en común buscar a creación dun espazo paradisíaco capaz de permitirlles vivir sen recursos do mundo exterior, concibido como “pobo de cegos que continúan a colaborar na súa propia desgraza”.⁵² En definitiva, a ruptura das comunidades neorrurais coa sociedade é vista como esencial na evolución espiritual do individuo. Este tórnase prisioneiro do paraíso terrestre de cuxa creación participa.

⁵¹. Bertrand Hervieu et Danièle Léger, *Des communautés pour les temps difficiles, Néo-ruraux ou nouveaux moines*, París, Le Centurion, 1983, p. 10.

⁵². *Ibid.*, p. 160.

Este compromiso ecolóxico sen concesións para a vida urbana e social non é, porén, exclusivo dos neorrurais. Existía xa, por exemplo, dentro dos fundadores de cidades uns dez séculos atrás. “A natureza matricial aparécese para estes monxes do Císter como a expresión simbólica dunha humanización dun mundo e do combate espiritual que o home debe conseguir para chegar ata Deus”.⁵³ Moitas ordes católicas, e tamén nos mosteiros budistas, evolucionan aínda hoxe dentro dunhas estruturas que funcionan no illamento máis completo. O compromiso absoluto e sen volta atrás dos monxes e monxas forma parte dos seus dereitos máis fundamentais, aínda que comporte inevitablemente un risco individual incomprendible.

No entanto hai algunhas diferenzas esenciais entre esas comunidades pechadas católicas ou budistas e as novas comunidades que se desenvolveron ao longo do século XX; as primeiras están controladas por unha xerarquía que lles é exterior e que verifica o bo funcionamento do grupo, incluso se este control pode non ser de todo suficiente, sempre permite unha certa vixilancia. As novas comunidades non teñen ningunha ligazón exterior que mire por elas. Autoestruturadas, autofinanciadas, autodisciplinadas, autoorganizadas, ningún aspecto da vida desas comunidades pode previr unha eventual deriva. Por outra parte, os mosteiros son lugares reservados aos adultos, coñecedores profundos da vida que lles espera e alén diso, fan voto de castidade, daquela non hai nenos. As familias neorrurais que se comprometen sen contrato cun novo estilo de vida, todo o contrario: son fecundas. Os nenos evolucionan a miúdo dentro dun sistema pechado que non elixiron e sen coñecemento da sociedade. Poden aparecer problemas se o dereito máis elemental dos nenos a entrar en contacto con persoas alleas á comunidade non é respectado.

2. Algunhas derivas comunitarias.- Poucos indicadores permiten distinguir as comunidades apracibles, fartas dunha sociedade consumista e que deciden vivir doutro xeito, destas moi minoritarias que sufriron dramas estarrecedores. A partir de cando cómpre entón alarmarse ante estes grupos sociais? Algúns exemplos tristemente célebres permítenos formular algunhas cuestións.

A. O Templo do Pobo.- O Templo do Pobo foi creado en Estados Unidos en 1970 por Jim Jones. Mergullou ao mundo no estupor en 1978 provocando a morte de 918 individuos. Jim Jones, considerado como un profeta polos seus fieis, sufriu críticas acerbas por parte da sociedade americana. Nos comezos quería fundar un movemento militante contra unha sociedade que el cualificaba de racista, imperialista e que se apoiaba nunha clase dominante. Propoñía asemade un modo de vida alternativo e un compromiso social militante, antiamericano. “Anunciaba a apocalipse

⁵³. Jean-Baptiste Auberger, L'expérience cistercienne: la nature maîtrisée comme expression symbolique du combat spirituel, in Danièle Hervieu-Léger, (ed.), Religion et écologie, París, Le Cerf, 1993, p. 55-56-

capitalista e traballaba para establecer a terra prometida socialista para aqueles que o escoitaban”.⁵⁴ A mensaxe e as accións de Jones eran en realidade máis políticas ca relixiosas. Quería ser un líder dos dereitos cívicos. Denunciaba a segregación racial e recollía na súa comunidade os orfos de cor, rexeitados pola sociedade.

Desenvolveuse ao comezo en Indianápolis, onde certos incidentes provocados por opositores o conduciron a sentir sobre si unha forte opresión. Desprazouse moi axiña cara ao norte de California. Os servizos humanitarios que propoñía para os vagabundos, os mozos delincuentes ou as persoas anciás fixeron que a comunidade se desenvolvese rapidamente. Estes excluídos do capitalismo dedicáronse ao avance da terra socialista prometida por Jones. Traballaban para os diferentes servizos humanitarios postos no mesmo lugar polo grupo e que producían proveitos substanciosos que a comunidade evitaba declarar. Pero o máis grave estaba nestoutro aspecto: “O Templo do Pobo” desviou de xeito dramático prácticas sociais convencionais para o prevalecemento moi elevado do decimo, o traballo non remunerado e os dons de bens persoais dos adeptos (...). Sempre baixo o pretexto de lle permitir aos fieis participaren nunha causa política que os liberaba. O Templo pedía compromiso, disciplina e submisión individual á autoridade colectiva”.⁵⁵ Jim Jones aproveitou tamén o seu carisma persoal para se deitar con homes e mulleres, escoitar as súas confidencias e utilizalas para telos controlados ou humillalos.

Así, o grupo endureceuse pouco a pouco e multiplicáronse os seus inimigos que se reagruparon nunha asociación: os *concerned relatives*. A súa mensaxe fíxose cada vez máis dualista, obrigando os fieis a elixiren firmemente en cal grupo desexaban estar. A multiplicación das defeccións internas e certos incidentes menores que el non dubidou en cualificar de “persecución”, xustificaron a súa intención de establecer a terra prometida do Templo do Pobo nunha misión agraria chamada Jonestown, na Goiana socialista. En 1977 un milleiro de fieis instálanse nese lugar e non mateñen ningún contacto co exterior. A tensión crecente e a adversidade foron entón entendidas como un signo dos últimos tempos. A apocalipse estaba ás portas da humanidade en decadencia por mor do capitalismo. E en Jonestown foi elaborado o concepto de “suicidio revolucionario”. Mentres que o Estado americano decidiu quedar fóra deste asunto, os *concerned relatives* chegaron a convencer un membro do Congreso, Leo Ryan, da urxencia da situación. Este, acompañado de certos membros da asociación, dirixiuse a Jonestown. Foi recibido pola comunidade. Dezaseis membros do Templo decidiron entón partir con el. Estes acusaron a comunidade de

⁵⁴. Jonh R. Hall, Philip D. Schuyler, Sylvaïen Trinh, *Apocalypse Observed. Religious Movements and Violence in North America, Europa and Japan*, London-New-York, Routledge, 2000, p.19.

N.T. (tradución ao noso coidado feita do texto francés).

⁵⁵. *Ibid.*, p. 23.

non ser máis ca un “campo de concentración comunista”. Nese momento un fiel botouse a disparar sobre os oponentes para mantelos sometidos. Fire a dez persoas e mata a cinco, dentro deles ao tal membro do Congreso Leo Ryan, entón é cando se impón o suicidio colectivo e así 913 membros da comunidade morren despois de ter inxerido un veneno.

B. A Orde do Templo Solar. A Orde do Templo Solar atraeu un milleiro de intelectuais e afortunados grazas á complementariedade de dous homes. Jo Di Manbro é o fundador do grupo. Apaixonado polas relixiosidades paralelas de tipo New Age, creou en 1978 a Fundación Golden Way (Fundación Camiño de Ouro) e desenvolve dentro dela a noción dun mundo en cambio, pregoando a necesidade dunha volta á natureza e retomando a ideoloxía da cábala. Luc Jouret, médico especialista en homeopatía, engaiolou a Jo Di Manbro durante unha conferencia que deu na Fundación Golden Way. Os dous homes xa non se separarían máis. Luc Jouret fornecía a Jo Di Manbro o carisma que lle faltaba. A organización baseábase ao comezo en tres dimensións: os ciclos de conferencias, unha estrutura esotérica (os clubs Arcadia) e unha Orde iniciática (a Organización Internacional Cabalística da Tradición Solar). As conferencias de Luc Jouret engaiolaban a moita xente. Certos auditores pasaban de seguida aos clubs Arcadia, e despois destes a outros e logo aínda escollían se querían entrar na orde. O éxito de Luc Jouret deu esperanzas a dous homes respecto dun desenvolvemento rápido e importante da súa organización. As conferencias tiñan lugar en lugares prestixiosos pois os censados achegaban unha lexitimidade forte á asociación. Así, a fachada pública protexía as estruturas máis secretas. O que aconteceu foi que o grupo se acabou por endebedar. Así, a organización comezou a cambalear en 1990. En 1993 o grupo foi implicado dunha detención ilegal de armas e incluso foi lixeiramente sancionado (un ano de prisión con prórrogas para as persoas implicadas); tal feito tivo como consecuencia alertar a policía e desencadear investigacións oficiais. O grupo foi desacreditado e houbo numerosas desercións, privándoo así do sustentamento financeiro e tornándoo suxeito a unha situación potencialmente precaria. Daquela o movemento non tivo outra escolla que pechar aínda máis a súa estrutura xa secreta de por si, a da Orde. Desenvolveuse a paranoia e, con ela, a idea de seren obxecto dunha conspiración. A autodestrución do grupo desatouna seguramente Tony Dutoit, adepto rebelde que comezou a rebelar técnicas empregadas para crear as aparicións dos grandes mestres esotéricos. A súa familia foi asasinada en outubro de 1994.

Entre 1994 e 1997 setenta e tres iniciados faleceron en Canadá, Suíza e Francia.

C. Aum Shinrikyo.- Aum Shinrikyo foi fundado en Tokio por Asahara en 1984, un período durante o cal certos mozos xaponeses manifestaban a súa

insatisfacción polas relixións instituídas coma o budismo, así como polo racionalismo científico moderno con base na educación e no sistema de traballo xaponés. Estes mozos andaban á procura dun novo dinamismo espiritual e querían un retorno a unha verdadeira práctica ascética. Asahara foi un dos portadores carismáticos desta insatisfacción e desta demanda de anovamento. Estudantes brillantes que frecuentaban as mellores universidades xaponesas, contáronse entre os seus recrutamentos e puxeron a súa intelixencia á disposición deste home. Desexaban rachar, dunha vez por todas, coa traxectoria que seus pais trazaran para eles. Abandonaron o seu medio social e tornáronse os renunciadores, os *shukkesha*, totalmente devotos ao seu *guru*.

Asahara anunciou a chegada dunha nova idade espiritual. Unha fase apocalíptica debía precedela e permitir liberar, nun futuro próximo e grazas á aura benéfica de Aum Shinrikyo, o mundo do mal que o estaba a posuír. Para triunfar nesta misión salvadora Asahara fundou en primeiro lugar en 1989 un partido político. O fracaso foi vergoñento e o resentimento forte. Por outra banda, o grupo non progresou tan rapidamente coma outros novos movementos relixiosos presentes en Xapón e ben máis acordes co desexo de éxito social da maioría dos mozos xaponeses. As razóns da insatisfacción de Asahara foron múltiples, feito que desencadeou nel unha especie de paranoia. O grupo pechouse progresivamente nos seus *shukkesha* e non dubidou en eliminar os elementos que podían prexudicalo, tanto no seu seo coma no exterior. A fin do mundo tardaba en chegar e entón Asahara programou acelerala recorrendo a actos terroristas. Aproveitouse dos seus adeptos científicos para crear un laboratorio de química. O 27 de xuño de 1994 Aum cometeu, logo dalgunhas tentativas fracasadas, un primeiro atentado con gas sarín en Matsumoto. Foron censados sete mortos e douscentos feridos. Reincidiu o 20 de marzo de 1995 con doce mortos e milleiros de feridos.

3. Os factores da deriva sectaria.

A) O *guru*.- Un dos puntos en común do grupo destas derivas dramáticas é a existencia dun guru carismático de poder incontestable. Caracterízase a miúdo por ser unha persoa de personalidade torturada podendo, ao mesmo tempo, ser extremadamente tenro, o que o torna moi afectuoso, e particularmente duro. Esta dureza é sentida como unha proba da súa atracción cara aos fieis. Representa a figura do pai por excelencia. Inspíranos confianza, seguímolo ás cegas e obedecemoslle a toda custa. Aínda máis, é el o que, mediante a súa relación persoal e única que o mantén co “mundo invisible”, pode asegurar a felicidade eterna aos que o seguen. Por outra banda, velaí a súa misión: cambiar o mundo para tornalo mellor. A súa personalidade, a miúdo paranoica, fai no entanto que os obstáculos que frean a realización do seu proxecto, sexan fortemente amplificados ata se converteren en obsesivos, sexa porque el pode

superalos, sexa porque a imposibilidade de avanzar alén do lugar onde o colocan, pode introduci-lo na espiral da violencia contra o seu grupo ou contra a sociedade. Se á súa estrutura fortemente autoritaria, xerarquizada e centralizada que o coloca no seo da súa comunidade, sen ningunha trincheira exterior, engadimos o amor incondicional que os seus fieis lle profesan, daquela temos as razóns que explican todas as desfeitas posibles. Cómpre, no entanto, reunir outras condicións para que as derivas teñan consecuencias mortais.

B) *A pechazón do sistema de comunicación: o nivel de parentesco.* Outra especificidade destas comunidades é a blocaxe do seu sistema de comunicación que permite agrupar diferentes grupos en tres niveis: o das alianzas matrimoniais, o das actividades económicas e o da lingua. Para Claude Lévi-Strauss, estas alianzas son esenciais na progresión de toda comunidade. O estudoso ve o illamento como un factor de empobrecemento. Para el, “a exclusiva fatalidade, única tara que pode aflixir un grupo humano e impedir-lle realizar plenamente a súa natureza, é o illamento”.⁵⁶ Canto máis aberto é o sistema de comunicación máis progresa o grupo. A súa pechazón asina a súa destrución. Desde o momento en que unha comunidade corta simultaneamente os vínculos exteriores destes tres niveis, exclúese da sociedade e péchase totalmente dentro de si mesma. As comunidades con derivas mortais teñen en común este illamento radical. Hai moitas preguntas que poden resultar útiles á hora de interrogarse respecto dos cambios dun grupo: con quen se autoriza o casamento? Nivel de intercambios matrimoniais; entre que produtores e consumidores hai un intercambio de bens e servizos? Nivel de actividades económicas; en fin, con quen lles permite comunicarse o seu idioma?

O Templo do Pobo, a Orde do Templo Solar e Aum Shinrikyo son os modelos exemplificadores deste grao máximo de ruptura. A maioría dos grupos socialmente controvertidos só cortan un dos niveis, ou incluso dous niveis do seu sistema de comunicación. Son raras as asociacións que rachan con toda forma de intercambio.

Os intercambios matrimoniais son sen ningunha dúbida o nivel máis comunmente pechado no conxunto dos grupos comunitarios alternativos. Xa que todos teñen en común o feito de seren relativamente recentes e de se construíren en oposición á sociedade, a condición primeira de alianza é compartir as mesmas crenzas. Este nivel de pechazón é frecuente no conxunto das correntes relixiosas. A mestizaxe entre colegas crentes é a miúdo difícil que se realice. Esta pechazón entón non é suficiente para que se recoñeza un grupo cuxo sistema de comunicación mantén unha disfunción. No entanto, desde o momento en que o nivel de intercambios matrimoniais está circunscrito a un pequeno grupo que rexeita o casamento e só o autoriza entre algúns fieis, pódese desconfiar da súa incapacidade

⁵⁶. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurales deux*, París, Plon, 1973, p

para se desenvolver e sobrevivir durante moitas xeracións, pois condénase. Así Aum Shinrikyo concentrara a súa estrutura ao redor dos *shukkesha* que renunciaban, entre outras cousas, ás relacións sexuais. Necesariamente consciente desta condena a curto prazo, o grupo acabou por transcender á súa fin inelutable. Por outra parte, os grupos susceptibles de derivar desenvolven a miúdo unha relación co sexo que implica a custodia dos seus fieis. No Templo do Pobo, vimos como Jim Jones, bisexual, utiliza o sexo para controlar os seus fieis.

