

***Seminario sobre
"Las sectas destructivas"***

SOCIOLOGÍA DEL FENÓMENO SECTARIO: ELEMENTOS PARA SU INTERPRETACIÓN

Andrés CANTERAS MURILLO

*Facultad de Sociología
Universidad Complutense de Madrid*

Resumen: Las sociedades modernas se encuentran en un proceso de reconfiguración socio-religiosa. En este contexto, la vertiginosa proliferación registrada en los últimos años de un número indeterminado de asociaciones religioso-sectarias, junto a la nefasta acción coercitiva ejercida por una parte de ellas, han contribuido a generar un estado de opinión tan alarmante como indiscriminado al respecto. Partiendo de esta afirmación, se elabora un cuadro explicativo teórico social que ayuda a interpretar la dinamicidad socio-religiosa tan difusa y cambiante.

Laburpena: Gizarte modernoak, berkonfigurazio sozio-erlijioso batetan murgildurik azaltzen dira. Kontestu honetan, eta azken urteetan azaldu diren hainbat erakunde erlijioso-sektarioak kontutan hartuta, gizartean alarma eta diskriminazioa sortu dela azaltzen da. Hemendik abiatuta, gaur egungo dinamizazio sozio erlijioso zirriborrotsu eta aldatzailea ulertzen laguntzen duen kuadro teoriko sozial bat azaltzen da.

Résumé: Les sociétés modernes se trouvent dans un processus de reconfiguration sociale et religieuse. Dans ce contexte, la vertigineuse prolifération d'un nombre indéterminé d'associations religieuses-sectaires enregistrées durant les dernières années, avec l'action néfaste coercitive exercée par une partie d'elles-mêmes, ont contribué à produire un état d'opinion tellement alarmant comme non-discriminé à ce sujet. En partant de cette affirmation, on élabore un tableau explicatif théorique-social qui aide à interpréter la dynamique sociale et religieuse tellement diffuse et changeante.

Summary: The modern societies experience a process of social and religious reconfiguration. In this context, the vertiginous proliferation of an uncertain number of religious-sectarians associations registered in the last years, together with the unlucky coercive actions exerted by some of them, have contributed to generate an alarming and indiscriminate opinion state. Starting from this idea, a social theoretical explanatory profile is elaborated to interpret the social and religious dynamicity, so diffuse and changing.

Palabras clave: Sociología, Religión, Sectas, Sociedades postmodernas.

Hitzik garrantzizkoenak: Soziologia, Erljioa, Sektak, Gizarte posmodernoak.

Mots clef: Sociologie, Religion, Sectes, Sociétés postmodernes.

Key words: Sociology, Religion, Sects, Post modern Societies.

PRESENTACIÓN

Cuando con los organizadores de este Curso sobre las denominadas “Sectas Destructivas” convine mi intervención, compartíamos todos la conveniencia de ampliar perspectivas explicativas contemplando el específico fenómeno sectario destructivo –objeto mayoritario de interés en estas jornadas– en el contexto de un marco de reflexión sociológica más amplio susceptible de integrar el citado fenómeno en el marco del profundo proceso de reconfiguración socioreligioso en que nos encontramos inmersos en las sociedades modernas.

Efectivamente, la vertiginosa proliferación registrada en los últimos años de un número indeterminado de asociaciones religioso-sectarias, junto a la nefasta acción coercitiva –no por minoritaria menos condenable– ejercida por una parte de ellas¹, han contribuido a generar un estado de opinión tan alarmante como indiscriminado al respecto. Digamos, que la confluencia entre la lamentable acción destructiva ejercida por la actuación de determinadas sectas, la siempre comprensible tenaz crítica ejercida al fenómeno sectario-religioso tanto desde la Iglesia Católica² como desde las familias de afectados por sectas coercitivas, y el tratamiento sesgado y sensacionalista dado por los medios de comunicación al fenómeno, han llevado en su conjunto a perfilar una imagen social estereotipada e indiscriminada de los grupos religiosos minoritarios que, en definitiva, no sólo resulta contraria al clima de respeto y tolerancia que debe presidir el régimen de libertades y de pluralismo religioso constitucionalmente reconocido, sino que –como el árbol que no deja ver el bosque– oculta la panorámica de una profunda transformación socioreligiosa, única en la historia, de extraordinario interés analítico.

En cierto modo, el sentido de mi exposición tiene que ver con esta necesidad, sentida con los organizadores, de elaborar un cuadro explicativo teórico social suficientemente explícito que ayude a interpretar esta dinamicidad socioreligiosa que, a los ojos del observador profano, se presenta tan difusa y cambiante.

No cabe duda de que, esclareciendo y trasladando con claridad a los poderes públicos y a los particulares cuáles son los términos en los que se está operando tal transformación religiosa, puede contribuirse a erradicar, de este enjambre de confusión, aquellos grupos destructivos, supuestamente religiosos pero nefastamente totali-

1. Pese al incuestionable drama que supone la acción puntual de determinados grupos sectarios que podríamos calificar de “coercitivos”, el hecho cierto es que, cuantitativamente hablando, su acción destructiva no es extensible a la consideración de problema social por cuanto ni afecta a un volumen relevante de la población ni puede compararse con problemas sociales tales como el paro, la droga, el SIDA o la inseguridad ciudadana. Más bien son los dramáticos sucesos masivos –por lo general relacionados con algún suicidio colectivo– los que impactan en la opinión pública no sólo por su dramática dimensión cualitativa sino sobre todo por el modo sensacionalista en que, en general, son tratados por los medios de comunicación. Así lo entendió también la Comisión de Estudio de las Sectas creada en su día por el Congreso de los Diputados, cuando estimó no ser necesario ampliar o reformar las leyes vigentes en relación con dicho problema, quedando sus conclusiones en recomendaciones de tipo administrativo. Por otra parte, sin en absoluto menospreciar la comprensible angustia en las familias de los afectados, hay que hacer notar que gracias a la acción de ayuda de determinadas asociaciones de ayuda, hoy la práctica totalidad de los afectados por sectas logran recuperarse totalmente.

2. En una sociedad como la nuestra, mayoritariamente impregnada durante siglos de un evidente monolitismo catolicista, no debería extrañar que, a diferencia de otras culturas herederas de un mayor pluralismo en su tradición religiosa (p.e.: Japón, EE.UU. etc.) el fenómeno religioso-sectario sea visto como una anomalía como una natural disfunción del natural discurso religioso que debiera fluir perennemente de tan exclusiva institución religiosa por la vía de la tradición.

tarios, que, amparados bajo el oportunismo que procura dicha situación, delinquen socialmente, defraudan las conciencias y trastocan –contra todo principio– el orden social y las vidas de sus adeptos en beneficio propio.