C) O nivel de intercambios económicos.- O segundo nivel, o dos intercambios económicos, é outro factor de illamento. Os tres grupos analizados anteriormente teñen en común ter creado o seu propio medio de supervivencia, sen necesitaren intercambios comerciais (mercar ou vender calquera tipo de produto) co exterior. Asemade, os fieis atópanse produtores e consumidores de bens que xa non circulan, participan da súa propia pechazón e da da súa comunidade. O seu diñeiro ten moitos impostos o que lles couda outras estruturas mercantís. O Templo do Pobo esixía un décimo elevado e animaba os fieis a doaren os seus bens persoais. Tampouco remuneraba os fieis que traballaban nas súas estruturas. Estes feitos tornábanos entón fortemente dependentes da comunidade, incapaces de cambiar os bens económicos coa sociedade dominante. Os iniciados na Orde do Templo Solar investiran fortemente nesta comunidade e non consumían o que producían. En canto a Aum Shinrikyo, os seus fieis dábanlle todos os seus bens, convencidos de que non lles servían xa para máis nada. Un bo número de comunidades illadas da contracultura que se desenvolveran en oposición ao capitalismo reinante, tiñan en común o non recoñecemento do valor diñeiro. Así, o traballo e mais diversos labores cotiáns eran efectuados de balde, polo ben común, deixando de ser obxecto de troco.

Por outra parte, os cartos dos fieis eran doados á comunidade en testemuño de ruptura coa sociedade. No entanto, todas estas comunidades non derivan. Simplemente illan o individuo xa que, privándoo voluntariamente dos bens clásicos de troco coa sociedade dominante, colócano na situación de incapacidade de poderse volver a integrar un día.

D) O nivel da lingua.- A lingua, en fin, é o parámetro máis delicado do sistema de comunicación. No que concirne aos grupos relixiosos, atinxe ao ensino da doutrina. Wíctor Stoczkowski, antropólogo que se interesou pola difusión da crenza nos extraterrestres, distingue así a “racionalidade eficiente” da “racionalidade indixente ou circunscrita”. A primeira aséntase na existencia efectiva das probas. A segunda rexeita examinar as ideas e atópase fóra das conviccións individuais e pode levar ao pensamento único. Neste caso, só prima a crenza, podendo mesmo chegar a inventar as probas co obxectivo de demostrar que se está en posesión da verdade. É o que levou á OTS a dar a coñecer os mestres espirituais. A descuberta dun

subterfuxio non impediu que os máis convencidos continuasen a crer, aínda que día a día a “racionalidade circunscrita” se impuxese; Stoczkowski considera que se converte en perigosa no momento en que é hexemónica. Así, segundo este estudoso, as ideas poden ter consecuencias mortais e estas non son normalmente froito das casualidades. Cómpre sabelas ver, temelas e denuncialas: “Convencerse de que intentar comprender o mundo, sexa fiándose dunha intuición, sexa sostendo as conviccións con confirmacións, sexa determinando os criterios de verdade en función dun proxecto político, conduce a atrincheirarse nun universo carente de certezas cuxa confrontación coa realidade só pode cambalear pola simple razón de que se lle prohibe ao elemento real intervir verdadeiramente na produción do saber. Privado de referencias exteriores que o poderían conducir ao cuestionamento das súas conviccións, o home atópase desprovisto dos medios de comprender as ideas (...). Daquela, estas pódense tornar unha arma perigosa en mans de homes e mulleres que non coñecen a dúbida e que non saben descubrir as insuficiencias dos seus propios razoamentos.”⁵⁷

Toda doutrina relixiosa, pero tamén toda ideoloxía política, comportan necesariamente unha parte de “racionalidade circunscrita”. É o contacto que manteñen co mundo que os rodea o que lles permite ser sutís e lles impide ser hexemónicos.

Pero a lingua pode igualmente tornarse limitante dende o momento en que o uso das palabras é substituído por un uso metafórico exclusivo que crea un abismo entre o sentido primeiro, coñecido por todos, e o seu sentido segundo, coñecido soamente polos iniciados. Daquela, a comunicación co exterior vese fortemente perturbada. A lingua xa non permite máis intercambios verbais que entre os membros do grupo e contribúe á súa pechazón. O imaxinario simbólico dun grupo e as metáforas empregadas para darlle corpo constitúen entón unha parte que cómpre ter en conta á hora de estudar as posibles consecuencias de derivas. Nesta apropiación do sentido das palabras, a noción de morte atópase, moi a miúdo, fortemente transformada. Así, existía un concepto que lles permitía aos adeptos de Aum Shinrikyo aceptar a morte. Tratábase dunha interpretación da fin do desexo no budismo: *samadhi*. Para os adeptos de Aum, estaba asociada á capacidade de non respirar durante un período amplo no cal o espírito e a alma funcionaban independentemente do corpo. Entrar en *samadhi* acabou por expresar o falecemento dun individuo durante un acceso. A idea de morte atopábase excluída desta práctica, o que suprimía todo eventual sentimento de culpabilidade. Para os fieis da Orde do Templo Solar, a morte acabou por ser confundida coa viaxe a Sirius, planeta de orixe dos adeptos que se consideran como os “xusticeiros mandados por unha orde superior.” Desde entón, podíanse suicidar sen concibir o seu acto como tal.

⁵⁷. Victor Stoczkowski, *Des hommes, des dieux et des extraterrestes, Ethnologie d'une corymance moderne*, París, Flammarion, 1999, p. 413-414.

Por outra parte, Jim Jones asociou o suicidio a un acto revolucionario: o compromiso revolucionario só podía rematar coa vitoria sobre a inxustiza económica, social e racial ou coa morte. “Nesta liña de pensamento, o Templo agardaba que os discípulos de Jones lle entregaran a súa vida anterior e renaceran a unha loita colectiva sen límite”.⁵⁸ Así, a súa morte atopábase identificada cunha forma de comezo na terra e non de fin ou de eternidade no ceo.

4. Dous tipos de derivas.- Dos tres grupos tomados como exemplos, dous destruíronse mentres que o terceiro se arrepxo contra a sociedade. Estes dous tipos de violencia tan distintos corresponden a dous tipos de relación coa apocalipse. Os movementos que se tornan mortais teñen en común a existencia dun *guru* por mediación do cal o mundo debe cambiar. Así, pertencen ou non á ideoloxía cristiá, todos son movementos apocalípticos. Segundo o sociólogo americano John Hall, podemos no entanto dividilos en dous tipos alternativos ideais. O primeiro é “preapocalíptico”. Trátase de seitas militantes e “homicidas que acometen a loita nun tempo estratéxico contra as “forzas do mal”.⁵⁹ O segundo é postapocalíptico”.

A) *Derivas que arremeten contra a sociedade.* A lexitimación da violencia de Aum Shinrikyo atópase de cheo no miolo da súa doutrina. Asahara tiña unha visión maniquea do mundo no cal as forzas do Ben e as forzas do Mal se enfrontaban nunha loita cósmica. El mesmo considerábase como aquel que debía conducir o Ben á Vitoria e permitir a entrada na “Nova Era”. Segundo el, o universo era multidimensional. Estaba composto por diferentes mundos. As prácticas ascéticas elevaban a consciencia e permitían o acceso aos mundos superiores. Pola contra, unha vida mal conducida e sen espiritualidade conducía inevitablemente a caer nas dimensións inferiores dos infernos. Esta interpretación cósmica estaba en primeiro lugar concretada pola organización xerárquica do grupo. Cada un dos seus estratos correspondía a un mundo. O mundo dos infernos atopaba en por si o seu equivalente na sociedade. O simbolismo cósmico de Asahara materializábase así nun mundo fenomenal, tornando posible o paso dunha loita cósmica cara a unha verdadeira guerra. A sociedade, que se opuxo rapidamente a un grupo que se apoderaba dos seus mellores elementos, era considerada polo *guru* como o “antro do Mal” ou unha “fosa de zurro”. Asahara, ao non acadar o éxito esperado, multiplicou nos seus sermóns as incitacións á loita final. Os seus adeptos, “os verdadeiros vencedores”, eran chamados a participaren no combate. A identificación do Mal coa sociedade materialista impoñía que a loita polo Ben pasase pola loita contra a sociedade e lexitimaba a creación de armas.

⁵⁸. John R. Hall, Philip D. Schuyler, Sylvaine Trinh, *op. cit.* p. 28. (tradución é pola nosa conta e está tomada da tradución da edición francesa).

⁵⁹. *Ibid.*, p. 9 (Ídem).

B) *Derivas comunitarias*.- Os “postapocalípticos” son máis ben “seitas doutro mundo. Establecen o tempo putativo do paraíso terreal e sitúano alén da apocalipse que se desenvolve no mundo laico deixado tras eles”.⁶⁰ Este tipo de grupos pode abandonar tan facilmente a vida terreal que pretenden non pertencer xa máis a este mundo en plena podremia. Considera como ilexítima a autoridade terreal, o que lle impide o espírito de reconquista dos “preapocalípticos”. O seu illamento representa en por si unha forma de morte á sociedade da que o grupo renega. Os “elixidos” destes movementos defínense xa como pertencentes ao paraíso, e por tanto, ao mundo inmortal. O seu corpo psíquico só é residual e poden continuar a evolucionar neste paraíso con ou sen o seu propio corpo. Soamente a ruptura coa vida terreal por medio dunha morte colectiva permite “substituír os dirixentes terrealis falibles polos dirixentes transcendentis incorruptibles”.⁶¹ A carta de adeus deixada pola Orde do Templo Solar ilustra moi ben esta negación da morte e o rexeitamento absoluto da sociedade terreal:

“Ante a situación irreversible, nós, servidores da Rosa Cruz, reafirmamos con forza non sermos deste mundo e coñecermos perfectamente as coordenadas das nosas orixes e do noso futuro. Nós proclamamos, sen dar credibilidade a vas polémicas, que:

-A Gran Loxia Branca de Sirius decretou a chamada dos últimos portadores auténticos dunha ancestral sabedoría (...).

-Rexeitamos participar dos sistemas propostos por esta humanidade decadente (...).”⁶²

Se a capacidade de deriva con consecuencias mortais é intrínseca aos grupos “pre e postapocalípticos” é, felizmente, moi rara. No entanto, nestes dous casos, un elemento de primeira importancia pode precipitala: John Hall constata en efecto que “a violencia agranda coa escalada de confrontacións sociais entre o movemento relixioso apocalíptico e os defensores da orde social establecida (...). A violencia relixiosa extrema é o produto da interacción entre un conxunto complexo de factores que proveñen das campañas de oposición que son dirixidas contra el”.⁶³

III. As seitas nadas do capitalismo.

Se ben estes comunidades de modo de vida alternativo son facilmente recoñecibles, só representan unha décima parte dos grupos sociais controvertidos que se desenvolven no seo das sociedades modernas. A

⁶⁰. *Ibib.*

⁶¹. Maurice Bloch, *La violence du religieux*, París, Odile Jacob, 1997, p. 182.

⁶². Pasaxes estraídas da presentación feita por Christophe Leleu, *La secte du Temple solaire*, París, Claire Vigne, 1995, p. 171-172.

⁶³. John R. Hall, Philip D. Schuyler, Sylvaine Trinh, *op. cit.* p. 12. N.T. (a tradución ídem).

outra parte non se presenta, en aparencia polo menos, como en conflito coas sociedades. Todo o contrario, desenvólvese no seu seo. Reproduce incluso ata a caricatura as características da modernidade económica, social e política ata o punto de que este espello deformador se torna intolerable. Moitos grupos reflicten esta actitude positiva cara a cara coa sociedade capitalista. Sentímola tan excesiva que resulta insoportable. No entanto, hai dous movementos que son particularmente representativos desta tendencia: a Igrexa Mesiánica da Unificación, fundada en Corea do Sur por Moon Sun-Myông nos anos 1950 e a Igrexa da Ciencioloxía, fundada en Estados Unidos por Lafayette Ron Hubbard na mesma época.

1. Os grupos controvertidos nados do segundo espírito do capitalismo.

A) *Que significa o segundo espírito do capitalismo?* –Na súa obra *Le nouvel esprit du capitalisme*⁶⁴, Luc Boltanski e Eve Chiapello estudan “os cambios ideolóxicos que acompañaron as transformacións recentes do capitalismo”. Para estes dous autores, o capitalismo coñeceu tres períodos distintos. O primeiro, aparecido a finais do século XIX, que se caracteriza polo aspecto “burgués”, “paternalista” e esencialmente “familiar” do mundo preindustrial. Non corresponde ás características dos grupos socialmente controvertidos que interesan neste estudo. Estes grupos xéstanse como réplica contra as características específicas do segundo e do terceiro período. O segundo espírito do capitalismo (que se desenvolve nos anos 1930 e 1960) caracterízase principalmente, neste período de guerras e despois da guerra fría, pola “colaboración das grandes firmas e do Estado nunha mirada de xustiza social”; elas outórganse unha misión cívica e insisten na importancia da ética do traballo. “Fascinadas polo xigantismo”, a súa magnitude excede con moito a das empresas familiares propias do período precedente. “Desenvolven unha produción en cadea, apoiándose nas economías de grande escala, na estandarización dos produtos, na organización racional do traballo e nas novas técnicas de extensión dos mercados.”⁶⁵ Están marcadas polo desenvolvemento do criterio de eficacia, que substitúe o da antigüidade e que se converte no único para xustificar o avance dunha obra. Os traballadores, que desempeñan un papel esencial “nos procesos de acumulación de capital”, non son, no entanto, os “principais beneficiarios”.⁶⁶

B) *A igrexa da Unificación como xustificadora do capitalismo en termos de ben social.*– A Igrexa da Unificación reflicte perfectamente este segundo espírito do capitalismo. En primeiro lugar, compórtase coma unha multinacional e amósase obsesionada polo xigantismo. “Está comprometida coas actividades industriais, o comercio internacional, os comandos militares, o mundo das finanzas e outras actividades lucrativas.

⁶⁴. París, Gallimard, “NRF Essais”, 1999

⁶⁵. *Ibid.*, p. 55.

⁶⁶. *Ibid.*, p. 56.

Vai máis lonxe aínda: comprende empresas relixiosas, educativas, culturais, ideolóxicas e políticas. Desenvolve unha dimensión paramilitar. Aseméllase en fin a un partido político internacional estritamente disciplinado (...) que centra os seus esforzos en actividades anticomunistas.”⁶⁷ Estas técnicas de proselitismo tenden a ser o máis impactantes posibles, para permitir a extensión rápida do grupo. Canto máis se incrementen as conversións ao seu activo, máis se avanza na xerarquía do grupo.

Pero, en primeiro lugar, a súa xestión é fortemente nacionalista. A Igrexa da Unificación colabora co Estado de Corea do Sur no crecemento económico do país, disposto a protexelo dunha eventual invasión de Corea do Norte. Neste obxectivo mobiliza a forza do traballo dos empregados e aléntaos para o sacrificio. Son a clave do éxito do proxecto e non os beneficiarios do rexurdimento económico de Corea do Sur. Participan en conxunto dun deber cívico: facer desaparecer a miseria do seu país.

Para chegar a esa situación, a súa particularidade é ter integrado na estrutura incluso crenzas que ela difunde, o proxecto político de Corea do Sur definido no clima internacional da guerra fría cristalizado ao redor do paralelo trinta e oito. A doutrina mesiánica de Moon fai disto o inaugurador do terceiro e último período da historia divina: ao Antigo e Novo Testamento sucede o “Testamento acometido”. Este último dá unha interpretación da historia da humanidade na cal o comunismo, percibido como o inimigo de Deus, é a manifestación moderna do espírito de Caín. Paralelamente, o capitalismo, confundido coa democracia, está asociado á sabedoría de Abel. Daquela, a loita entre Caín e Abel está representada pola guerra fría que opón a URSS aos Estados Unidos, e máis aínda, a Corea do Norte con Corea do Sur. No Antigo Testamento, Caín matou o seu irmán e o mal reinou sobre a terra. O testamento realizado profetiza a destrución de Caín e a restauración do paraíso terreal. A misión do “Mesías” Moon é loitar contra o comunismo. A vitoria concretarase coa caída dos dirixentes de Corea do Norte e a reunificación das dúas Coreas nun país capitalista.

Este compromiso político explica que os homes do Estado subcoreano como personalidades importantes do mundo político americano se acheguen a Moon. Desde 1965, Moon atópase co presidente Eisenhower. Nos anos 1970 sostén a Richard Nixon no caso Watergate. En Corea do Sur o goberno considérao coma un valor en alza e utiliza os seus servizos para mellorar as relacións cos Estados Unidos. Só a ambición política demasiado ostentosa de Moon levará finalmente os coreanos e americanos

⁶⁷. *Investigation of Korean-American Relations*, Informe do Subcomité de Organizacións internacionais do Comité de Relacións Internacionais US Cámara dos Representantes*, Outubro 31, 1978, editado para a súa difusión polo Comité de Relacións Internacionais, Washington, US Government Printing Office, 1978.

a gardar as distancias con el. O seu relativo éxito en Occidente está no entanto moi ligado a esta dobre dimensión política e económica que fai eco no modo de vida financeiro da súa época. A caída do muro de Berlín e a fin das grandes ideoloxías alternativas reducirá considerablemente a súa forza de atracción.

2. Grupos controvertidos nados no terceiro espírito do capitalismo.

A) *Que significa o terceiro espírito do capitalismo?* A caída do comunismo ten un impacto considerable nas empresas ás que modifica en profundidade. “Durante a segunda metade dos anos 1980, coa fin da guerra fría, o capitalismo encontrouse só, sen que ningunha alternativa crible se lle opoña (...)”⁶⁸ A lexitimación do capitalismo tórnase moito máis individual e as empresas desafían a súa alianza co Estado. Nunha situación de competencia e de globalización crecente, as empresas centran os seus intereses na adaptabilidade das súas tecnoloxías así como do seu persoal. Sen ideoloxía máis poderosa para guialos, transfíren a capacidade mobilizadora sobre os ombros dos líderes carismáticos capaces de capitanear e de transmitir aos seus empregados as súas visións. Daquela, aparecen os oficios de “coach”, “cuxa función é ofrecer un acompañamento personalizado que lle permita a cada traballador desenvolver todo o seu potencial”, de “manager” que desempeña un traballo parecido ao nivel do equipo, ou tamén de “experto”, portador da información. O conxunto do persoal ten unha forte responsabilidade: cada un debe dar conta da súa “empregabilidade” máxima, é dicir, dunha capacidade de ser eficaz en todos os proxectos que dirixe. Neste obxectivo cómprelle inserirse nas redes de relacións e explotalas. Para triunfar, non é suficiente coñecer ben o seu oficio, necesita saber asumir riscos, innovar, comprometer a súa autenticidade e as súas calidades persoais ata o punto de non ser capaz de diferenciar vida privada e vida profesional. De golpe, o fracaso cobra un valor persoal, conducindo o individuo á desvalorización de si mesmo e eventualmente ao illamento.

B/ *A Igrexa de Ciencioloxía: unha empresa capitalista ultramoderna.*- Como a Igrexa da Unificación, a Igrexa da Ciencioloxía é a miúdo definida polos seus detractores como unha multinacional. No entanto, distínguese da primeira pola menor imposición do seu combate ideolóxico. Aínda que ambas as dúas aparecen na mesma época, a segunda intégrase moito mellor no terceiro espírito do capitalismo. Así continúa a desenvolverse en Occidente cando a Igrexa da Unificación mingua fortemente. O que lle fornece unha parte do seu éxito certamente é a súa técnica de “audición”, feita polos “auditores”, verdadeiros “coach” desta empresa de tipo particular. Os auditores teñen a función de asesorar os cienciólogos para tirar deles o mellor das súas capacidades intelectuais e psicolóxicas co fin de convertelos precisamente en seres que non coñecen o fracaso, xa que a

⁶⁸. Luc Boltanski e Ève Chiapello, *op. cit.*, p. 415-416.

súa personalidade, a súa adaptabilidade e o seu talento persoal son unanimemente recoñecidos; son eses seres os que forman parte dos “grandes” do mundo da empresa, se ben é certo que os seus servizos están ben pagados.

Grazas ás auditorías, a Ciencioloxía espera que os seus adeptos cheguen a ser os “iluminados”, é dicir, individuos que sexan quen de desenvolver o seu potencial persoal, o que lles asegura un mellor triúnfo. O éxito das técnicas de auditoría amosa o número individuos que nese momento teñen calidades profesionais para que se poida investir neles sen asumir a terrible responsabilidade de saber que non van ser capaces de estaren á altura e de fracasaren tanto no plano humano coma profesional. En efecto, para os científicos os cartos que se gastan en auditorías están rendibilizados mediante a máxima integración social que estes escollidos están obrigados a lles fornecer. Pola súa banda, os elixidos, durante un tempo polo menos, séntense máis confiados, aprenden a valorarse e a comunicar tanto as súas ideas como a súa alegría. Desenvolven a súa adaptabilidade porque, baixo o terceiro espírito do capitalismo, o fracaso é sentido como algo persoal; estes grupos controvertidos dos cales forma parte a Ciencioloxía, recuperaron a necesidade de mellora das condicións de triúnfo. Os individuos esperan encontrar nese camiño os medios de se converteren con seguranza en eficaces e de fuxiren da desvalorización de si mesmos, iso ao prezo dun investimento máximo. Os científicos están tan adaptados ao mundo da empresa que desenvolveron cun certo éxito formacións profesionais fortemente discutidas (non chamadas “científicas”) que apuntan precisamente a producir empregados, *coachs* e *managers* suficientemente eficaces para soportaren a competencia.

A Ciencioloxía achega unha resposta á inseguranza do mundo empresarial tal como se desenvolve actualmente. Lonxe de cuestionalo, dálle valor ás súas características, explotando finalmente a responsabilidade individual máxima na que se basea. Este terceiro espírito do capitalismo é criticado pola desestabilización das referencias e do enraizamento do individuo (familia, bens inmobiliarios) que trae consigo, porque os movementos que se desenvolven por instancia da Igrexa da Ciencioloxía dan valor precisamente á “lixerez”, á adaptabilidade e á empregabilidade que esixe o triúnfo ata o punto de centuplicar as consecuencias de todo eventual fracaso. Estes grupos son fortemente criticados en todos os ámbitos nos cales os valores de estabilidade continúan a ser a pesar de todo e paradoxalmente culturalmente dominantes.

3. O funcionamento interno das seitas capitalistas.

A) *Periferia e centro.*- En risco de poñer en perigo a estabilidade xa precaria dos individuos, estes grupos controvertidos de natureza capitalista (e que se consideran a si mesmos como relixiosos) teñen outra particularidade, a de non ser inmediatamente identificables. Propoñen

servizos moi diversos, que van dende os cursos privados de lingua, de matemáticas, de danza ou de música ás conferencias públicas sobre temas culturais de moda, e incluso ás formacións profesionais. Estes grupos funcionan en moitos niveis dentro dos cales soben bastante rápido na medida en que a sedución opera e as amizades se tecen, sen que deixen clara realmente esa vontade de conversión ou adhesión. Polo tanto esa ascensión dos chanzos cumpre as características do ritual iniciático.

Un antropólogo, Maurice Bloch⁶⁹, dirixiu un estudo comparativo respecto dos rituais iniciáticos –de natureza relixiosa- das chamadas sociedades “primitivas”. Constata que a violencia é necesaria no desenvolvemento dun ritual. O iniciado debe saír transformado. O exemplo máis clarificador está tomado dos Orokaiva de Papúa (Nova Guinea). Non iniciado, o rapaz está considerado como incompleto, feito de carne mais aínda non de espírito e non tendo máis valor ca un porco. A adquisición da dimensión espiritual faise cunha violencia tal que pode entrañar a morte do neófito. No entanto, os pais someten o seu fillo a este ritual sen o cal ficaría para sempre un porco non socializado. Así, para tornarse homes, os mozos son en primeiro lugar cazados e logo encerrados e illados nunha casoupa afastada. Durante esta estada, fóra das fronteiras do clan, “reencontran” os seus antepasados e adquiren un espírito. Entran logo no seu poboado no cal desenvolven unha conduta violenta: cazan, matan e comen porcos, pasando así de presas a cazadores.

Os testemuños dos adeptos feitos por grupos controvertidos cualifican todos a iniciación como un acto de violencia a través do cal son desposuídos do seu ser, percibido como pasivo, e enchidos por outro que se considera activo e superior. No entanto, esta violencia iniciática execútase sen chamar a atención, sen darlle importancia e sen acompañamento dos máis achegados. Advertimos entón unha diferenza fonda dun tipo de violencia ao outro. As condicións sociais da súa aceptación son a socialización daquel que a sufriu. Esta violencia é, ao mesmo tempo, tolerada e máis coñecida por todos, polo neófito, pola familia e pola sociedade. Pola contra, a seita é un grupo asocial e desocializante, precisamente porque se inicia ás costas do grupo e co obxectivo de illar ou de transformar o iniciado con respecto ao resto da sociedade. Podemos entón falar de falseamento das accións rituais que se operan contra a sociedade e sen o acordo da familia. Así estes rituais teñen un efecto perverso: illan no canto de socializar.

A dimensión iniciática deste tipo de movementos achégaos ás sociedades secretas como as estudadas por Georg Simmel. Os múltiples niveis, aos cales o adepto accede progresivamente, serven en efecto para “gardar certos segredos contidos (...); os coñecementos que non deben espaxarse na masa”. O corazón da comunidade constrúese de tal xeito que os

⁶⁹. Maurice Bloch, *La violence du religieux*, París, Odile Jacob, 1997.

iniciados que se incorporan a ela, se atopan coa función de custodiadores dos aspectos máis secretos da doutrina e mais das prácticas. Esta custodia é obtida a través dunha socialización extrema no grupo que “lle ofrece a cada individuo un apoio psicolóxico para preservalo da tentación de “falar”. Mentres que o segredo ten un efecto de illamento e de individualización, esta socialización ofrécelle unha contrapartida ao segredo”. Así, estes grupos controvertidos compensan, ao xeito das sociedades secretas, “o momento de exclusión propio de todo segredo” polo feito de que son, precisamente para os seus adeptos, sociedades de substitución.⁷⁰

Se os chanzos inferiores e periféricos, en realidade a parte externa e visible destes grupos camaleónicos, ofrecen a prezo elevado técnicas consideradas capaces de tornar o seu beneficiario máis eficiente na sociedade; os chanzos superiores, máis reducidos e menos frecuentados, forman entón o corazón do grupo, un corazón protexido e a miúdo case tan pechado ás influencias exteriores como o son as comunidades alternativas. A vontade expansionista destes movementos protéxeos no entanto eficazmente contra a tentación de bloquear o seu sistema de comunicación. Así, o iniciado atópase a miúdo incapaz de comunicar co exterior. Está pechado nunha linguaxe e nun modo de pensamento e de sociabilización que se tornaron inaccesibles para os outros. A súa saída do grupo é vivida coma unha traición altamente culpabilizadora. O esforzo que debe facer para se separar da empresa da comunidade é dunha violencia extrema. Desta violencia encárgase o medio social e familiar do exadepto e é aceptada porque se considera como indispensable para a súa resocialización.

B) Por que os que saen das seitas teñen a impresión de teren sido manipulados? Porque non podemos illar estas sociedades de substitución das tendencias máis xerais das sociedades modernas; é interesante pararse a reflexionar na constatación da manipulación que fan Boltanski e Chiapello concernente ás novas prácticas de xestión de empresas. Se esta actitude consistiu sempre en “obrigar a facer o que sexa e a quen sexa”, estas prácticas baséanse de novo nas ordes claras formuladas por unha xerarquía recoñecida. Esta xerarquía autoritaria, controvertida despois dunha vintena de anos, foi substituída por prácticas dirixidas a manipular as persoas facéndolles sentir que actúan libre, voluntaria e autonomamente, para que fagan o que dende un principio se desexaba que fixesen (...). Xa que estes mecanismos, que se basean no consentimento e na adhesión, só poden conseguir o seu obxectivo mediante a usurpación dos elementos típicos dun comportamento de autenticidade: é dicir, as relacións espontáneas e amigables, a confianza, a petición de axuda ou de consello, incluso o amor”⁷¹, créase entón inevitablemente unha tensión entre a vontade de participar nos intercambios e a de denunciar a hipocrisía e o carácter

⁷⁰. George Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, Strasbourg Ciccé, 1991, p. 79-80.

⁷¹. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *op. cit.*, p. 557-558.

manipulador. A manipulación será entón a “utilización cínica da referencia á autenticidade para obrigar a se comportar, en aparencia voluntariamente, dun xeito que só se pode impoñer polo modo xerárquico e que é o instrumento para desenvolver a “servidume voluntaria”.⁷² A manipulación sectaria, típica dos grupos camaleónicos das nosas sociedades modernas, non pode ser definida doutro xeito. Estes grupos controvertidos recuperan por conta propia as estratexias postas en práctica polas necesidades das empresas de hoxe en día. Pero a aceptación da manipulación empresarial, na cal ninguén está enganado totalmente, aínda é socializante na medida en que someterse lle permite ao individuo permanecer no seu posto dentro da sociedade, incluso de cambiar para un mellor. A manipulación sectaria é todo o contrario, ten como consecuencia comprometer o adepto cada vez máis na súa adhesión ao grupo, o que, inevitablemente, o illa da sociedade. Por outra parte, a adhesión ás crenzas destes grupos son a miúdo facilitadas polas demostracións científicas e os relatos que os acreditan, moitas veces sen posibilidade de seren verificados polo neófito, que os acepta pola súa credibilidade na honestidade dos seus informadores, que se converteron nos seus amigos máis próximos. Simmel constata así que “nós fundamos as nosas decisións máis importantes nun sistema complexo de representacións a maior parte das cales supoñen a certeza de non termos sido enganados”. De súpeto, segue dicindo, descubrir que “as persoas que están máis próximas nos menten resulta insoportable”.⁷³ O rexeitamento dos máis achegados a recoñecer a traizón da confianza que se lles depositou, torna a ruptura máis dolorosa. É en boa parte a responsable do sufrimento grande dos exadeptos que non só perden a crenza nunha doutrina ou na eficacia das súas prácticas, senón tamén na súa capacidade para volver confiar outra vez en alguén. A súa saída do grupo acompáñase dun dobre sentimento de traizón, o de traizoar e o de ter sido traizoado. A reconstrución do individuo é polo tanto máis complicada.

⁷². *Ibid.*, p. 559.