INFORMACIÓN, GLOBALIDAD, RELATIVISMO Y REFLEXIVIDAD DE LAS SOCIEDADES POSTMODERNAS

La práctica totalidad de los analistas sociales coincidirían hoy en afirmar que nuestra sociedad, como el resto de las sociedades avanzadas de nuestro entorno, se encuentra inmersa en un acelerado proceso de transformación social –político, económico y cultural– único en la historia³, caracterizado por la deconstrucción de las macroconfiguraciones globales formales de sentido de la modernidad, la fracturación del orden moral ortodoxo en una heterogeneidad de éticas individuales fluidas y cambiantes⁴, y, tal vez consecuencia directa de ello, la emergencia de un orden diverso y heterogéneo de estructuras de conciencia autoorganizativas de sentido individual, grupal e institucional, que coexisten en un modelo de sociedades, denominadas por algunos “sociedades complejas” o “sociedades de riesgo”, precisamente por la dificultad que entraña articular este conjunto de “fuerzas sociales” –no siempre visibles– que operan la integración –funcional, moral y simbólica– de estas sociedades postmodernas⁵.

Una aceleración telemática que produce “una sociedad de información acelerada”

Efectivamente, la idea de encontrarnos en el contexto occidental ante unas sociedades profundamente entrópicas de cuyo seno parece estar emergiendo una nueva cultura no es en absoluto reciente. La que ha dado en llamarse “era de la información”, generada a partir de una acelerada revolución tecnológica, informática y de las tele-comunicaciones ha provocado a su vez, una *aceleración del cambio social y cultural*, aún de imprevisibles consecuencias, en todos los órdenes del pensamiento y de los modos de organización humanas.

El monopolio informático, elevado ahora al rango de lenguaje simbólico universal, mediatiza la percepción de las imágenes y de los sonidos, produciendo realidades virtuales, organizando, informando y uniformando, traduciendo, computando, robotizando, “pensando” y tomando resoluciones “artificialmente inteligentes” dentro de una red telemática que, en su conjunto, bajo nuevas formas de interacción comunicacional, sustenta ahora un nuevo paradigma de intercambio y propagación cultural que, merced al intenso transporte bidireccional de códigos y símbolos en tiempo real, ha

3. Véase la introducción realizada al V Informe FOESSA, “Situación Social de España: Sociedad para todos en el año 2000”, realizado por Miguel Juárez (director del informe), así como el cap. I “Cambio Social en España” de Jesús de Miguel (pgs. 1 a 144). Ed. Fundación FOESSA. Madrid, 1994.

4. Una relativización de la moral, ahora sincrética, fragmentaria y adaptativa que Max Scheller definió como moral individual y que no es otra cosa que la práctica diferenciada para cada circunstancia de una moralidad acorde con cada orden interno de consciencia. Un pluralismo moral que pone al individuo frente a sí mismo apoyado sobre el terreno fronterizo de las sabidurías científicas, filosóficas, esotéricas, etc.

5. Beriain, Jostexo, “La integración en las sociedades modernas” Ed. Anthropos. Barcelona, 1996.

traído consigo la *emergencia de un nuevo modo de sociabilidad humana*. Un “mundo de posibilidades” que, especialmente entre los jóvenes –usuarios frecuentes de tales redes– desafía frontalmente la tradicional configuración de su identidad personal, anteriormente entramada en una socialización lineal, y, en última instancia, la propia dinámica de reproducción cultural de las sociedades que habitan⁶.

Una sociedad de información acelerada que produce “una visión global y a su vez fragmentada del mundo”

Tales sociedades de información han permitido el desarrollo de una “visión global” de los problemas del mundo. La posibilidad de sentir en lo próximo e inmediato los sucesos acaecidos en lugares extremos, como si de una “aldea global” (Mc Luhan) se tratara, provocando una paradójica situación de globalización –de visión global del mundo– y de fragmentación cultural a un tiempo –de inaccesibilidad física e imposibilidad de comunicación real–. De comunicación y simultánea incomunicación. Efectivamente, la inmensa “red” cibernética (Wiener) que, a través de ordenadores personales y de redes telemáticas posibilita, en diferentes grados y órdenes, el intercambio sin límites en tales “sociedades de información o de comunicación” (Shannon), ha provocado una paradoja de sentido: *la conciencia es local pero la realidad a la que nos permiten acceder nuestras tecnologías de información, es global*. Físicamente mucho menos alcanzable que lo que permiten los móviles, los televisores y las pantallas de los ordenadores. Un **multiculturalismo** surgido de la globalidad que, paradójicamente, engendra diferenciación física y diversidad cultural.

Una visión globalizada y fragmentada del mundo que produce “vértigo cultural”

Multitud de costumbres ejercidas sobre la base de un sinfín de símbolos y ritualizaciones diferentes que apuntan a sentidos últimos de la existencia, aparecen ahora contrastados, relativizados y sobre todo *sincretizados* en una imparable “reabsorción significacional” que produce “vértigo cultural” al desafiar los referentes inmediatos y el sentido tradicional de la existencia⁷.

6. Como afirma Mc Luhan “las sociedades siempre fueron remodeladas mucho más por la naturaleza de los medios con los que se comunican los hombres que por el contenido de la comunicación” y Lévi-Strauss añade “sin reducir la sociedad o la cultura a la lengua, cabe iniciar esta revolución copernicana que consistirá en interpretar la sociedad en su conjunto en función de una teoría de la comunicación”. Ahora, escribe Baudrillard “la cibernética es una prolongación del sistema nervioso central”, este feed back marca el fin de la linealidad introducida en el mundo occidental por el alfabeto y las formas continuas del espacio euclidiano (Baudrillard, J., “Understanding media” en Kattan, N., Baudrillard, J., Morin, E., Riesman, P., Nairtn, T. y Cohon, G., “Análisis de Marshall McLuhan”. Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1972). También Daniel Bell en 1984 advertía ya de la incidencia de la cibernética en la configuración de la mente humana –y de las sociedades– y, muy particularmente, de la naturaleza esencialmente “expresiva” de la información en el sentido de re-dotar de sentido la identidad del sujeto por cuanto éste dispone de una multiplicidad de opciones a la hora de decidir en cuanto una meta explícita, reduciendo así la contingencia (Bell, Daniell, 1984: “Las ciencias sociales desde la segunda guerra mundial” Ed Alianza, Madrid). Incluso, añade Castells, esta especie de “redes horizontales” de comunicación intersubjetiva harán difícil la manipulación de la información de los poderes financieros, políticos y religiosos.

7. Efectivamente, tal proceso de diferenciación, exponencialmente creciente, susceptible de crear una “polifonía” libre, efectiva e igualitaria de los miembros de una sociedad tan deseable como “diálogo social” –en ...

Tan inmensa aceleración del cambio sociocultural ha cuestionado la exclusiva validez del modelo de reproducción simple tradicional del pasado, adaptada entonces a un entorno cultural concreto de lento progreso, para asumir ahora, particularmente en las nuevas generaciones de jóvenes, *modelos de reproducción multicultural* ampliados, acordes con la actual globalización cultural, que promueve una insaciable *sed de conocimiento* y la ilimitable capacidad adaptativa a un entorno no sólo sincrético sino dinámico en la configuración de sus parámetros culturales debido a la ruptura comunicacional de fronteras interculturales⁸.

Lo que se ha instaurado es el cambio. Un ritmo frenético y enloquecido de producción de conocimientos que se ha acelerado exponencialmente y ha invertido la reproducción de las conductas de los sujetos cada vez más dirigidos por la virtualidad de la acción que por la fuerza ancestral de la socialización tradicional. Hay, por así decirlo, una *multisocialización cultural* cuya regla reproductiva es la ausencia de reglas y en la que el conocimiento aparece como un valor en alza⁹. A su vez, la acelerada acumulación de conocimientos que estas sociedades de información permiten, promueve la innovación, la muta cultural, acelerando progresivamente la regulación del cambio y las formas de reproducción cultural de las sociedades.

Un vértigo cultural que produce “relativismo, reflexividad autoconocimiento y, en definitiva, el regreso del sujeto”

Toda esta situación de “vértigo cultural” ha provocado la disminución de fuerza de los referentes culturales y la “relativización” de lo conocido e inmediato, pudiendo ahora ser contrastado con otras realidades culturales, “otros mundos” que se manifiestan igualmente plausibles, y a la vez tan distintos al propio, en los que cada cual puede verse *reflejado* como un producto de la naturaleza cultural co-creada. Como un producto cultural de las sociedades en evolución en una supuesta incommensurabilidad de concepciones del mundo que conviven bajo un creciente relativismo¹⁰.

...

cuanto integración de “las características plurales entre los sujetos variados en que consiste la realidad social” debido a la diversidad y volumen inaprensible de posibilidades que ofrece (Habermas)-, ha producido a la vez una sociedad global y fragmentada, “policéntrica” o “descentrada” susceptible de integrar una heterogeneidad de culturas y modos de producción, de estilos de vida diferentes, de necesidades dispersas, de creencias diferentes, dando rienda al intercambio, “en tiempo real”, de las ideologías y utopías implícitas en las variopintas representaciones locales políticas, sociales y religiosas que conviven de cada cultura. Incluso el lenguaje, “sede de la libertad humana frente al medio”, ejemplo simbólico máximo de la capacidad generativa que el hombre tiene para construir reflexivamente su propia cultura, para pensarse, se ve ahora abordado por una heterogeneidad de significantes que relativizan y diversifican el propio significado y con ello las ideas que con ellas se expresan.

8. El tránsito desde unas sociedades cerradas tradicionales, caracterizadas por su mecanicidad y en las que el resultado del orden social era la suma de los órdenes individuales, a otras “abiertas” postradicionales, en las que la sociedad emerge como un modelo sistémico autoorganizado de orden impredecible a partir de la interacción informacional de una diversidad de sub-sistemas regidos por leyes diferentes dentro de la irreductible lógica global del sistema, ha supuesto un giro epistemológico copernicano en la reproducción cultural y en la socialización de los jóvenes.

9. Las nuevas sociedades lo son ahora de conocimiento, donde la información vale cada vez menos y el conocimiento más.

10. Podría muy bien decirse que occidente ha dejado de colonizar ideológicamente el planeta asumiendo la validez del conocimiento –no necesariamente científico– de otras realidades culturales, entre ellas la oriental.

Esto significa que las culturas –y muy particularmente las religiones– que tradicionalmente trazaban mapas cognitivos a través de macrouniversos simbólicos de significado, integrando normas de conducta y valores en el conjunto de un núcleo proteico de creencias compartido, que generaban seguridad y confianza en la pervivencia de la tradición a través de la reproducción lineal hereditaria de un conjunto de conocimientos geográfica y temporalmente asentados en el devenir histórico de cada hombre, ya no pueden por más sustentar institucionalmente tal situación en aras de la emergencia del conocimiento individual. Del “retorno del sujeto” (Ibáñez). Efectivamente, el hombre de hoy ha ido progresivamente emancipándose de las grandes macroconfiguraciones ideológicas de la modernidad, relativizando la imagen que de sí mismo tiene, de las instituciones a las que pertenece, de las creencias que profesa, de las prácticas que realiza sobre la base del análisis comparado que de sus propios hábitos y conductas hacen y, en definitiva, de las culturas que las orientan y canalizan. *La esencia de la actual condición humana en las sociedades desarrolladas es pues la superación acelerada de la tradición sobre la base del relativismo cultural promovido por la hiperinformación y la mundialización del conocimiento*¹¹.

Un relativismo que conduce a un concepto reflexivo de naturaleza y a una conciencia global integradora

Las consecuencias epistemológicas de esta nueva situación son profundas: porque ahora el conocimiento no está fuera sino dentro del sujeto, en su propia naturaleza que es precisamente la esencia del objeto, del otro, de la vida de la naturaleza. Ahora el conocimiento no está “ahí fuera” a la espera de ser descubierto¹², emana de la propia capacidad reflexiva para “verse viendo ser visto”¹³, y al hacerlo puede ver su razón relativizada en el sentido de que no hay razón absoluta y atemporal válida para todo tiempo y lugar –como creía la Ilustración– sino formas diversas, todas ellas igualmente plausibles, de razonar, de creer, de verse a sí mismo y de ver la realidad, apegadas a las sabidurías locales, siempre territorializadas pero siempre construidas reflexivamente, vinculadas a la naturaleza del “otro”.

Tal constructivismo reflexivo representa un hito importante en la génesis no sólo de una nueva racionalidad, sino lo que es sin duda más importante: de una nueva concien-

11. Esto es crucial, puesto que a partir del momento en que el hombre es capaz de explicitar el programa cultural que lo origina, el programa deja de ser determinante de su existencia y se emancipa de él puesto que –como señala Francis Bacon– solo la ignorancia de la causa permite el juego del efecto.

12. En la ciencia moderna, junto a pensadores como Descartes o Saint-Simon, Francis Bacon concibe la ciencia como un modo de recuperar el paraíso perdido a causa del pecado, como “un retorno a la primitiva situación de gracia... que nos permite decir que su realización efectiva no es otra cosa que la realización del Reino de Dios en la Tierra...” (M. A. Granada: “la reforma baconiana del saber: milenarismo científicista, magia, trabajo y superación del escepticismo” en Teorema, XII/1-2. pp 71-95).

13. Como afirma Karl Popper: “El conocimiento, en sentido objetivo, es totalmente independiente de las pretensiones del conocimiento del sujeto, también es independiente de su creencia o disposición a sentir o actuar. El conocimiento, en sentido objetivo, es conocimiento sin sujeto cognoscente” (Popper, Karl, 1974. “Epistemología sin sujeto cognoscente”, en Conocimiento objetivo. Ed Tecnos, p. 108. En igual sentido, afirma Wittgenstein: “...en Lógica nosotros no expresamos por medio de los signos lo que queremos, sino que en Lógica habla la naturaleza de los signos esencialmente necesarios... y así las proposiciones matemáticas no expresan ningún pensamiento”.

cia, de un nuevo modo de ver y estar en el mundo –de autoconocimiento– puesto que ahora el hombre –la humanidad– puede no sólo ya ver el mundo sino “verse viendo el mundo”, poniendo en cuestión no sólo ya la naturaleza de aquello que ve (paradigma clásico) sino su propio modo de relacionarse con lo que ve, (paradigma complejo), relativizando su propio conocimiento en un inacabable bucle de cogeneración recíproca.