⁷³. George Simmel, *op. cit.*, p. 16-17.

Capítulo III

A XESTIÓN PÚBLICA

DOS GRUPOS RELIXIOSOS CONTROVERTIDOS

Introdución. – A neutralidade do Estado imposible.

As autoridades públicas están sensibilizadas co fenómeno sectario por moitas razóns. Séntense directamente implicadas xa que estes grupos chegan ás minorías. Así, séntense na obriga de verificar que os dereitos fundamentais dos nenos criados nas comunidades alternativas sexan respectados. De seguida xorden preguntas coma as seguintes: Os nenos mantéñense fóra das actividades sexuais dos adultos? A súa educación permítelles seguir o ensino educativo público? Cales son as posibilidades de inserilos na sociedade dominante (que eles non tiveron a oportunidade de rexeitar)? As súas necesidades alimenticias, vestimenta e hixiene están cubertas? Reciben a atención sanitaria que necesitan? Son obxecto de abusos físicos ou psicolóxicos?

Xa que logo, existen leis que regulan todos estes aspectos e as autoridades teñen o deber de verificar que sexan respectadas totalmente.

As autoridades públicas interézanse igualmente polo fenómeno sectario na medida en que certas traxedias revelaron que os grupos se podían arrepoñer contra os seus adeptos, así como contra a sociedade. Fronte a estas derivas posibles, agromou a preocupación de custodia da boa utilización da liberdade relixiosa, recollida constitucionalmente en todos os países democráticos. Desde un punto de vista ideal, o principio de liberdade relixiosa implica que o Estado se manteña á marxe das actividades das comunidades relixiosas e de crentes. No entanto, esta liberdade ten límites directamente inseridos nos textos oficiais, tanto a nivel internacional como a nivel nacional. O artigo 18 da Declaración internacional dos dereitos do home (1948), que se refire á Convención sobre a eliminación de toda forma de intolerancia e de discriminación baseada nunha relixión ou nunha ideoloxa, ou tamén o artigo 9 da Convención europea dos dereitos do home, formulan estes límites en referencia ás leis prescritas e necesarias para protexer a orde pública, a saúde e a moral ou as liberdades fundamentais dos cidadáns. A nivel internacional, as constitucións dos distintos países recoñecen a liberdade relixiosa cando “as prácticas non entran en contradición coa orde pública ou os bos costumes”, cando “o rito

non contraría a moral” ou cando esta liberdade non pon en tea de xuízo os valores democráticos⁷⁴. En realidade, na práctica esta liberdade relixiosa só existe de feito a nivel individual, pois “implica a posibilidade de liberdade que teñen os individuos para se adhirir a unha ideoloxía e a obriga dos poderes públicos a non se inmisciren.”⁷⁵ Asemade, a liberdade relixiosa só existe na esfera do privado, pois toda forma de manifestación pública está potencialmente suxeita a restrición. Así, sen dúbida, a liberdade doutrinal é absoluta e non está suxeita a restricións pero a liberdade de acción nunca podería selo.

Máis subxectivamente, esta liberdade enfróntase igualmente aos principios culturais da moral dominante, principios que volven moi elástica a noción mesma de restrición. Daquela, esta liberdade resulta altamente problemática para os Estados pois as dimensións social, institucional e pública de todo grupo relixioso ou pretendidamente tal, colócana permanentemente sobre a esfera pública. Este problema está agravado pola gran diversidade actual dos grupos relixiosos. Esta variedade obriga os Estados a marcaren as súas preferencias polas institucións relixiosas portadoras de valores colectivos e da moral cidadá tan apreciados coma as grandes correntes relixiosas, políticas e filosóficas que se perderon, levando canda si as referencias que permitían congregarse a sociedade. Así, incluso en Estados Unidos, considerado como o país da liberdade relixiosa, existe un control da vida pública das relixións, moi tido en conta polos xuíces, que exercen o seu papel de “institución normativa” e “reforzan as normas, as crenzas e as prácticas consideradas como importantes para a sociedade.”⁷⁶ Así os mormóns sufriron unha forte represión a causa da súa poligamia, considerada como “unha práctica bárbara que viola a lei natural e ataca os fundamentos morais dunha sociedade civilizada”.⁷⁷ Máis recentemente, continúa M. A. Failinger, “os indios americanos que rexeitan a concepción moral segundo a cal os seres humanos son os amos dun mundo concibido para o propio beneficio, provocan un *clash* constitucional maior nunha sociedade fundada no dereito da propiedade”. A mesma observación resulta válida para os defensores absolutos da paz en desacordo cunha “nación que se percibe como a gardiá do mundo”.⁷⁸

⁷⁴. Manny Paraschos, Religion, religion expression and the law in the European Union, in Joel Thierstein, Yahya R. Lamalipour (eds.), *Religion, Law and Freedom. A Global Perspective*, Westport (Conn.), Praeger, 2000, p. 20-21.

⁷⁵. Sophie C. Van Bijsterveld, Religion, law and policy in the wider European arena: New dimensions and developments, in Rex J. Adhar (ed.), *Law and Religion*, Ashgate, Dartmouth, Hants, Inglaterra, e Vermont, Estados Unidos, 2000, p. 175.

⁷⁶. James T. Richardson, Discretion and discrimination in legal cases involving controversial religious groups and allegations of ritual abuse, in Rex J. Adhar, *op. cit.*, p. 111-112.

⁷⁷. Marie A. Failinger, Wondering after babel: Power and ideology in US supreme court interpretations of the religion clauses, in Rex J. Adhar, *op. cit.*, p. 97.

⁷⁸. *Ibid.* N.T. (a tradución ídem)

No Vello Continente a noción de compatibilidade tamén é importante. O exemplo do islam permite trazar os contornos con bastante aproximación. Europa conta con entre uns 9 e 14 millóns de musulmáns aos que cómpre integrar. Daquela, impónse unha reflexión que revela que a institucionalización dun grupo relixioso necesita dun número de practicantes que recoñezan a supremacía do seu novo lugar de residencia fronte ao que deixaron atrás. Iso implica que se sometan á lexislación territorial aínda que estean en desacordo coa lei relixiosa, ás veces xa existente tamén no país de orixe. Impónse entón unha ruptura coas raíces para facilitar un novo enraizamento na cultura do país de acollida. Así, a institucionalización dun grupo relixioso supón a adaptación ás súas normas de vida do lugar en que se establece. Iso permítelle participar “do sistema político dominante, noutros termos (autoriza) a súa normalización social”.⁷⁹ Agora ben, entre os grupos socialmente controvertidos, son moitos os que rexeitan se adaptaren ao contexto local e ás súas leis, pretextando a súa impureza e deixando constancia moi a miúdo da superioridade das leis divinas. Estes grupos, necesariamente, representan un problema para as autoridades públicas.

A neutralidade do Estado está igualmente limitada pola dimensión económica das relacións que establece coas Igrexas. No conxunto dos países democráticos que recoñecen a liberdade de relixión, existe un sistema de exoneración fiscal para as asociacións relixiosas que torna o Estado sensible ás persoas morais que se declaran relixiosas. Así, en toda Europa occidental, o recoñecemento dos cultos lévase a cabo mediante un sistema de desfiscalización dos cultos, de financiamento das escolas e escolas confesionais, de mantemento de edificios relixiosos, de difusión de emisións relixiosas nas cadeas públicas de televisión ou de radio, incluso, en certos países, no recoñecemento dos efectos civís de vodas relixiosas. Daquela, os Estados están destinados a elixir, a través dos grupos que o demandan, a cales lles van atribuír privilexios. Só poden dar garantías daqueles aos cales lles é recoñecida a dimensión social e por tanto, a compatibilidade dos seus valores cos da sociedade. Así a institucionalización dunha asociación relixiosa necesita da visibilidade social, visibilidade que lle permite participar do sistema político dominante e ser recoñecida como oficial por unha relación económica que contrae co Estado.⁸⁰ Ao contrario, na seita é o grupo o que reivindica esa visibilidade social, pero respecto do cal o Estado non pode ofrecer garantías por considerar os seus valores en contradición cos valores da sociedade. En aos

⁷⁹ Franck Frégosi, L'islam en Europe, entre dynamiques d'institutionnalisation, de reconnaissance et difficultés objectives d'organisation, *in Religion, droit et sociétés dans l'Europe communautaire*, Actes du XIII^e Colloque de l'Institut de droit et d'histoire religieuse (IDHR), Aix-en-Provence, 19-20 maio 1999, Prensas Universitarias de Aix-Marsella, 2000, p. 95.

⁸⁰ Lionel Panafit, Les relations religions-État en Europe au prisme de l'économie *in Religions, droit et sociétés dans l'Europe communautaire*, *op. cit.* p. 51 e s.

novos movementos relixiosos, considéranse como tales todos os grupos respecto dos cales o Estado aínda non sabe exactamente cal é o tipo de relación que pode establecer con eles.

A través destes grupos desenvólvense valores que están en desacordo (ou que son contrarios) aos valores da sociedade dominante; respecto destes valores o Estado exerce o seu control. Este control varía en grande medida en función dos contextos culturais. Son as situacións dramáticas as que nos dan a pauta respecto das diferentes actitudes ante os grupos controvertidos e súas consecuencias destas actitudes.

I: Da dificultade de tratar as derivas: os malos exemplos.

1. Unha ofensiva preventiva mortal: os Estados Unidos fronte ao monte Carmelo, Waco.- Foi un inmigrante búlgaro, Víctor Houteff, quen eliminou moitas relacións dos servizos centrais dos Adventistas do Sétimo Día de California, que estableceu a comunidade do monte Carmelo, preto de Waco, en Texas. Fundou a asociación caritativa dos Adventistas do Sétimo Día en 1942, proclamándose o novo Elías, vindo para anunciar o regreso próximo de Cristo. Vernon Howell, segundo afirmou David Koresh, retornou á comunidade en 1981. Nesta altura estaba dirixida por unha muller xa de idade chamada Lois Roden, e a comunidade atopábase dividida por mor da elección do próximo dirixente. O fillo de Lois Roden, George, que esperaba tomar o relevo. Koresh axiña se converteu nun competidor duro que mantiña para colmo unha ligazón cualificada por el de profética coa súa anciá nai. Algúns quedaron abraiados e tomaron partido por George. Á morte de Lois, os dous homes, cada un seguido polos seus acólitos, loitaron e foron detidos. Unha vez que Koresh foi liberado, pasou a ser dirixente do monte Carmelo. Este home segue a tradición adventista, que buscaba as interpretacións do Libro da Revelación en relación cos signos dos últimos tempos e acabou por ser finalmente recoñecido polos seus discípulos como o enviado de Deus, e o único capaz de interpretar os misterios da Biblia.

Paralelamente multiplica os seus compañeiros sexuais, menores incluídos, o que axiña denuncian os seus detractores para pasaren logo a mobilizarse. Unha visita do servizo de protección do menor non dá non entanto ningún resultado. En 1992, corren ruxerruxes respecto da posibilidade de que os caritativos organicen un suicidio colectivo. O FBI abre unha investigación que pechará uns meses máis tarde por falta de probas. En xullo do mesmo ano ten lugar unha nova investigación respecto da utilización e fabricación de armas ilegais: A oficina de alcools, tabacos e armas (BATF) descubriuna unha entrega de po de aluminio. Este po, asociado ao po de metralla (igualmente entregado), pode ser utilizado para fabricar granadas, elementos que forman parte dos dispositivos de destrución prohibidos polas

leis federais respecto das armas de fogo. Estes pos poden igualmente servir para o recargamento de cartuchos de fusís usados, actividade á fin de contas legal e banal. O BATF descobre igualmente que un certo número de residentes, entre os cales se atopaba David Koresh, gastaran recentemente a suma de corenta mil dólares en armamento. No entanto, non había ningunha lei en Texas que prohibise a tenza de armas.

Esta sospeita sobre a presenza de armas de fogo prohibidas en Waco era máis alarmante xa que o grupo ideoloxicamente defendía unha noción de combate contra o mal e non se sabía que forma concreta podía acabar tomando. Durante os cincuenta e un días de cerco do FBI en Waco, Koresh declarou que efectivamente el tiña “20.000 tanques todo ao redor do mundo... Falo de tanques que veñen do ceo, de tanques de Deus.. Falo do meu exército”⁸¹ Durante o xuízo do asunto do monte Carmelo, explicouse que a teoloxía de David Koresh era “unha teoloxía da morte”.⁸² Segundo os comentarios de Koresh concernentes a este episodio, a hipótese do suicidio aparecía no entanto máis verosímil que a dun ataque. Ante as presións recibidas, anunciaría que a súa comunidade “debía perder a batalla pero que esta era o comezo da fin para o inimigo”⁸³ Acontecese o que aconteceu, “un futuro glorioso agardaba polos habitantes do monte Carmelo”.⁸⁴

O FBI consegue que a maior parte dos rapaces abandonen o monte Carmelo, pero non llos confía ás súas familias como se negociara, feito que agrava a tensión. Os que quedaron na comunidade xa nunca marcharían. Ten lugar entón unha verdadeira guerra psicolóxica, na cal os residentes son obrigados a permanecer todo o tempo espertos, cortáselles tamén a auga e a subministración de electricidade. Esta guerra acabaría nun asalto contra a comunidade que tivo consecuencias tráxicas: despois do intercambio dalgúns disparos, a utilización de produtos inflamables provoca un inmenso incendio no cal os adeptos de Koresh, rapaces incluídos, morren. O desexo de prevención contra todo ataque ou suicidio do grupo, sen dúbida inspirado pola traxedia do Templo do Pobo de 1978, foi un gran fracaso. Moitos dos comentaristas consideraron que o cerco e logo o ataque preventivo do FBI foron os responsables da matanza final. No entanto, ninguén poderá nunca dicir cal tería sido o destino do grupo sen intervención exterior.

2. Unha actitude pasiva: Xapón contra Aum Shinrikyo.

Se o mundo enteiro ficou abraiado co anuncio da traxedia do ataque con gas sarín do metro de Tokio, sorprendeuse tamén ao descubrir o desleixo do que fixo gala a policía neste asunto. Todos os escritos –científicos e

⁸¹. Dick J. Reavis, *The Ashes of Waco. An Investigation*, Estados-Unidos, Syracuse University Press, 1998, p.118.

⁸². *Ibid.*, p. 283.

⁸³. *Ibid.*, p. 187.