Efectivamente, el acumulo creciente de insospechados conocimientos provenientes de distintos ámbitos disciplinarios aportando una visión holística e integradora de la naturaleza, han conmocionado de tal forma el pensamiento humano que, hoy puede decirse que la humanidad ha despertado a una nueva racionalidad en cuanto a sentirse manifestación inseparable de la realidad que habita. Tal epistemología ha representado esencialmente la emergencia de una conciencia global que contempla la naturaleza como un todo inseparable del observador que, ahora desde esta nueva racionalidad, resulta co-creador con todo el Universo en todas sus manifestaciones. Una naturaleza autoconsciente capaz de re-crearse indefinidamente bajo una heterogeneidad de formas sorprendentes e impredecibles de las que el hombre resulta inseparable.

Como dice E. Lamo: “Tendemos a suponer que el pensamiento nos separa de las especies animales, que nos separa de la naturaleza, que la naturaleza no piensa, que es una realidad muerta. Ello es consecuencia del fuerte anti-naturalismo que la cultura occidental lleva arrastrando desde el siglo XVI, con un gran componente teológico que demoniza la carne y la materia para salvar el espíritu. Pero no es cierto. Sin duda, somos nosotros los que pensamos, así es. Pero, ¿por qué no aceptar que no somos ángeles sino animales desarrollados, que somos, pues, naturaleza? ¿Por qué no pensar entonces que es la naturaleza misma la que piensa a través de nosotros, que no somos sino el medio de que ella se vale para ir más allá de ella? ¿Acaso no somos parte de ella misma? Pues dejemos de pensarnos como punto y aparte, como algo fuera de la naturaleza y aceptemos que no somos sino el mecanismo del cual el universo se vale para pensarse, conocerse y ser consciente. De modo que, cuando pensamos, es toda la naturaleza, todo el universo quien piensa, somos el pensamiento de las estrellas también”, –y añade– “cuando la ciencia y el conocimiento nos liberen tendremos que decidir qué queremos ser, cómo queremos ser. La especie humana está a punto de alcanzar ese nivel, el nivel en el que el más viejo sueño de la humanidad, hacerse a sí misma, ser como Dios que se sustenta a sí mismo, dejará quizás de ser un sueño”¹⁴.

En términos religiosos, *el acontecimiento primordial de la religiosidad de nuestro tiempo es precisamente este paulatino tránsito hacia una manifestación sacralizada de la naturaleza, a través de la cual el hombre forma parte de lo sagrado*, integrándose en un ámbito holístico de conciencia.

Efectivamente, contrariamente a las clásicas tesis trascendentes que separan lo sagrado de lo profano en dos ámbitos distintos, un gran número de teólogos, científicos y pensadores se inclinan hoy a pensar que lo sagrado es inmanente a la propia naturaleza y a su ley evolutiva a modo de una *inmanencia trascendente* de la que el sujeto es inseparable, y la conceptualización humana de lo sagrado y las religiones que lo administran (Hubert) creaciones humanas ligadas a la realidad cultural que habitan.

14. Lamo de Espinosa, Emilio, (1996): “Sociedades de Cultura, Sociedades de Ciencia” Ed. Nobel. Madrid (Premio internacional de Ensayo Jovellanos) pgs:(41-42).

UN NUEVO ORDEN MORAL DESCENTRADO Y RELATIVISTA

Naturalmente en tal sociedad compleja y diversificada, dominada por un nuevo concepto de racionalidad y de naturaleza, la moral religiosa se fragmenta y se diversifica igualmente. Se vuelve relativista y sincrética, fluida y cambiante. Adaptativa a la pluralidad de expectativas y situaciones posibles en tiempo y lugar. Pragmática. La moral tradicional se fractura así en una heterogeneidad de éticas sociales y religiosas. De valores y creencias heterogéneos. Los valores “últimos” se relativizan. Las creencias uniformes pierden sentido en cuanto ideologías. Los dogmas ya no existen. Las identidades creenciales se fragmentan. A diferencia de una sociedad creencial homogénea en la que no resultaba posible escapar a las exigencias de sentido de la totalidad, el sujeto actual puede elegir ahora sus propios dioses o demonios. Los uniformes universos de sentido que sostenían antaño las creencias, se fragmentan hoy en una pluralidad de sentidos, éticas, creencias e identidades religiosas, que el creyente ha de conjugar desde su intimidad personal.

Efectivamente, tan drásticos cambios sociales han modificado radicalmente el universo moral tradicional –y con ello el código de deberes y obligaciones, símbolos y rituales– compartidos por la fuerza de la tradición y, a diferencia de las sociedades tradicionales, donde el hombre estaba sometido a la conciencia y moral colectivas y, en definitiva, a un orden moral y social coincidentes¹⁵, no rige ahora tal homogeneidad moral sino que tal macro configuración global de sentido, tal universo moral, se ha diversificado en una pluralidad de éticas laicas y religiosas relativistas, pragmáticas y cambiantes, asentadas sobre lo cotidiano que conviven ahora dentro de espacios de sentido fugaces y distintos –incluso contradictorios– generados a través de la fuerza de lo inmediato, puesto que están basados en la interdependencia que es precisamente ahora la base del nuevo orden moral. Un orden sin sentido predefinido. Un orden moral que se auto genera desde la diversidad y que pese a su aparente desorden es susceptible de engendrar desde tal pluralidad de éticas un nuevo orden social moral sobre lo cotidiano” (Malinowski).

Desde este enfoque, los actuales creyentes viven en un orden creencial, no ya “macro”, jerárquicamente aprendido por la fuerza de la tradición y vinculado a la acción socializante de las religiones –y el aprendizaje escolar y familiar–, sino surgido ahora del relativismo cultural y la heterogeneidad de universos de significado y de sentidos individuales y sociales que conviven en una diversidad de órdenes de conciencia y modos de ver el mundo en nuestras sociedades complejas.

La moral, ya sea entendida en términos religiosos o laicos, se ha vuelto reflexiva *autogenerativa* y *cambiante*. Su reproducción ya no es lineal sino *contingente*, diversa, impredecible, pragmática, experiencial, fragmentaria a resultas de la necesidad de habérselas con tal orden de heterogeneidades. Orden moral y orden social ya no son coincidentes. Se ha producido un descentramiento de la moral colectiva. La suma de éticas individuales ya no suma la moral social representativa de ellas, porque ahora la moral social es más que la suma de las éticas individuales. Surge como un atractor

15. “El individuo... no teniendo individualidad propia, se confunde igual que sus semejantes” decía Durkheim hace más de un siglo. (Durkheim, E., 1967. “ De la división du travail social” Presses Universitaires de France. Paris, p.206).

imprevisible del que, sin saber cómo, emergen valores axiológicos que, curiosamente, ya no apriorizan el orden social sino que –a la inversa– emergen a posteriori de él. La moral laica o religiosa deviene ahora de la particular creatividad personal y no sólo de la educación o del mandato externo (H. Grotio, Descartes). Solidaridad, tolerancia, etc., no son ahora referentes aprehendidos, transmitidos, heredados; sino “naturalmente espontáneos”, unidos como la piel a una moral inmanente. Una diversidad de éticas –laicas o religiosas– de la que emana un principio de orden moral implícito y relativista incluso naturalmente tolerante con las posiciones dogmáticas contrarias al mismo.

Como decía Aranguren, “...la moral tradicional en nuestra cultura occidental ha terminado, existen otros modos postmodernos de entender la moral, más bien transformada en impulso ético...”. Impulso que ha de interpretarse en el sentido que Max Scheller denominó “valor moral individual” y que no es otra cosa que la “*práctica diferenciada para cada circunstancia o situación de una moralidad acorde con un orden interno de consciencia*”. Diríase, que la moral ha perdido su reflexión cerrada sobre sí misma, al modo kantiano, para tornarse interdisciplinar, alejándose de tipos, modelos y estilos de comportamiento y acercándose a un terreno fronterizo de sabidurías científicas, filosóficas, metafísicas, teológicas, etc.

Tales nuevas éticas, que suponen a veces el incumplimiento sistematizado de la moral tradicional y que desde tal perspectiva son vistas como “inmoralidades” civiles o religiosas, están ahora poseídas de la inmensa *fuerza emocional* implícita en la creatividad personal. Puesto que ya no son aprehendidas sino emanadas a través de la “negociación personalmente vivida” con lo inmediato, son capaces de generar, precisamente por esa circunstancia “vivencial”, redes de vinculaciones informales que, debido a su condición de “transgresoras”, actúan como revulsivos de la moral tradicional, creando nuevos espacios que evitan la reproducción mecánica, sin sentida, de la moral; “destradicionalizando” (Giddens) el orden social. No es que las tradiciones desaparezcan radicalmente sino que son relativizadas, reinterpretadas, sometidas a justificación y revisión crítica, en definitiva: reformuladas. Al fin y al cabo, como rezaba Stuart Mill, “la inmoralidad ética de hoy puede transformarse en la ética dominante del mañana”.

Se trata ahora de una heterogeneidad ética que no se vincula necesariamente a la moral religiosa. Una ciencia moral de la conducta no surgida exclusivamente de las creencias religiosas sino también del “natural” sentimiento interno de cada cual acerca de lo que es justo o injusto en relación con su conciencia. En términos religiosos, ahora Dios es el Dios de cada uno, está dentro de uno mismo. Y del otro. De toda naturaleza. Por eso no vale todo. Hay códigos naturales” que emergen desde la conciencia individual, que repugnan o aprueban determinados actos o pensamientos, pero es el propio individuo quien –las más de las veces de forma inconsciente– tiene que darles sentido desde su privacidad, desde su intimidad. Ya no hay mandatos. No hay premios ni miedo al castigo. La moral no es ya instrumental, sino basada en una heterogeneidad de posibles creencias parciales, cambiantes, diversas y tolerantes unas con otras. Una moral de la relatividad.

No es de extrañar que, en el específico ámbito de las denominadas “sectas”, las nuevas formas que adopta lo sagrado se generen a partir de rasgos tales como pragmatismo, autonomía, experiencialidad y cosmovisión totalizante. Una religiosidad

dinámica y autogenerada, tipo culto, que se asienta sobre la potencialidad creadora religante del propio creyente bajo cánones no estrictamente religiosos en términos ortodoxos.

En tal sentido, y a propósito de la actual encrucijada moral de los jóvenes, escribía Margaret Mead:

“Nuestros jóvenes confrontan una serie de grupos diferentes que creen en cosas diferentes y defienden prácticas diferentes, a los que puede pertenecer algún pariente o amigo de confianza. Así el padre de una chica podría ser un presbiteriano, imperialista, vegetariano, abstemio, con una fuerte preferencia literaria por Edmund Burke que cree en la libertad de comercio... Pero el padre de su madre puede ser un episcopaliano de los Derechos de los Estados y la doctrina Monroe, que lee a Rabelais... Su tía es agnóstica, enérgica defensora de los derechos de las mujeres, internacionalista, basa toda su esperanza en el esperanto, adora a Bernard Shaw... Su hermano mayor... es un anglo-católico entusiasta de todo lo medieval, que escribe poesía mística... El hermano más joven de su madre es un ingeniero, materialista rígido... desprecia el arte, cree que la ciencia salvará el mundo... De modo –concluye Margaret Mead– que la lista de entusiasmos posibles y compromisos sugestivos, incompatibles unos con otros, es abrumadora”.

DESIDEOLOGIZACIÓN Y DESINSTITUCIONALIZACIÓN: HACIA UN NUEVO MAPA CREENCIAL

La consecuencia inmediata de este proceso de relativización moral es la pérdida de credibilidad de los referentes institucionales en cuanto a las ideologías que las sustentan en las sociedades modernas. Las grandes instituciones que sostienen el peso moral de la tradición, representan ahora cada vez menos la realidad surgida de la interacción generativa de tal pluralidad de éticas. Existe una tendencia a contar cada vez menos con la legitimación institucional por cuanto viene a suponer la imposición dogmática y la dependencia de un cuerpo doctrinal rígido y jerarquizado¹⁶.

Independientemente de nuestra transición formal, jurídica e institucional, hacia un régimen de pluralismo religioso propia de un estado democrático¹⁷, tal situación ha venido a representar sociológicamente un singular proceso de reconfiguración religiosa que, como es sobradamente conocido, no se ha manifestado, en nuestro país, en la pérdida de fe religiosa –como apuntaban las tesis clásicas de la secularización– ni en la multiplicación de un mosaico de denominaciones como es el caso de los Estados Unidos, sino en una marcada desinstitucionalización de las prácticas religiosas y en el mantenimiento secularizado de un alto nivel de creyentes que, independientemente del entorno eclesial católico, mantienen sus creencias en un nuevo espacio religioso “difuso” –en gran parte caracterizado por la ignorancia y desorientación religiosa– que

16. No cabe duda de que la “unitax múltiplex” se configura por la simultaneidad real de dos coexistencias sociales; por una parte, la sociedad funcionalmente diferenciada a través de las instituciones y, por otra, una dinámica social emergente caracterizada por la diversidad plantea problemas de integración no resultados que, a juicio de algunos (Touraine) constituye el problema central de nuestra cultura como conjugar la disyunción (Bell) existente entre ambas dimensiones: institucional, de sentido social, estructuralmente necesaria para el funcionamiento de las sociedades, y privada o de sentido individual.