⁸⁴. *Ibid.*

xornalísticos- respecto de Aum Shinrikyo constatan que as autoridades vixilantes deberían ter valordo a importancia dunha serie de delitos, crimes e queixas. No entanto, pecharon ostensiblemente os ollos. A súa única preocupación parecía ser probar que respectaban a Lei das corporacións relixiosas de 1952, lei que lles outorga ás organizacións relixiosas inscritas, entre outras vantaxes, unha protección legal contra as interferencias do Estado. O asasinato da familia de Sakamoto, un avogado que decidira defender as familias das “vítimas de Aum Shinrikyo”, non deu lugar ao inicio de ningún interrogatorio respecto da eventual culpabilidade do grupo deste triplo asasinato (a muller, o fillo de catorce meses e o propio Sakamoto). Mark R. Mullins constata tamén que “en 1990 os habitantes das aldeas de Kamikuishiki, Tomizawa e Namino viñeran a Tokyo para pedirle ao goberno revogar o estatus legal de Aum como organización relixiosa (...). En xullo de 1994 os residentes e Kamikuishiki notificaran igualmente ás autoridades as náuseas e as irritacións do nariz e dos ollos debidos a fumes misteriosos que procedían das instalacións de Aum. As autoridades non adoptaron ao comezo ningunha actuación decisiva respecto de Aum”⁸⁵. Os xornalistas declararon igualmente que, após o atentado de Matsumoto, a policía se encarnizou cun falso culpable aínda que xa posuía indicios que poderían telos conducido cara ás pistas da seita. Non os ten en conta e non obriga o grupo a abrirle as portas.⁸⁶ Sylvaine Trinh e John R. Hall din que aínda “en novembro de 1994, as tomas de mostras recollidas pola policía nos solos que rodeaban os inmobles de Aum en Kamikuishiki revelaran a presenza de residuos químicos de sarín. Elucubraronse varias conxecturas respecto do asunto de Matsumoto”⁸⁷ sen que se seguise ningunha investigación concreta. As enquisas xornalísticas revelaron que existía un acordo entre Aum Shinrikyo e un responsable do partido liberal-demócrata de Kamikuishiki. Segundo isto o grupo doaba moito diñeiro á aldea. O que, sen dúbida, contribuíu a frear as enquisas. No entanto parecía que as autoridades públicas non reaccionaran preventivamente contra Aum Shirnikyô fundamentalmente porque non viron a ameaza que representaba. Foi necesario agardar ao atentado do metro de Tokyo para que a maquinaria policial se puxese en marcha. Unha investigación nacional botouse enriba do grupo e 2.500 oficiais foron mobilizados. Foron investigados os vinte e cinco centros de Aum. O desenvolvemento foi moi

⁸⁵. Mark R. Mullins, Aum Shinrikyô as an apocalyptic movement, in Thomas Robbins, Susan J. Palmer, *Millenium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*, New York, Routledge, 1997, p. 321.

N.T. (a tradución ídem).

⁸⁶. David E. Kaplan, Andrew Marshall, *Aum, le culte de la fin du monde. L'incroyable histoire de la secte japonaise*, París, Albin Michel, 1996; D. W. Brackett, *Holy terror. Armageddon in Tokyo*, New York, Weatherhill, 1996.

N.T. (a tradución ídem).

⁸⁷. Sylvaine Trinh e John R. Hall, The violent path of Aum Shinrikyô, in Thomas Robbins, Susan J. Palmer, *op. cit.*, p. 78.

rápido e os arrestos numerosos. De xeito moi visible, aínda que cunha actitude pasiva ata ese momento, a policía ten nas súas mans un informe que non está baleiro e que lle permite avanzar rápido. Cumpríalle tamén obter, ao mesmo tempo, a certeza da culpabilidade de Aum e a lexitimidade absoluta e ben fundada da súa acción represiva antes de actuar. A represión, no entanto, afectou unicamente as persoas implicadas nos diversos asuntos de Aum Shinrikyo e non o grupo en si mesmo. A conclusión de Ian Reader respecto deste asunto é moi instrutiva: "O goberno, logo dos danos de Aum, decidiu proscribilo en nome da Lei das actividades subversivas. Esta lei fora orixinalmente creada en 1952 para reaccionar contra a ameaza que representaban os grupos comunistas durante a guerra de Corea. Este acto draconiano, que endexamais fora aplicado contra unha organización ou un grupo xaponés, tería desterrado a Aum e prohibido toda actividade dos membros de solvencia do grupo, co cal estes non terían podido, por exemplo, participar nas prácticas espirituais dirixidas polos ensinantes relixiosos de Aum. Estas prohibicións, que se resumirían nunha simple restrición dos dereitos cívicos dos membros de Aum que non cometeran ningún crime, provocaron unha resposta de protesta dos xaponeses."⁸⁸ Nada de todo iso se fixo entón, o que non evitou que o movemento se debilitase por mor das súas perdas financeiras e polo éxodo masivo dos seus membros. O goberno non sospeitou nada del e non iniciou unha persecución relixiosa. Como acabamos de comprobar, a actitude das autoridades públicas fronte aos grupos cuxa perigosidade é abondo sospeitosa, varía en gran medida dun contexto a outro. O asunto Waco foi a miúdo descrito como un suicidio colectivo semellante ao do Templo do Pobo. A comparanza é demasiado apresurada. Certamente os dous grupos teñen puntos comúns que determinaron sen dúbida a actitude do FBI fronte ao monte Carmelo. As actividades sexuais dos seus fundadores foron denunciadas asemade que son sospeitosos de prepararen un suicidio colectivo ao tempo que os militantes organizan un combate armado. Ambos os dous estableceron comunidades pechadas. Os dous grupos estaban armados e atacaron os representantes do Estado que interviñeron. En primeiro lugar, Leo Ryan, pero non estivo apoiado polos outros membros do Congreso ata que se rendeu en Jonestown: as autoridades públicas mantivéronse á marxe deste asunto. Entón, preto dunha ducia de anos máis tarde, un escenario similar foi vaticinado polos opositores da comunidade do monte Carmelo, a pasividade do Estado non é en absoluto xustificable. Cumpría ter reaccionado moito antes, ter previsto a deriva. Primeiro o BATF e despois o FBI interviñeron só a título preventivo. Pero, tratándose deste tipo de actividades, o único que fixeron

⁸⁸. Ian Reader, *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyô*, Richmond, Surrey (Gran Bretaña), Curzon Press, 2000, p. 224
N.T. (a tradución é pola nosa conta).

foi contribuír a tornar máis ríxido un grupo xa moi pechado e condenado á súa fin. O asunto de Aum Shinrikyo acontece ao mesmo tempo que o do monte Carmelo e non se descarta pensar que o drama de Waco tivese algunha incidencia na moi gran prudencia da cal fixeron gala as autoridades xaponesas. En todos estes casos, a imposibilidade do Estado de prever este atentado conduciu a se preguntar respecto da política que se debe seguir en materia de seitas. Foron adoptadas algunhas resolucións, argumentando as obrigas económicas dos movementos relixiosos; apareceu un novo termo que recibe o nome de *sekuto* (pronunciado *seкто*), para designar unha seita, e elaborouse unha enquisa internacional levada a cabo pola Axencia para os Asuntos Culturais do Ministerio de Educación Nacional Xaponés (do cal dependen os asuntos relixiosos) en Francia, no Reino Unido, en Alemaña, nos Estados Unidos e en Filipinas. A enquisa tiña como obxectivo examinar os dispositivos legislativos dos cinco países respecto das organizacións relixiosas, o sistema fiscal, a separación da relixión e o Estado e sobre todo as relacións entre sociedade e relixión. A enquisa foi realizada por universitarios especialistas dos dereitos sobre a relixión ou os estudos relixiosos.⁸⁹

3. Unha prevención represiva: China fronte o falungong.- O falungong é un grupo relixioso que recupera unha tradición milenaria. Foi fundado por Li Hongzhi en 1992. Desmembreouse da corrente do *qigong*, práctica ancestral de respiración empregada durante séculos por diferentes correntes relixiosas e filosóficas e que foi posta ao servizo da ideoloxía da República Democrática de China dende o seu advimento. David A. Palmer⁹⁰ explica que o Estado chinés esperaba que esta técnica de respiración, unha vez desvirtuada do seu medio tradicional, puidera ser utilizada entre o conxunto da poboación chinesa como un método terapéutico sinxelo de transmitir, doado de practicar e pouco custoso.

Nun primeiro momento, os elementos de crenza respecto da eficacia do *qigong* foron totalmente eliminados. O *qigong* debíase reducir a unha técnica ensinada unicamente polos funcionarios do Estado. Logo dun cambio da orientación política de Mao, foi prohibido. Reapareceu no entanto despois da chegada de Deng Xiaoping ao poder, en 1980. Palmer observa entón un cambio de orientación da práctica, cambio que leva á reintrodución dalgúns dos seus elementos tradicionais. Así, no canto dunha técnica igualmente practicable por todos, reaparece o mestre do *qigong*". As institucións gobernamentais plebiscítano pola súa capacidade de regular o "qi externe", unha especie de enerxía curadora que conectaba unha parte do seu corpo coa mesma parte do corpo do paciente. Eles bautizan os

⁸⁹. *Rapport d'enquête sur les conditions actuelles de la religion à l'étranger*, Bunkasho, 2001.

⁹⁰. O conxunto das ideas presentadas está tomado da tese de David A. Palmer, La "fièvre du Qigong". Quérison, religion et politique en Chine contemporaine, tese de doutoramento "Science des religions et des systèmes de pensée", Sorbona, sección de Ciencias Relixiosas, ano universitario de 2001-2002.

poderes asociados a esta enerxía –que outros cualificarían de paranormais-, como “funcións excepcionais”. Considéranas canalizables mediante aparellos modernos capaces de detectar a materialidade do qi. Aparece entón a ciencia do qigong, formalmente recoñecida polo mundo médico chinés, garantida e aconsellada polo aparello do Estado. O qigong convértese na “xoia da civilización chinesa”.

Esta novidade terá permitido aos “mestres do qigong” incluír na terapia elementos da maxia e crenzas ancestrais cada vez máis importantes e fronte ás cales o Estado chinés pecha os ollos. Non existe ningún tipo de regulación desta práctica ata que o aparello do Estado descobre certos grupos que lle resultan pouco convenientes, sexa porque intentan substituír o Partido, sexa porque se distanciaron considerablemente da filosofía do marxismo e do materialismo. Descóbrese entón as estafas que se produciron co fin de se enriquecer ou prácticas relixiosas supersticiosas e perigosas; daquela, faise unha peneira entre as asociacións, regulando, a partir da comprobación dos seus gastos, a compatibilidade das asociacións inscritas cos criterios de institucionalización.

Entón o falugong que, entre 1992 e 1994, “recibira distincións e certificados de honra de todo tipo” e fora “convidado polas asociacións semioficiais ou axencias do goberno, o que lle daba prestixio e lexitimidade”⁹¹ é agora denunciado e considerado como altamente prexudicial. Li Hongzhi é deixado de lado e considerado polo Estado case coma un ninguén. A súa doutrina relixiosa vai quedando progresivamente relegada a unha simple práctica corporal. Esta doutrina, de natureza ao mesmo tempo milenaria, apocalíptica e mesiánica, denuncia a ciencia por considerala axente de Satán e preconiza un retorno á China espiritual precomunista. O grupo en por si moi crítico en canto ás estafas do qigong, exclúese desta corrente e entra nun proceso de reforma interna. É sen dúbida o que lle vale unha parte do seu éxito neste período de descrédito do qigong. Li Hongzhi convértese entón no “salvador omnisciente e omnipotente do universo enteiro”. Aos adeptos prohíbeselles toda outra lectura que non sexa a dos escritos do fundador e estes débense someter á práctica exclusiva do falugong: “O sistema de transmisión do falugong comporta non soamente a propagación celosa do método e da doutrina de Li Hongzhi, senón tamén a bloxaxe do adepto contra toda outra forma de pensamento e de práctica.”⁹²

A policía comeza a se interesar polo grupo desde 1996. En xullo de 1998, o falugong é finalmente declarado “seita herética” e unha campaña, que foi lanzada en xullo de 1999, declara a súa total supresión. Durante todo este tempo os adeptos do falugong levan a cabeza alta, fachendeando “abertamente, incluso cando a seita é branco de críticas e obxecto de

⁹¹. *Ibid.*, p.312.

⁹². *Ibid.*, p. 332.

represión”, organizando “sistematicamente manifestacións contra os media e instancias políticas que (os) “atacan” e “feren no sentimento”⁹³. A súa última manifestación, en abril de 1999, reúne máis de 10.000 manifestantes diante da entrada do Consello de Estado. Estes manifestantes conseguen finalmente ser dispersados, pero as represalias contra eles son terribles, ao comezo locais e rexionais pero logo de envergadura nacional: é o comezo dunha terrible represión, dunha represión preventiva contra “as organizacións populares centralizadas e que cobren todo o territorio chinés percibidas como unha ameaza política (...) Está probado en efecto que “nun contexto no cal o Partido comunista sofre unha crise de lexitimidade moral, pode perpetuar o seu asentamento grazas á ausencia dunha alternativa: pero se unha fonte calquera e independente da lexitimidade moral emerxe e abraia a unha parte significativa e grande da poboación, a erosión da lexitimidade do Partido podería acelerarse subitamente.”⁹⁴

O sentimento de ameaza que leva os Estados Unidos a reaccionar contra o monte Carmelo está ben afastado deste que guía a represión chinesa contra o falungong. Este grupo é pacífico e non ten ningún discurso guerreiro contra a sociedade. Por outra parte, os seus adeptos non evolucionan nunha estrutura pechada, incluso se a súa fidelidade ás ensinanzas de Li Hongzhi é absoluta. Daquela, un suicidio colectivo nunca tería sido factible. En realidade, o tipo de ameaza que representa para o Partido comunista chinés está moito máis próximo do que representan grupos coma a Igrexa de Unificación da Ciencioloxía respecto de certos países occidentais. O falungong non é un inimigo do comunismo aínda que sexa crítico con el; é simplemente unha doutrina que, pola vía da espiritualidade, prentede reencontrar os seus ideais e baleiralos das súas impurezas. Daquela, convértese nunha ameaza moito máis insidiosa, unha competencia; unha das razóns da longa pasividade do Estado fronte ao falungong foi precisamente o sostemento da organización para os membros do Partido (isto que outros denominaron infiltración), pero máis tarde e como consecuencia disto, prohibíuselles aos membros do Partido comunista participar nas actividades do falungong.

II. Europa fronte ás seitas.

1. Unha preocupación política que comeza desde 1980.⁹⁵

A) *Os motivos desta preocupación.*- O asunto do Templo do Pobo, moi mediatizado en Europa, abraiou suficientemente os espíritos para desencadear unha mobilización europea contra o desenvolvemento das

⁹³. *Ibid.*, p. 366-368

⁹⁴. *Ibid.*, p. 383-407.

⁹⁵. O artigo que segue está tomado por estenso dun artigo que eu publiquei respecto desta cuestión: *Quelles politiques face aux sectes?*, *Critique internationale*, n° 17, outubro 2002, p.105-125.

seitas. Publicáronse informes que fan balance deste sombrizo asunto de suicidios e mortes: será Europa o abeiro de tal violencia? Ao ler estes informes, percibimos moi rapidamente que os suicidios de Goiana son máis o pretexto que a razón da mobilización. Esta mobilización ten moito máis que ver coa recente chegada ao Vello Continente da Igrexa da Unificación. A súa instalación é tan inquietante que un informe americano, o “informe Fraser”⁹⁶, denuncia, outra das súas fraudes fiscais e a súa natureza multinacional, a propensión deste grupo a penetrar nos máis altos niveis das institucións políticas, económicas, incluso militares e a súa intención de se inmiscir no aparello do Estado. A Igrexa da Unificación esperaba propagarse en Europa a partir de Gran Bretaña. Así, en realidade, é desde este país de onde partiron os primeiros sinais dunha viva hostilidade. Desde 1975 un informe da Cámara dos Comúns dá a voz de alerta contra este grupo que “se beneficiou do laxismo da lei relativa ás caridades (organizacións caritativas)”⁹⁷. O informe é o primeiro dentro da súa clase e denuncia respecto da Igrexa da Unificación concretamente “as súas técnicas sofisticadas de lavado de cerebro, os seus esforzos por separar os mozos da súa familia (...); as súas conexións políticas coas diferentes organizacións fascistas e de tipo nazi (...); as súas relacións coas grandes empresas mentres que se supoñía que era unha organización caritativa relixiosa (...); o seu imperio financeiro considerable en Corea do Sur, onde dirixe oficinas de fabricación de té ao ginseng, produtos farmacéuticos e incluso armas menores”. As relacións non melloran co tempo. Así, unha visita a Londres de Moon Sun-Myong prevista en 1995 foi anulada polo secretario de Interior, Michael Howard. Explica “ter ordenado a exclusión do Rev. Moon Sun-Myung alegando como motivo que a súa presenza non era aconsellable para o público” e que as actividades dos moonistas non eran “desexables en solo británico.”⁹⁸

A situación non é mellor para a Igrexa da Cienciología. Tamén en Gran Bretaña, en 1971, aparece un informe da Cámara dos Comúns, redactado por Sir John D. Foster, que critica firmemente o sistema ideolóxico da Cienciología, así como os métodos psicoterapéuticos (a “dianética”). Considéraa prexudicial para a sociedade e ameazante para a saúde. Aínda que non fose posible desterrala de Gran Bretaña, o goberno inglés intentou

⁹⁶. Investigation of Korean-American Relations, Report of the Subcommittee on international organizations of the Committee on international relations US house of representatives, October 31, 1978, impreso para o uso do Comité de Relacións Internacionais, Washington, US Government Printing Office, 1978.