17. Véanse el Art. 16 de nuestra Constitución, la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y los Acuerdos con otras Religiones de notorio arraigo social de 1992.

reúne nada menos que a algo más del 60% de nuestra población y en el que las fronteras entre lo sagrado y lo profano, lo immanente y lo trascendente se encuentran aparentemente cada vez menos diferenciadas¹⁸.

Esquemáticamente, la actual situación religiosa en nuestro país podría muy bien venir definida, en el seno de nuestra sociedad moderna, por la simultánea coexistencia de dos grandes tendencias aparentemente contrapuestas:

- de un lado, una tendencia secularizadora creciente caracterizado por un retorno de lo sagrado bajo diferentes formas de manifestación de la espiritualidad,
- de otro una tendencia incipiente a la recomposición y estabilización de las estructuras religiosas institucionales, no sin el riesgo de cierta reacción fundamentalista, neointegrista o neotradicionalista en la tradición cristiana.

Consecuentemente, ambas tendencias implican la coexistencia formal de dos grandes formatos en los que se enmarca la experiencia religiosa actualmente:

- una “religión-iglesia” católica predominante y aglutinadora de la comunidad de creyentes católicos practicantes que comparte su actuación institucional con un número exiguo de creyentes en otras religiones.

- una heterogeneidad de formas emergentes de religiosidad que bien podríamos llamar nebulosidad místico-esotérica¹⁹ o “religiosidad invisible” en términos luckmianos que, bajo formas no necesariamente sectarias, agrupa un conjunto de manifestaciones religiosas sincréticas y difusas por cuanto en su gran mayoría carecen de un específico soporte dogmático enmarcado en la tradición y carecen de una ritualización o escenificación institucional concreta. Ello permitiría hablar en términos más exactos de una suerte de religiosidad tipo “culto” asentado sobre un movimiento relevante de filosofías “new age” de la que resulta a veces difícil diferenciar lo netamente sagrado de lo meramente terapéutico y existencial aun cuando, en el fondo, ambas concepciones doten de significatividad y sentido a los creyentes. Aquí se mezclan un mundo religioso de matriz oriental, con la religiosidad sincrética de la new age y la fascinación por lo oscuro y esotérico, el resurgir de la naturaleza, etc.

Tan peculiar proceso de secularización ha venido a concretarse –siempre en términos muy resumidos– en una marcada tendencia a sustraer a un nutrido sector de practicantes católicos de la acción de las instituciones eclesiales, que ha dado en llamarse desinstitucionalización religiosa o desmonopolización eclesial y que, lejos de un corrimiento de la auto identidad religiosa hacia la increencia, ha representado, muy por el contrario, una inesperada revitalización religiosa –y también de lo sagrado– que ha puesto de relieve la aparición de un importante elenco de creyentes que, bajo formas diversas no hacen sino reafirmar de distintas maneras su necesidad de creer. Estaríamos así ante lo que algunos teóricos han denominado “destradicionalización” de la religión²⁰.

18. Canteras Murillo, A., “Complejidad y metamorfosis sociorreligiosa” en “Las sectas en una sociedad en transformación”. Ed. Fundación para el análisis y los Estudios Sociales Madrid, 1997, pgs. 37-67.

19. Este es el término que utiliza J. M. Mardones para referirse al movimiento Nueva Era en su libro “Para comprender las nuevas formas de la religión” Ed. Verbo Divino, Navarra, 1994.

20. Hervieu Léger, D. “La religion pour memoire” Ed. CERF, Paris, 1993.

En términos cuantitativos, este proceso resulta “visible” a partir de diferentes indicadores estadísticos²¹. Así, desde el marco de la auto identificación religiosa, resulta definitivo el descenso registrado, hasta prácticamente la mitad –entre los jóvenes a casi la quinta parte–, en las dos últimas décadas en cuanto al número de católicos que se auto definen como “practicantes”, y ello en favor –y esto es lo relevante– no de los autodefinidos como ateos o increyentes, sino de los que se definen como no practicantes o indiferentes²²; y esto es realmente interesante puesto que desde el marco de las creencias, todo ello revela una importante tasa de creencia en Dios²³ que no es ocasional, según muestran las series consultadas, por cuanto mantienen un crecimiento continuado desde 1984 hasta 1992, siendo la de 1994 la más elevada de la ortodoxia religiosa en nuestra sociedad. Incluso, contra todo pronóstico, éste ascenso de las creencias ha sido aún más significativo entre las jóvenes generaciones, habiendo disminuido la tradicional distancia que les separaba en este sentido de los adultos²⁴. Por si este proceso de revitalización religiosa fuera poco, la generalizada creencia en Dios se confirma aún más con la enorme importancia que los entrevistados conceden a Dios en la vida propia²⁵, rezándole con frecuencia y manifestando encontrar fortaleza y consuelo en la religión. Incluso algunos estudios detectan cierto incremento en la práctica de la oración entre los más jóvenes consecuente con el simultáneo incremento que vienen registrando en la importancia concedida a Dios en el desarrollo de sus vidas²⁶.

21. Hasta 1972 no se dispone de datos estadísticos acerca de la práctica religiosa a nivel nacional.

22. Un 63% de españoles se consideran personas religiosas. Crece el número de los *indiferentes* (del 3 al 21% entre 1970 y 1989) y las de los *católicos no practicantes* (del 32% al 45% entre 1970 y 1989). Desciende el número de *católicos practicantes*. (del 53 al 24% en el mismo período según Salazar, 1993) (del 64% al 27%) P. González Blasco y J. González Anleo, 1992). Entre los *jóvenes*, descendiende el número de *católicos practicantes* del 75% al 15% entre 1960 y 1989 (Salazar, 1993). Los informes Foessa añan las categorías de católicos practicantes, los muy buenos católicos y los poco practicantes y establecen una variabilidad que va desde el 87% en 1970 al 52% en 1993, es decir un 25% menos (Foessa, V). Se mantienen prácticamente ausentes de significación estadística los pertenecientes a otras religiones. Datos consultados en: Andrés Orizo, F.: “Los nuevos valores de los españoles”, Ed. F. Santa María, Madrid, 1991, pg.123., Díaz Salazar, R.: “Religión y Sociedad en España”, Ed. CIS, Madrid, 1993. pgs. 94-95 y Tablas 1 a 14., González Blasco, P. y González Anleo, J.: “Religión y Sociedad en la España de los 90”, Ed. S. M., Madrid, 1992, pg. 23 y V Informe FOESSA, Madrid, 1994.

23. Según datos del CIRES (Ob. cit), el 80% de los españoles creen en Dios (81% según F. Andrés Orizo, Ob. cit. pg.17). Se trata de una imagen mayoritariamente antropomórfica de Dios que tiende progresivamente substituirse por un Dios impersonal (tal imagen impersonal ha ascendido entre los españoles de un 23% a un 27% entre 1981 y 1990).

24. En cualquier caso la diferenciación entre ser religioso o no serlo no esta muy definida entre los jóvenes que se inclinan más por compromisos flexibles con lo religioso. F. Andrés Orizo especifica que lo que sucede es que se está produciendo un incremento de la “religiosidad interior” en detrimento de los que se definen como “no religiosos”. (Véase F. A. Orizo, Ob. cit. Págs. 89 y 90).

25. La valoración media citada oscila entre 6,5 puntos sobre una escala de 1 a 10 puntos según el informe de CIRES sobre “La realidad social en España 1991-1992” (pg. 235) y 6,25 según el estudio de F. A. Orizo citado (pg. 119).

26. Un 60% de los españoles declara tener momentos de oración, meditación o contemplación, rezando con frecuencia o algunas veces el 56%, y manifestando encontrar fortaleza y consuelo en la religión el 53% (FSM:123). Recientemente se detecta cierto incremento en la práctica de la oración entre los jóvenes consecuencia del también incremento en la importancia de Dios en la vida propia (CIS, 1995:92). De hecho lo que sucede es que incluso entre personas que no se consideran religiosas se detectan tasas de oración o meditación ...

Sin embargo, todo este proceso de revitalización religiosa, desborda el marco institucional eclesial por cuanto –en términos generales, casi las tres cuartas partes de los españoles no creen que la Iglesia pueda ofrecerles una respuesta adecuada a sus necesidades espirituales –especialmente entre los jóvenes²⁷–. No obstante esta desmonopolización eclesial parece ser selectiva por cuanto que junto a una notable tendencia reductora en las prácticas religiosas católicas ortodoxas, tales como confesar, comulgar, hacer ejercicios o retiros espirituales o asistir a misa –tendencia esta última que parece estabilizarse–, existe un claro mantenimiento del ritual religioso católico ortodoxo en relación con la recepción de sacramentos tales como el bautismo, la comunión, la confirmación, el matrimonio e, incluso, la aceptación casi unánime de la extremaunción; así como –por otra parte– de la labor docente de la Iglesia²⁸. Hay pues una renuncia explícita a prescindir de los ritos eclesiales sociales –externos– de paso que enmarcan la trayectoria vital de los hombres y de las sociedades, y sí una renuncia a permanecer en la escenificación de un ritual religioso interno que se juzga por los creyentes, mediatiza la experienciación genuina y directa del hecho religioso.

SECTAS: UNA DEMANDA DE ESPIRITUALIDAD NO SATISFECHA

En definitiva, tal panorámica no hace sino evidenciar la existencia de una *demanda religiosa no satisfecha*, no cubierta o deficientemente cubierta por las instituciones religiosas tradicionales y, lo que es aún más relevante, nadie espera que la respuesta a esa demanda vaya a provenir en un futuro próximo de las iglesias establecidas, ni que las religiones vayan a ser socialmente más importantes. En este extremo, en la medida en que una de las funciones estratégicas de las representaciones religiosas es dotar de sentido la identidad de quienes participan en ellas, resulta relevante el dato de que en

...

nada desdeñables diciéndose que “ésta es la respuesta más espontánea y admitida a la cuestión del sentido de la vida (Voyé y Dobbelaere, 1992:226 en Orizo, 1995:90) e incluso los jóvenes no creyentes registran unas tasas –minoritarias pero a tener en cuenta– de creyentes en el alma, la reencarnación, la vida después de la muerte.

27. Pese a que un 86% de la población adulta se declara católica (F. S. M. 1990:121) –El 45% de los españoles cree que la iglesia católica no está dando una respuesta adecuada a las necesidades espirituales del hombre y un 13% no contesta. (lo que totaliza un 58% de escépticos que entre los jóvenes de 18 a 29 años llega a alcanzar el 68%) (CIRES, 1992) (Según la F. S. M. tal porcentaje sería del 32% más un 18% de NS./NC). Tal creencia en la inadecuación de la Iglesia a las necesidades espirituales del hombre se radicaliza aún más entre los jóvenes (18-29 años) de baja práctica y creencias religiosas, situados en la izquierda ideológica, de alta posición social, no dogmáticos.

28. En cuanto a la recepción de los sacramentos de la Iglesia Católica (bautismo, comunión, confirmación, y matrimonio –incluso la aceptación casi unánime de la extremaunción–, parece mantenerse y ser común a la casi totalidad de los españoles, así, casi la totalidad están bautizados y han hecho la primera comunión, y de los que se han casado la mayoría lo ha hecho por la iglesia. Además más del 80% desearían que sus hijos fueran bautizados e hicieran la comunión, más de dos tercios preferirían casarse por la Iglesia y desearían que sus hijos lo hicieran también, tres cuartas partes desearían recibir los sacramentos antes de morir y un 40% les gustaría que sus hijos estudiaran en colegios religiosos aunque sólo un tercio de los entrevistados estudiaron en esas instituciones, por lo que parece más adecuado buscar la diferencia de prácticas religiosas en otros aspectos (CIRES, 1992: 209) en relación con el aumento de los no practicantes y la desinstitucionalización religiosa, tales como –con relación a los datos de CIRES de 1991– la tendencia a aumentar el número de españoles que no confiesan nunca (58%) y que nunca comulgan (52%) que no hacen nunca retiros o ejercicios espirituales (88%), lo cual contrasta con la estabilidad que muestra el número de los que no van nunca a misa (33%) o de quienes no rezan nunca (28%) (CIRES, 1992: XV).

Europa 7 de cada 10 ciudadanos se estén preguntando hoy por la finalidad de la vida y el sentido de la muerte²⁹.

Tal vez, en esta situación de desconcierto y desorientación religiosa, se hallen las raíces del genuino proceso de tribalidad religiosa y de resurgimiento de lo mágico que –en relación también con las sectas– viene experimentándose en las sociedades modernas³⁰. Efectivamente, a partir de la fuerte revitalización religiosa que preside el momento actual y junto a la desinstitucionalización de las creencias y prácticas religiosas que viene experimentándose; la demanda por cubrir tales necesidades insatisfechas, unido al reencantamiento y fantasía imaginativa intrínseca a la naturaleza humana, a la inseguridad e incertidumbre derivada de unas sociedades vertiginosamente complejas en acelerado cambio social y a la fragmentación y emergencia de un nuevo orden moral; ha remitido al creyente a la responsabilidad individual de lograr su personal salvación espiritual, a partir de la autosuficiencia para lograr su propia identidad religiosa en un mar de ofertas de lo sagrado que, desde simultáneas realidades virtualmente religiosas igualmente plausibles, desafía drásticamente la capacidad asimilativa del sujeto.

Evidentemente ante este desconcierto al creyente no le queda otro camino que reencontrarse, desde lo más profundo de su conciencia con su propia identidad presocial –esencia numinosa, en términos religiosos– bien alcanzar con sus pares de iguales –en términos de asociativos– la organización de grupos de consenso en los que descansar compartiendo uniformadamente con otros su orfandad religiosa en un espacio común –por lo general sincrético– de ritos, símbolos y significados últimos.