⁹⁷. House of Commons, mércores 22 de outubro de 1975. Extracto do Informe Oficial, The Unification Church, Speech by Mr. Paul B. Rose, M. P. Le status d'organisation charitable donne droit à les exemptions fiscales.

⁹⁸. *The Mail On Sunday*, 29 de outubro de 1995: Howard Thwarts Moonie leader: Banned from Britain, by Nick Buckley.

limitar ata 1980 o dereito de entrada dos científicos no país.⁹⁹ En 1999 o estatus de asociación caritativa (caridade) foille negado; a Comisión considerou que non funcionaba para o “beneficio público” ou tamén que as súas prácticas de audición non eran relixiosas no sentido que a lei ditaba respecto das asociacións caritativas.

Se bo número de países europeos comparten as preocupacións de Gran Bretaña coas Igrexas da Unificación e da Ciencioloxía (tales como Alemaña, Austria, Bélxica, Suíza, os países do Leste despois da caída do muro de Berlín ou Francia), outros, polo contrario, manteñen fronte a eles unha actitude de menor sospeita. É o caso dos países de Europa do Norte que as acollen máis facilmente. Tamén son recoñecidas como relixión en Italia.

B) A dificultade de prevención.- Gran Bretaña estableceu informes precisos respecto destes grupos. Alemaña do Oeste é, polo contrario, o primeiro país en dar ao prelo en 1980 un informe máis xeral respecto do fenómeno sectario. En febreiro de 1983 o deputado Alain Vivien¹⁰⁰ segue os mesmos pasos e elabora outro informe. Séguelle en abril de 1984 outro máis; será o primeiro informe do Parlamento Europeo que se centre exclusivamente nesta cuestión. Todos os informes describen unha decena de grupos relixiosos que consideran que poñen en perigo o individuo e a familia, célula de base da sociedade; tamén constatan que esta sociedade, por outra parte, adopta unha actitude de vacilación. Subliñan igualmente a urxencia da necesidade dunha reflexión profunda respecto deste problema, que emende o inxente número de lagoas xurídicas e que se marque como obxectivo chegar á creación dun servizo de asistencia. Por tras desta vontade común, aparece no entanto a dificultade da tomar unha determinación política respecto da cuestión das seitas. Os países afectados estableceron na súa Constitución a liberdade relixiosa. Como asegurar entón que as fórmulas empregadas para describir os grupos ou para amosar a necesidade de reaccionar non anuncian unha restrición desta liberdade? Despregáronse esforzos moi visibles para previr esta crítica. Pero xa desde os comezos aparecen contradicións. Todos os informes subliñan a necesidade de poñer en práctica unha política preventiva. Pero como pensar nesta prevención sen cuestionarse as crenzas ou as formas de se adherir a elas ou como poden chegar a considerar determinadas seitas perigosas se non se acompañan de actos delitivos? A cuestión punzante, igualmente presente en todos os informes que seguen, é saber en que medida, e sempre respectando os dereitos fundamentais, o Estado pode impedir que o

⁹⁹. *Final Report of the enquete commission on “So-called Sects and Psychogroups”*. *New Religious and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany*, Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Bon, 1998, p. 217.

¹⁰⁰. Alain Vivien, Rapport au Premier ministre, *Les sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations*, París, La Documentation française (coll. Des rapports officiels), anexo 2, 126-137, febreiro 1983.

individuo sexa, baixo o pretexto de obxectivo relixioso, vítima de danos psíquicos ou materiais.

Esta cuestión non é simple. A constatación de actos delitivos convida simplemente a unha utilización sistemática das fontes xurídicas existentes. É suficiente, en principio, verificar que cubran ben o conxunto dos casos afectados. Pola contra, a posta en práctica dunha política preventiva é moito máis arriscada. Alain Vivien informa así, citando o rabino Sommer, a imposibilidade de “disociar realmente o espírito sectario da acción, a miúdo da acción violenta”.¹⁰¹ O Parlamento Europeo subliña igualmente a “contradición entre a protección do dereito ideolóxico, perfectamente lexítimo, e o dereito, igualmente lexítimo, de alimentar as inquietudes respecto das consecuencias das ideoloxías”.¹⁰² Debátese entón o problema da fronteira entre a liberdade ideolóxica e a necesidade de previr os delitos asociados a certas ideoloxías.

A consecuencia primeira deste espiñento problema de fronteira é que, durante máis de dez anos, non acontecerá ningunha loita xeneralizada contra as seitas, segundo manifestaban os tres informes. Despois da petición de presión de intercambio de información do Parlamento Europeo en 1984, foron publicados varios informes en case todos os países, pero a vontade política pretendía ir máis lonxe. No entanto, en 1991 o Consello de Europa responde ás solicitudes do Parlamento Europeo publicando un informe respecto das seitas e novos movementos relixiosos. Reafirma a necesidade de informar –aos adolescentes prioritariamente- o máis profundamente posible respecto dos perigos das seitas.

C) Francia, líder na loita comprometida polos Estados contra as seitas.- De feito, o acontecemento desencadeante na década de 1990 é a publicación en Francia, o 10 de xaneiro de 1996, dun informe da Comisión Parlamentaria respecto das seitas, presidido e informado por dous deputados do PS Alain Gest e Jacques Guyard respectivamente. Este informe terá un eco importante en Europa. Fai dubidar da mobilización europea respecto do problema das seitas. Dun consenso pouco enérxico (que finalmente non acaba por xerar decisións colectivas capaces de regular esta cuestión) despréndense críticas abertas respecto da acción francesa. Europa reencóntrase finalmente dividida respecto da actitude política que debe manter en relación ás seitas.

Este informe ten un ton diferente ao que Alain Vivien presentara en 1983. A partir dun estudo de oito casos, Vivien esmiuzaba algunhas das ideoloxías susceptibles de levaren a comportamentos ilícitos. O informe Gest e Guyard presenta unha visión moito máis global do fenómeno. Este

¹⁰¹. Alain Vivien, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰². Parlamento europeo, documento da sesión de 1-47/84. Informe feito en nome da Comisión da Xuventude, da cultura, da educación, da información e dos deportes respecto da actividade de certos “novos movementos relixiosos” no “interior da comunidade europea”. Reporteiro: Richard Cottell, 2 de abril de 1984, p. 16.

informe, apoiándose en documentos de traballo de informacións xerais, establece unha listaxe de 173 grupos –clasificados por orde alfabética e número de adeptos–, despois desenvolve dez criterios segundo o seu comportamento pero sen falar de ningún feito concreto que xustifique a tal desconfianza.

Nas súas conclusións, o novo informe non é no entanto moi diferente do presentado con anterioridade por Alain Vivien. Sen excluír a posibilidade dunha mellora no regulamento xurídico, por outra banda insuficientemente aplicado, o novo informe insiste fortemente no entanto na inutilidade de elaborar un réxime xurídico específico para as seitas ou de crear un novo delito de “manipulación mental”. Propón unicamente un traballo de comunicación en relación aos maxistrados. Como o seu predecesor, este informe reafirma a utilidade dun control dos asuntos concernentes ás seitas a nivel nacional e europeo e propón a creación, en Francia, dun Observatorio Interministerial.

As proposicións do informe Gest e Guyard causan efecto. En primeiro lugar, en maio de 1996, créase un Observatorio Interministerial. Sucédelle, en outubro de 1998, unha Misión Interministerial de Loita contra as Seitas (MILS) coordinada polo primeiro ministro de quen depende directamente. O encabezamento da Misión subliña que a vontade ofensiva que preside toda actuación depende polo tanto do primeiro ministro. Esta iniciativa, primeira na súa categoría, deulle na práctica a Francia un posto de liderado na loita comprometida dos Estados contra as seitas.

Este reforzamento da insistencia política respecto da prevención necesaria contra as derivas sectarias, está ligado aos dramas da Orde do Templo Solar, que se desenvolveron sucesivamente en 1994, 1995 e 1997 e que contribuíron a exacerbar a tensión dentro da opinión pública. Un este dramas aconteceu o 22 de decembro de 1995, un día despois da aprobación dun informe parlamentario. Malia o informe non mencionar ese grupo na súa listaxe e mesmo valorar que tales dramas non ameazaban a Francia, o asunto da Orde do Templo Solar imprimiu unha viraxe insólita ao informe e lexitimou unha toma de conciencia governamental rigorosa respecto do “sectarismo”¹⁰³ probando entón que o fenómeno sectario constituía efectivamente un auténtico andazo.

A mobilización xeral da clase política ao redor dos perigos do “sectarismo” conduciron a pasar progresivamente da acción illada e de tipo preventivo a unha empresa moito máis ambiciosa de erradicación lexislativa do risco

¹⁰³. Os primeiros falecementos dos adeptos da OTS datan de outubro de 1994: 5 en Quebec e 48 en Suíza, Foron seguidos doutros 16 en Francia, o 23 de decembro de 1995, logo de 5 novos en marzo de 1997, de novo en Quebec. Malia os primeiros falecementos foren producidos antes dos informes parlamentarios, o perigo da OTS non é nin sequer mencionado. Os casos suízos e canadenses só aparecen nunha listaxe recapituladora dos diferentes dramas ligados ás seitas desde 1978. Na conclusión do informe podemos ler tamén: “Non sentimos Francia ameazada por unha traxedia de tipo Waco, incluso despois dun atentado perpetrado pola seita Aum no metro de Tokyo”. (p.126). N.T. (a tradución ídem).

sectario. Subliñárase a inutilidade dunha “lei antiseita” e os problemas que iso traía consigo; agora os parlamentarios, sexa cal sexa a súa ideoloxía, van redactar un texto conxunto que dea conta da vontade política que os move. En principio, as proposicións de lei non están dirixidas só a controlar as seitas, senón que se refiren tamén ao control de toda forma de “grupo totalitario”. Non entanto, está claro que están politicamente pensadas e practicamente construídas para reforzar a eficacia da represión xudicial dos grupos controvertidos.

Estas leis, propostas polo senador de UDF dos Yvelinos, Nicolás About, e mais pola deputada do PS Catherine Picard, teñen como obxectivo “reforzar (o) dispositivo penal que permita aos xuíces condenar con máis firmeza as axitacións delitivas dos movementos de carácter sectario, se atentan de forma grave e repetida contra a lei e ameazan a integridade do Estado e dos nosos concidadáns”.¹⁰⁴ Unha das proposicións foi aprobada pola Asemblea Nacional en marzo de 1999. Tratábase de permitirlles ás asociacións de defensa da familia e do individuo tomar parte civil no proceso de loita contra as seitas, o que obrigou a estas asociacións a un recoñecemento previo da súa utilidade pública. Propúxose unha nova incriminación respecto do delito de “manipulación mental” pero non callou. Daquela a reforma orientouse soamente cara a unha remodelación do artigo 313-4 do Código penal, que facía fincapé no delito de abuso de ignorancia ou de debilidade. Esta nova disposición é definitivamente aprobada en maio de 2001 e inscrita no Código penal dentro do capítulo que se refire aos atentados contra as persoas. Apróbase igualmente a posibilidade de prohibición por parte da xustiza das accións de “toda persoa moral, sexa cal sexa a forma xurídica ou o obxecto, que persiga actividades que teñan como obxectivo ou como efecto crear ou explotar a dependencia psicolóxica ou psíquica das persoas que participan nas súas actividades”¹⁰⁵; tamén o dereito a deter a mesma seita ou a calquera dos seus dirixentes se resultou obxecto de condena, así como a posibilidade de que o alcalde prohiba a esta persoa moral a súa instalación en lugares próximos a espazos sensibles (principalmente escolas, dependencias da terceira idade e hospitais).

2. As reaccións da política francesa.

A) *Os Estados Unidos contratan.*- O informe parlamentario Gest e Guyard, a aparición dun control rigoroso dos asuntos das “seitas” así como o proxecto de Lei About-Picard, suscitan reaccións moi fortes por parte das autoridades americanas. A súa animadversión fronte á política francesa maniféstase principalmente a través da publicación de informes respecto da

¹⁰⁴. Exposición de motivos da proposta de lei presentada no Senado, durante a sesión de 20 de novembro de 1998, por Nicolás About.

¹⁰⁵. Exposición de motivos da proposición de lei presentada no Senado, durante a sesión do 20 de novembro de 1998 por Nicolás About.

liberdade relixiosa no mundo realizadas polo Departamento de Estado dos Estados Unidos de América. O primeiro aparece en setembro de 1999, algúns meses antes da publicación do primeiro informe da MILS (xaneiro 2000). O informe parlamentario é fortemente criticado por non considerar a opinión de cada un dos grupos que formaban parte da dita listaxe. Púxose en tea de xuízo, por outra parte, o feito de que este informe non recoñecese a posibilidade de dereito procesual xa que este punto aparecía redactado de xeito contradictorio. Foi igualmente cualificado de favorecer a “atmosfera de intolerancia respecto das minorías relixiosas.”

B) Os informes europeos reservados.- Os países europeos, pola súa parte, reaccionaron de xeito moi diverso ante a ofensiva despregada por Francia contra o “sectarismo”. A nivel da Unión Europea, o Parlamento redactou un novo documento o 11 de decembro de 1997¹⁰⁶. Nel convidaba os Estados membros á prudencia, freando por tanto calquera manifestación de violencia. No informeponse de manifesto que no momento actual non tiña sentido impoñer unha actitude de intolerancia nin nada xustificaba levar á práctica unha política europea contra as seitas, nin tampouco tiña sentido a creación dunha institución europea especializada, o que respondía negativamente a unha das proposicións emitidas no informe de Gest e Guyard.

O Consello de Europa abre igualmente unha nova sesión respecto do tema o 22 de xuño de 1999.¹⁰⁷ Insístese na responsabilidade do “Estado e (dos) poderes públicos (que) non poden renunciar á súa tarefa de prevención e de observación”. Contrariamente ao informe do Parlamento Europeo de 1997, o Consello Europeo aboga, en materia de prevención, pola creación dun “Observatorio Europeo dos grupos de carácter relixioso, esotérico ou espiritual”. O texto aprobado queda, no entanto, relativamente no aire. Inicialmente o relator, Natase, ministro romanés, esperaba que podería ter conducido a unha reflexión respecto da “manipulación mental” ou respecto das medidas suplementarias que se deberían tomar para asegurar de xeito máis eficaz a persecución xudicial dos grupos delictuosos. Pero estes dous elementos, que terían aproximado a política do Consello de Europa á de Francia, son excluídos do texto final. Esta exclusión permite visualizar o punto de inflexión polo cal o conxunto europeo entra en conflito. O texto aprobado é un compromiso entre varias posicións. O Consello de Europa mantense nunha posición de atalaia limitándose a preconizar a observación e a información.

C) Bélxica.- A nivel das reaccións nacionais, Bélxica é neste campo o país máis próximo de Francia. O 6 de marzo de 1996, tan só uns poucos meses despois da publicación do informe francés, deposítase no Parlamento belga

¹⁰⁶. Informe de Mme Berger respecto das seitas na Unión europea. Comisión das Liberdades Públicas e dos asuntos interiores, doc-FR/RR/341/341974, o 11 de decembro de 1997.

¹⁰⁷. Resolution Natase no Consello de Europa, respecto das seitas, 13 de abril de 1999. Doc. 8373.

unha proposición con vistas a instituír unha comisión de enquisa nunha discusión na cal Alain Gest participa. Pídeselle asesorar os parlamentarios belgas respecto do método de traballo posto en práctica polo goberno francés. Esta comisión foi constituída o 28 de marzo de 1996 e o informe foi publicado o 28 de abril de 1997. Moito máis voluminoso, con máis fondura e detalle, este informe desenvolve no entanto conclusións comparables ás do informe parlamentario francés. Publica tamén unha listaxe controvertida. O 7 de maio este informe chega ao Parlamento. A maioría das 126 voces aceptan o texto e aproban as conclusións a excepción do cadro sinóptico das 189 organizacións.¹⁰⁸ Este cadro resulta oficialmente rexeitado e considerado simplemente como un anexo. En 1999 Bélxica crea igualmente un Centro de Información e Documentación independente ligado ao Ministerio de Xustiza e cuxo obxectivo é estudar o fenómeno das organizacións sectarias prexudiciais, formular avisos e recomendacións que poidan eventualmente traducirse pola “modificación de certas leis”.¹⁰⁹ Catro anos máis tarde, o 22 de outubro de 2003, a Cámara dos Representantes de Bélxica propón unha lei, rexitada por M. Philippe Monfils, que ten como obxectivo, o mesmo que en Francia, “emendar os abusos fraudulentos da situación de febleza das persoas co fin de conducilas a un acto ou a unha abstención”.¹¹⁰

D) Europa do Leste atenta á política francesa.- Europa oriental manifesta igualmente un vivo interese polos métodos franceses. A recrudescencia dos grupos socialmente controvertidos conduce os Estados do Leste a ditar leis. En Polonia unha nova lei pasa de quince a cen as sinaturas necesarias para se inscribir como asociación cultural. Por outra parte, un exame da doutrina pode lexitimar o goberno para rexeitar unha inscrición e entón ter poder para privar un grupo das vantaxes fiscais.¹¹¹ Tamén Rusia muda a súa aproximación aos novos movementos relixiosos entre 1990 e 1997. En primeiro lugar o Parlamento ruso aceptou unha lei respecto da liberdade de relixión desde 1990 na que consideraba como suficiente unha asociación dun mínimo de dez persoas para ser considerada como organización relixiosa e oficialmente inscrita como tal . Segundo a Axencia Francesa de Prensa, “13.000 seitas e movementos relixiosos foron indistintamente inscritos en Rusia logo do esfarelamento da URSS. As doutrinas sectarias saíron á luz pública en certos foros de ciencias humanas dirixidos por profesores rusos adoutrinados no estranxeiro por algunhas seitas, como Moon, por exemplo.”¹¹² Mais en 1997 esta lei de 1990 é emendada nunha

¹⁰⁸ . Informe redactado polos deputados Duquesne et Willems, documento parlamentario. Cámara dos Representantes de Bélxica, nº 313/8-95/96.

¹⁰⁹ . *La Lanterne* do 20 de maio de 1999. Entrevista feita por un dos membros do centro, Mme Juia Nyssens, do ADIF (Asociación de defensa dos intereses da familia).

¹¹⁰ . Doc. 51 0322/001.

¹¹¹ . Fonte: *La Croix*, 12 de marzo de 1999.

¹¹² . AFP: 30 xullo de 1999.

perspectiva moito máis restritiva. A función principal da Igrexa ortodoxa rusa, en tanto que relixión tradicional, é revalorizada. Tamén o islam, o budismo, o cristianismo e o xudaísmo están presentes como crenzas relixiosas tradicionais. De acordo con esta revalorización das tradicións, a nova lei estipula que soamente as organizacións implantadas sobre o solo ruso desde polo menos quince anos atrás poidan ser rexistradas como asociacións relixiosas.¹¹³

E) Suíza e Alemaña manteñen certa distancia.- Unha maioría de países da Europa occidental maniféstanse contrarios ás reservas da política francesa. Os informes de Suíza e Alemaña merecen, desde este punto de vista, unha atención particular. En efecto, despois dun tempo de posta en alerta máxima, Suíza deixa constancia da súa vontade de aparecer moderada. A súa actividade governamental en materia de loita contra as seitas evolucionara moito entre 1996 e 1999. En 1994 e despois de dos “suicidios” da Orde do Templo Solar en 1995 na Suíza de lingua francesa e da imposibilidade na cal se atopaba o Estado de telos previsto, xustifican a posta en marcha dunha comisión de expertos encargados de realizaren unha “auditoría respecto das derivas sectarias”. Os resultados son publicados en febreiro de 1997. Os proxectos de lei seguidos dun novo informe amosan que a sensibilidade política é forte respecto desta cuestión. Suíza, nun primeiro tempo, parece orientarse cara á creación dunha estrutura similar á MILS. Mais un último informe,¹¹⁴ publicado en decembro de 1999, debilita considerablemente as primeiras proposicións. Manteñen unha clara distancia fronte á política ofensiva alemá contra a Cienciología. Citan os informes oficiais do Departamento do Estado americano, e cualifican, por unha parte, a política alemá fronte respecto da Cienciología como moi controvertida; por outra parte, neste último informe deixan patente a súa actitude de tolerancia fronte ás seitas. Estas dúas actitudes amosan ata que punto Suíza outorga validez aos estudos americanos na materia de seitas, o que, por outra banda, a afasta de Francia.

Como acabamos de ver, Alemaña foi a primeira en “alarmarse” polo tema das seitas. Desde 1993 crea un novo departamento chamado “Seitas de Mozos e Psicogrupos”. O seu papel está próximo ao da MILS aínda que só estea ligado ao Ministerio da Xuventude e da Familia. Engádense a esta estrutura grupos de traballo interministeriais propios de certos Estados (Bade-Wurtemberg, Baviera, Hesse, Baixa Saxonia, Saxonia, Turinga). No entanto Alemaña oponse simplemente á Cienciología, por outra parte seguida nos *Länder*. Estados Unidos criticou duramente o seu posicionamento e a diferenza de actitude deu lugar incluso a incidentes diplomáticos. Pero Alemaña reaccionou moi diferente á Francia. O último

¹¹³. Información tirada do informe alemán de 1998, *op. cit.*, p. 205-206.

¹¹⁴. A cienciología e as seitas en Suíza. Informe da situación preparada para a intención do Departamento federal de Xustiza e Policía.

informe da comisión da entrevista do Parlamento federal, presentado en xuño de 1998,¹¹⁵ é moito máis moderado e significa un esforzo visible de explicación, para que a súa xestión sexa mellor comprendida nos Estados Unidos de América. O informe en cuestión foi por outra banda traducido ao inglés e demostra a vontade do Parlamento alemán de ser lido directamente polos americanos e de pertencer ante eles ao círculo das nacións “tolerantes”.

Desde a introdución, a presidenta da comisión, Ortun Shätzle, precisa a súa vinculación ao artigo 4 da Constitución alemá estipulando os principios de neutralidade e tolerancia do goberno, así como as liberdades relixiosa, ideolóxica e persoal inalleables nos dereitos do home. Engade que este informe foi ditado na súa totalidade pola vontade de loitar contra a estigmatización de certos grupos, e como consecuencia, contra o emprego do termo “seita” portador en por si de connotacións demasiado negativas. Pola mesma razón, o informe oponse á publicación dunha listaxe de grupos activos na República Federal Alemá, “porque tal listaxe correría o risco considerable de que os grupos mencionados fosen estigmatizados”.¹¹⁶ En fin, a análise tende a amosar que non é “razoable describir un grupo entendido globalmente como “radical” ou “perigoso,”¹¹⁷ pasando a analizalos sobre todo como simples “víctimas pasivas”¹¹⁸. A actitude moderada deste último informe (que permanece moi desafiante respecto da Ciencioloxía, así como de grupos satánicos e terapéuticos e de posicionamentos contra aspectos importantes da ofensiva francesa) dan conta da postura de Alemaña en absoluto solidaria coa actitude “francesa”, incluso se certos Länder como, polo demais, certos cantóns suízos, permanecen firmemente comprometidos.

Resulta altamente difícil establecer cal foi o impacto que tiveron estas críticas directas ou distanciamentos respecto da política francesa. Cómpre constatar no entanto que esta política mudou. Logo das eleccións presidenciais de 2002 Alain Vivien deixou a presidencia da MILS. Este organismo foi disolto para renacer baixo un nome moito máis acorde coas posicións europeas: MIVILUDES. Misión Interministerial de Vixilancia e de Loita contra as Derivas Sectarias. Xa non se interesou máis polas seitas en si mesmas senón polas súas derivas, é dicir, polo momento no cal os grupos autoproclamados relixiosos pola maioría, cometen unha infracción respecto da lei ou poñen en perigo os seus membros, a veciñanza ou a sociedade, momento que se pretende, no entanto, tanto previr como determinar. O informe do primeiro ministro da MIVILUDES, aparecido en 2004, amosa claramente a vontade da Misión de se cinguir aos actos, ás

¹¹⁵. Final do Informe da Enquisa da comisión chamada “Seitas e Psicogrupos”, *op. cit.*

¹¹⁶. *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁷. *Ibid.* P. 112.

¹¹⁸. *Ibid.*, p. 6.

derivas verificadas e condenadas pola xustiza e facer da súa divulgación o punto de partida da prevención.¹¹⁹ Por outra parte, durante o ano universitario de 2003-2004 organizou se un seminario bimensual que permitiu aos investigadores, universitarios, xuristas, políticos, persoal do mundo sanitario e representantes das grandes relixións achegar, respecto destas controvertidas cuestións, unha mirada plural.

3. **Haberá unha especificade francesa?**- Constatar que Francia desenvolve posicións menos violentas, moito máis en consonancia por outra banda coas dos seus veciños europeos, non impide preguntarse por qué este país se amosa máis manifestamente inquieto ante a presenza das “seitas” no seu territorio que a maioría dos países da Europa occidental. Xa que logo, a paisaxe relixiosa está marcada por grandes tendencias comúns que dan conta de fenómenos tamén recoñecibles noutros países; así hai que destacar a este respecto unha serie de especificidades intrínsecas a moitos países europeos, como por exemplo, as seguintes: a “laicidade” das institucións, a secularización das mentalidades, a pluralización cultural, a perda dos grandes sistemas de pensamento unificadores, o debilitamento da influencia das grandes institucións relixiosas e o nítido recuamento do número de fieis, a diseminación individualista das crenzas, a proliferación de pequenos grupos e redes relixiosas respecto dun mercado de bens simbólicos desregularizado, etc. Todos estes fenómenos que vimos de nomear aconteceron en toda Europa occidental. Sería falso afirmar que o resto de Europa occidental é insensible ao problema que suscita a miúdo a presenza de asociacións chamadas relixiosas no ámbito sanitario, económico ou político. Sería igualmente esaxerado considerar que Europa permanece indiferente á capacidade manipuladora de certos grupos ou aos contidos de certas doutrinas, sobre todo se resultan ameazantes para a democracia. Tampouco se pode negar a súa inqueda cando as eventuais fraudes dos grupos relixiosos funcionan como multinacionais. Cómpre, no entanto, constatar que a súa aprensión só se dirixe cara a certas organizacións e esta aprensión resulta insuficiente para falar dunha verdadeira acción contra o “sectarismo”. Cómpre pensar que a maioría dos países soubo adaptarse mellor aos novos envites do mercado relixioso do que Francia, for porque as súas tradicións relixiosas os prepararon mellor, for porque resistiron mellor a competencia do mercado. É certo que Francia non se atopa soa para facer fronte aos perigos do “sectarismo” pero a súa acción foi, durante algúns anos polo menos, incontestablemente máis ofensiva e sobre todo máis xeneralizada que a dos seus veciños. Daquela, e logo desta reflexión, cómpre preguntarse se Francia tería máis razóns para sentirse máis afectada que o resto dos países por este movemento xeneralizado de repulsa? E tamén cabe a pregunta de por qué as seitas, que

¹¹⁹. MIVILUDES, *Informe do primeiro ministro. As derivas sectarias*, París. A documentación francesa, 2003.

non se desenvolven de xeito máis numeroso en Francia que noutros países, son sentidas polos franceses como unha ameaza máis forte? Unha primeira resposta a esta cuestión sitúase no cruzamento dos tres rexistros de análise complementarios.

A) A “laicidade” e o medo da “infiltración”.- Todas as sociedades occidentais entraron nunha certa forma de “laicidade”, xa que todas apelan á “neutralidade confesional do Estado e ao poder público, (ao) recoñecemento da liberdade relixiosa (positiva e negativa, é dicir, comprende a liberdade da non relixión), ao recoñecemento da autonomía da conciencia individual (liberdade persoal do home e da muller de acordo con todos os poderes relixiosos e filosóficos) e á reflexión crítica aplicada a todos os dominios (relixión, política, ciencia...)”¹²⁰ No entanto isto non debe facer esquecer que a “laicidade” francesa foi construída a partir dunha loita inicial contra o clericalismo. Jean-Paul Willaime lembra que a orixe do termo de “laicidade”, debemos buscala no adxectivo “laico”, que se empregaba para designar aquilo que era alleo á Igrexa. Os laicos opoñíannse aos clérigos como o profano ao sagrado e finalmente como a Igrexa á sociedade secular. Deste enfrontamento entre as dúas ordes incompatibles da realidade, gañou a loita o elemento profano. Daquela o Estado laico formouse en Francia derrocando o poder que a Igrexa romana exercía sobre a sociedade. Para acabar completamente coa influencia dos clérigos tivo que levarse a cabo unha completa reformulación dos valores, reformulación que se construíu a partir dunha vitoria respecto “dunha visión non relixiosa do home, unha visión que determina un certo ideal moral e cívico cimentado na colectividade e lexitimando nela o exercicio da soberanía”.¹²¹ Este elemento ideolóxico, que acabou por substituír a doutrina católica e que foi percibido como unha emancipación, é, segundo a socióloga, específico da “laicidade” francesa. Así, esta “laicidade” é construída, contrariamente ao caso americano, sobre a renuncia a todo fundamento relixioso do político. A tensión entre Igrexa católica e Estado laico foi máxima noutrora cando o poder da relixión era forte. A modernidade, coa correspondente perda da influencia das institucións relixiosas, foi progresivamente eufemizando os termos do conflito. A Igrexa integrou e dixeriu esa “laicización” cultural “que penetraba na conciencia relixiosa dos fieis”,¹²² deixando de ser definitivamente unha ameaza para o Estado. Nunha época de mudanza das alianzas e dos valores, os inimigos de outrora poden incluso achegarse para loitaren xuntos contra o cambio das alianzas sociais.

¹²⁰. Jean-Paul Willaime, “Laïcité et religion en France”, in Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (ed.), *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, 1996, 153-171, p. 157.

¹²¹. *Ibid.*, p. 156.

¹²². *Ibid.*, p. 170.

Nun momento no cal as dúas Francias se reuniran ao redor dun “novo país laico”,¹²³ que parecía prometer un futuro posible para a “laicidade”, os grupos relixiosos fortemente politizados (como a Igrexa da Unificación, a Ciencioloxía, pero igualmente a Soka Gakkai ou o movemento raelino), que rexeitan a idea dun pechamento do relixioso exclusivamente no ámbito do privado, aparecen de forma notoria no solo francés. A igrexa católica uniuse ao Estado para criticar estas asociacións, relevantes para a maior parte segundo a Lei de 1901 e que parecen espallarse por todas partes no momento no cal se experimenta o sentimento doloroso de xa non ter case poder sobre os individuos. Unha e outra xuntáronse para facer de voceiras dunha “laicidade” que non pode tolerar a “infiltración” destes “novos movementos relixiosos” na esfera pública. A desaparición de certos informes da Ciencioloxía, confiscados pola xustiza, apoia a tese dunha infiltración dos científicos nos servizos dos tribunais; a Igrexa da Unificación é denunciada por ter financiado a Fronte Nacional; a alianza da Soka Gakkai co partido político de Komeito en Xapón apoian a loita contra o grupo en Francia; os posicionamentos do movemento raelino sobre a clonación e a súa intención de participar activamente na busca neste dominio son criticados duramente.

Unha das palabras clave da loita contra as seitas e a que resume mellor o motivo principal da indignación da opinión é a palabra “infiltración”. A Igrexa da Unificación e a Igrexa da Ciencioloxía foron cada unha no seu momento o punto de mira das preocupacións estatais polo feito da súa suposta penetración nas engrenaxes da Administración e da política. Este aspecto, asociado á dimensión antidemocrática que se desconfía que agochan este tipo de grupos, suscitou igualmente a reacción doutros países, pero en Francia foi percibida como un novo episodio da loita contra a invasión do relixioso na esfera pública, como unha vacilación da base laica da sociedade. A historia ten peso suficiente como para que todo grupo que cuestione o “pacto laico” acabe por infundir medo na sociedade e provoque nela unha actitude de defensa simultaneamente compartido entre a Igrexa e o Estado desde o momento en que se enfrontan a un inimigo común.

B) Liberdade de pensamento e manipulación mental.- Pero aínda podemos ir un chanzo máis aló. Jean Baubérot explicou perfectamente que a “laicidade” estaba construída sobre a articulación de dous tipos ideais: a “liberdade de conciencia” e a “liberdade de pensamento”. A primeira enténdese como “unha igualdade formal pola pertenza a diversas relixións e a diferentes formas de rexeitamento da relixión”; a segunda enténdese como unha “liberdade percibida como emancipación fronte a toda doutrina global, emancipación efectuada grazas aos instrumentos fornecidos pola

¹²³. Expresión de Jean Baubérot desenvolvida no *Vers un nouveau pacte laïque*, París, Le Seuil, 1990.

razón e a ciencia”¹²⁴. Estas dúas liberdades non son necesariamente complementarias, incluso poden chegar a opoñerse entre si. Se a “liberdade de conciencia” entende dar liberdade a calquera xeito de adhesión de calquera tipo de crenza, a “liberdade de pensamento”, pola súa parte, pretende opoñerse a toda submisión abusiva do individuo en nome de crenzas alienantes para o espírito crítico. Así, un segundo nome clave na loita contra as seitas en Francia, que mobiliza particularmente os franceses en nome da defensa específica da liberdade de espírito, é o da “manipulación mental”. Podemos seguir a Jean Baubérot xa que este estudoso das seitas manifesta que o combate que conduce a sociedade contra as seitas “é implicitamente vivido como un combate en beneficio da liberdade de pensamento, contra os movementos de grupos de tendencia totalitaria respecto dos seus membros, cuxo espírito crítico é aniquilado para facerlles “tragar” unha mercadoría espiritual de calidade intelectual moi mediocre, por non dicir estúpida”.¹²⁵ O desexo inicialmente formulado polo proxecto de lei de inscribir a manipulación mental como un delito específico no Código penal non se comprende máis que á luz desta concepción de defensa a toda costa da liberdade de pensamento, que o Estado asume como misión defender e promover. Así, só á luz desta perspectiva, podemos comprender a publicación da listaxe dos 173 grupos “potencialmente perigosos” establecida polo informe parlamentario de 1996. En efecto, resulta imposible, para un Estado laico que defende a liberdade de conciencia, distinguir entre as seitas e as relixións pois, ao non recoñecer ningún culto, non pode outorgar privilexios a ningún. Pero o tema muda sensiblemente se nos situamos na perspectiva da defensa da “liberdade de pensamento”. Promover o espírito crítico, outro deber asignado ao Estado francés, conduce en ocasións a denunciar todo o que parece daniño para o bo desenvolvemento da razón.

C) *Ausencia de cultura financeira e referencia ao diñeiro.*

O terceiro elemento que suscita desconfianza e reaccións particulares dos franceses son as prácticas financeiras dos movementos relixiosos socialmente controvertidos. A terceira palabra clave mobilizadora da loita contra as seitas é indiscutiblemente o “diñeiro”. Toda loita contra as seitas tende a amosar que estas non teñen vontade de se enriqueceren e que están dispostas, para iso, a arruinar os seus “clientes”; a clave do asunto “está clara, para todos os que teñen negocios no mundo das seitas, o diñeiro constitúe en moitas ocasións á vez o motor do vehículo, o destino do traxecto e os meandros do camiño.”¹²⁶ A extraordinaria multiplicación dos grupos relixiosos, á cal asistimos desde os anos 1970, ocasionou, entre

¹²⁴. Jean Baubérot, *Laïcité, sectes, sociétés*, in Françoise Champion et Martine Cohen (ed.), *Sectes et démocratie*, París, Le Seuil, 1999, p. 314-330 (p. 316).

¹²⁵. *Ibid.*, p. 326.

¹²⁶. Informe parlamentario *Les sectes et l'argent*, presidido polo deputado PS Jacques Guyard e informado polo deputado PC Jean-Pierre Brard, p. 10.

outras moitas cousas, a comercialización de produtos simbólicos considerados competitivos. Esta situación aconteceu en moitos países como fonte potencial de estafas. A Francia, xa que logo, influenciada ao longo da súa historia pola pegada do catolicismo, non lle resultan familiares nin a pluralidade relixiosa nin a tarificación dos bens simbólicos. Danièle Hervieu-Léger subliñou que “a idea do diñeiro que aparece hoxe ligada á relixión resultou no contexto francés sorprendente”. Relaciona esta situación coa “contestación histórica do poder económico da Igrexa romana”, contestación “interiorizada polas Igrexas”, que instauraron o principio da gratuidade dos bens simbólicos. No entanto, esta gratuidade converteuse nunha “norma ao mesmo tempo política, relixiosa e social” que torna dificilmente aceptable a “extensión do reino da mercadoría no terreo da produción e do consumo dos bens simbólicos”.¹²⁷ Esta contestación histórica da dimensión económica do relixioso aparece de novo hoxe en día contra “o poder económico e financeiro das seitas”.¹²⁸

Así, a morea de posturas identitarias que as seitas representan para Francia contribuíu sen dúbida a que a súa reacción acontecese con máis forza no territorio francés do que noutros países. Algunhas delas cuestiónanse ostensiblemente un dos fundamentos da “laicidade” francesa: a pechazón do relixioso no ámbito do privado, incluso se os rebordamentos, se están controlados mellor, existiron ao longo da historia. Contra estes grupos a loita é encarnizada. As prácticas financeiras das seitas reavivan igualmente unha repulsa dirixida no pasado ao poder económico da Igrexa romana. A competencia moi recente entre os servizos espirituais pagados sorprende en Francia, país profundamente impregnado dunha cultura católica que desfixera a alianza entre os servizos espirituais e os cartos. En fin, a multiplicación de doutrinas susceptibles de pechar o adepto nunha concepción demasiado constrinxida do mundo, suscítalle ao Estado francés preguntas, respecto da “liberdade de pensamento”. As seitas obrigaron o Estado a reaccionar quizais porque subliñan a fragilidade de tres elementos decisivos dunha identidade laica dolorosamente construída sobre unha cultura católica de gran peso. Pero tamén porque senten a necesidade de sentirse apoiados polos veciños europeos que están atentos ás reaccións que provoca a súa política. Quizais estean dispostos a intentar liberar o debate de paixón, actitude, por outra banda, sá, mais altamente contestada por certos xornalistas franceses que non deixan de entender esa conduta como unha submisión aos Estados Unidos. Cesará a MIVILUDES a súa presión mediática?

¹²⁷. Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, París, Calmann-Lévy, 2001, p.118.123.

¹²⁸. *Les sectes et l'argent*, op. cit., p. 10.

CONCLUSIÓN

O estudo do fenómeno sectario por parte das ciencias sociais pode resultar frustrante. Formula máis preguntas do que achega respostas, rexeita dar unha definición precisa de seita e mesmo ten como misión confundir as referencias que coidabamos claras, e a partir das cales confiabamos na posibilidade de tirar conclusións certas respecto da definición de *seita*. Así, algúns militantes da loita contra as seitas viron nesta perspectiva interrogativa unha actitude de defensa dos movementos controvertidos. A inqueda fronte ás dúbidas que as ciencias introducían foi suficientemente grande como para que se acabase por eliminar os sociólogos e os antropólogos das enquisas formuladas respecto deste fenómeno. En Francia o Centro Nacional da Busca Científica (CNRS) foi incluso denominado o “Centro Nacional de Recrutamento de Seitas”. O clima, aparentemente máis calmado, foi suficiente como para que unha reflexión sá, baseada nos intercambios de puntos de vista cuxa variedade enxendra a riqueza, poida poñerse de relevo. Non era posible en tan pouco número de páxinas reconstruír o calidoscopio. A ambición foi máis moderada: ofrecer un ángulo de aproximación a este fenómeno complexo, mesmo algúns grupos incluso foron eliminados simplemente porque estaban a máis distancia que outros. Quixemos ofrecer aquí unha análise comparativa, que tivese en conta situacións históricas, relixiosas e culturais diferentes para ver o que todas elas teñen finalmente en común. En efecto, parece que se os grupos aos que chamamos seitas, cambian tanto dun lugar a outro como dunha época a outra, dende logo as razóns polas cales un grupo se estigmatiza como tal, son comparables. Interesa estudar directamente esa inasimilabilidade xa que, política, social e familiarmente son inaceptables. As razóns polas cales un grupo se torna inasimilable varían segundo o contexto histórico, político e cultural cunha excepción: os grupos cuxo sistema de comunicación é totalmente pechado, son sempre e en todo momento considerados como seitas, pero esta consideración non se limita tan só a este tipo de grupos. Velaquí porque parece contraproducente buscar a toda costa definir unha seita. Isto levaríanos a fixar universalmente os criterios que só poden ser culturais e participar do mesmo espírito de conquista que estas relixións, indiferentes ás culturas nas que se asentán, se senten convencidas de posuíren a verdade. Que non exista unha definición

de seita universalmente aceptable non significa por tanto que unha democracia, unha cultura ou unha familia teñan prexuízos para se opoñeren a un grupo sentido como unha ameaza. Significa simplemente que este sentimento de ameaza non é universalmente compartido. Que os Estados Unidos e Francia manteñan e este respecto actitudes diferentes non significa que un ou outro estean equivocados e que deban ser condenados pola comunidade internacional. Revela simplemente que os seus intereses diverxen e necesitan ser defendidos de xeito diferente. Alén diso, existen leis universalmente válidas. Se as seitas o único que fixesen fose infrinxir estas leis, sería bastante máis simple loitar contra os seus abusos, pero se abranguen a intimidade do individuo e da sociedade, perturban os hábitos – e nunha palabra-, móvense no terreo do indicible pois traumatizan o individuo e a comunidade sen deixaren probas que permitan demostralo e condenalos por iso. Así, a loita contra as seitas necesita apoios políticos. Os especialistas das ciencias sociais ofrecen tan só unha visión sesgada deste fenómeno pero a súa distancia pode ser útil para os encargados de tomar decisións.

Bibliografía

- Baubérot Jean, *La morale laïque contre l'ordre social*, París, Le Seuil, 1997.
- Beckford James A. (dir), *New Religious Movements and Rapid Change Social*, París-Californie, Unesco-Sage, 1986.
- Doy Daniel, Michelat Guy, Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles, *RES*, XXVII-2, abril-xuño 1986, p. 175-204.
- Campiche Roland, Quand les senes affotent. Ordre du Temple So/aire, médias et fin du millénaire, Xénova, Labor et Fides, 1995.
- Champion Françoise, Cohen Martine (éd.), *Senes et démocratie*, París, Le Seuil, 1999.
- Davie Grace, Hervieu-Léger Danièle (éd.), *Identités religieuses en Europe*, París, La Déconverte, 1996.
- Dawson L. Lome (dir.), *Culis in Context. Readings in the Study of New Religious Movements*, Toronto, Canadian Scholars' Press Inc., 1996.
- Dierkens Alain, Morelli Anne, « Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours, Éditions de l'Université de Bruxelles (Problèmes d'histoire des religions, tomo XII), Bruxelles, 2002.
- Fenech Georges, *Face aux sectes: politique, justice, État*, París, PUF, 1999.
- Ferrarotti Franco, *Le retour du sacré. Vers iure foi sans dogme*, París, Méridiens-Klincksieck, 1993.
- Fortier Vincente, *Justice, religions et croyances*, París, CNRS Éditions, «CNRS Droit », 2000.
- Hervieu-Léger Danièle, La religion en miettes ou la question des sectes, París, Caimann-Lévy, 2001.
- Hervieu-Léger Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, París, Bayard, 2003.
- Hervieu-Léger Danièle, Champion Françoise (dir.), *De l'émotion en religion*, París, Le Centurion, 1990.
- Luca Nathalie, Le salut par le foot. Une ethnologue chez un messie coréen, Xénova, Labor et Fides, 1997.
- Luca Nathalie, Lenoir Frédéric, *Sectes, mensonges et idéaux*, París, Bayard, 1998.
- Mayer Jean-François, *Sectes nouvelles. Un regard neuf*, París, Le Cerf, 1985.
- Mayer Jean-François, *Confessions d'un chasseur de sectes*, París, Cerf, 1990.
- Mayer Jean-François, *Les Mythes du Temple so/aire*, Xénova, Georg, 1996.
- Messner Francis (éd.), *Les « sectes » et le droit en France*, París, PUF, « Politique d'aujourd'hui », 1999.
- Palmer Susan J., Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women In roles in New Re/igions, Nova York, Syracuse University Press, 1994.
- Palmer Susan .1. Hardman Charlotte E. (eds), *Children in New Religions*, New Brunswick-Nova Jersey-Londres, Rutgers University Press, 1999.
- Parker Eiléen, Warburg Margit (ed.), *New Religions and New Religiosity*, Inglaterra, Aarhus University Press, 1998.
- Rohbins Thomas, Palmer Susan J., *Millenium. Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*, Nova York, Routledge, 1997.
- Schlegel Jean-Louis, *Religions á la carte*, París, Hachette, 1995.
- Stoezkowski Wikter, Des hornmes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne, París, Flammarion, 1999.
- Thierstein Joel, Kamalipour Yaliya R., *Religion, Law, and Freedoin. A Global Perspective*, Estados-Unidos, Westport, 2000.
- Vernet Jean, Moncelon Claire, *Dictionnaire des groupes religieux*

aujourd'hui, París, PUF, 1995.

Wiltaine Jean-Paul, *Europe et religions. Les enjeux du XX siècle*, París, Fayard, « Les Dieux de la Cité », 2004.

Zabiocki Benjamin, Robbins Thomas, *Searching for Objectivity in Contraversial Field*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.