Efectivamente, en el Estudio que tuve oportunidad de dirigir para la Comisión interministerial de la Juventud³¹ se ponía de manifiesto –entre otras conclusiones– la estrecha correspondencia que existe entre, el modelo asociativo ideal de los jóvenes, por un lado, y la oferta que –como asociaciones igualmente que son– realizan las orga-

29. Canteras Murillo, A.: Ob. cit. pg.45.

30. A nivel de imaginario religioso, una cuarta parte (24%) de los españoles creen en la reencarnación (29% entre los jóvenes de 18 a 29 años). Se trata del mismo perfil sociodemográfico de los que creen que la iglesia no esta dando una respuesta adecuada a las necesidades espirituales del hombre, es decir, jóvenes de posición alta, situados ideológicamente a la izquierda, no dogmáticos y de baja o media práctica religiosa, los mismos que rechazan la idea de que el fin del mundo esté próximo –rechazan la destrucción y la idea de fin porque creen en la idea evolutiva y de transformación del mundo y de las conciencias–, que son también los mismos que encuentran mayor sentido a la vida (jóvenes con baja práctica religiosa y bajo nivel de creencia, no dogmáticos, que se sitúan ideológicamente a la izquierda y pertenecen a una posición social alta).- En cuanto a creencias esotéricas son igualmente los jóvenes 18 a 29 años, seguidos del segmento 30 a 49 años, los que en mayor medida consultan el horóscopo, el tarot y los números. Casi la cuarta parte de los españoles cree en las ciencias ocultas (22%) y un 14% dice creer “a veces” lo que totaliza un 36% de personas que no desprecian este tipo de conocimiento. Entre los jóvenes la tasa total de creyentes en estas pseudo ciencias asciende a un 31% (siempre) y 21% a veces (es decir un 52% total) y entre los de 30 a 49 años 27% y 15% respectivamente (42% total). Si consideramos juntos ambos segmentos de edades entre 18 y 49 años un 29% creen en las ciencias ocultas “siempre” y un 18% a veces (lo que totaliza un 47%).

31. Canteras Murillo, A.: “Asociacionismo y Libertad individual: Los movimientos religioso sectarios” Instituto de la Juventud, M. de Cultura, Madrid, 1988. Dicho estudio –inédito– si bien puede consultarse en la biblioteca del Instituto de la Juventud, ha sido adaptado por este autor y publicado en 1992 por M. de Asuntos Sociales –con el nº 10 de su colección Estudios– bajo el título de “Jóvenes y Sectas: un análisis del fenómeno religioso sectario en España”. En él se recoge, acerca del fenómeno, cuantitativa y cualitativa de ámbito nacional que fue puesta a disposición de la Comisión Parlamentaria para el Estudio de las Sectas.

nizaciones sectarias, por otro³². En tal sentido no es de extrañar que –pese a la negativa impronta social del fenómeno– una parte importante de los jóvenes –casi la mitad (45%)– *no se posiciona decididamente en contra de las sectas y que una cuarta parte (25,8) las apruebe expresamente*. Recientes estudios ponen de manifiesto, también, que un 9% de los españoles y un 12% de los jóvenes mantienen contactos frecuentes con otros miembros de sectas religiosas y 4 de cada 10 españoles dice haberlos mantenido al menos esporádicamente³³.

Esta simbiosis resulta perfecta si se tiene en cuenta que, además de la potencial atracción que los jóvenes sienten hacia el modelo asociativo ofrecido por las sectas, ambos comparten el mismo sentimiento anti institucional hacia la religiosidad hegemónica. Son razones de peso a las que, en todo caso, habría que añadir, amén de la atractiva oferta de aspectos relacionados con el esoterismo, la utilidad y el ocio –capacidad de concentración, relajación, adivinación del futuro, ocio, etc.–, la eficaz racionalización económica y las políticas de mercado que legítimamente practican tales grupos en un “supermercado espiritual” que, en términos de subsistencia económica, obedece a la captación de clientela y al mantenimiento del consumo religioso³⁴. Todo ello en el contexto de una profunda revitalización religiosa y de una demanda –si bien sólo latente– ignorante en términos religiosos y desorientada que ha perdido su confianza en las instituciones eclesiales y en la religiosidad ortodoxa y, además, se haya inmersa en el marco de las intensas transformaciones sociales de las que hemos hablado. Tal demanda trasciende la mera distribución geográfica o los clásicos principios de estratificación social y de clase haciendo que la actual reconfiguración religiosa se manifieste en la coexistencia de una diversidad de órdenes y modelos organizativos de los modos de creer –expresión de una gradación de secularidades– acorde con la gradación de los modos de conciencia, que abarcaría tres tipos genéricos de respuestas:

- A) Una respuesta creencial *estable*, plenamente *dependiente* de algún tipo de organización más o menos abierta e instituida, mantenida por creyentes *militantes* formalmente comprometidos con iglesias, sectas o cualquier otra forma asociativa –laica o religiosa– en las que se integran plenamente. Se trata de una modalidad gregaria mantenida por aquellos que demandan una estructura estable de sentido, no necesariamente exenta de dogmas, a la que atenerse. Una modalidad creencial abocada a erradicar en grupo la incertidumbre que amenaza la coherencia personal. Auténticos defensores de su organización mantienen fielmente sus creencias de manera exclusiva, firme, esforzada y sin tibieza sin renunciar por ello al pluralismo democrático de las creencias. Lo que prima es la *seguridad* que pro-

32. En este sentido los jóvenes prefieren modelos organizacionales abiertos e informales, semi estructurados, de un reducido número de miembros y lazos laxos y flexibles que les den la oportunidad de relacionarse y conocer gente (96,2%), de experimentar nuevas experiencias (93,4%) y de sentirse feliz (92,9%) que le haga sentir querido (87,7%) que le ayude realmente a resolver sus problemas personales (84,6%) y que tenga dirigentes bien preparados (79,8%) e ideales propios (70,6%).

33. En cuanto a haber tenido contacto con sectas religiosas un 9% dice haber tenido contactos frecuentes con miembros de sectas religiosas (12% en los jóvenes de 18 a 29 años) y un 37% haber tenido contacto esporádicamente (43% entre los jóvenes). Dichos contactos frecuentes los producen –una vez más, jóvenes o menores de 50 años, de alta posición social y no dogmáticos. (CIREs, 1992: 243).

34. Puede consultarse acerca de este aspecto la clásica obra de P. L. Berger “Para una teoría sociológica de la religión” Ed. Kairós, Madrid, 1967. pgs. 151 y ss.

cura la organización y no el tipo de organización de que se trate que puede ser más o menos abierto o institucionalizado. Así, es posible encontrar este tipo de respuesta creencial tanto en entornos eclesiales católicos³⁵ –ya sean de signo integrista como reformista³⁶– como en entornos sectarios –no necesariamente destructivos– o simplemente en asociaciones que cuentan con cierto nivel de identificación social e infraestructura organizativa susceptible de ofrecer cierta estabilidad y despertar compromiso y deseo formal de pertenencia.

B) Una respuesta semi-dependiente de idéntico ámbito creencial, pero instada por creyentes *inestables buscadores dependientes* que, tímidamente, debido a su desinformación y a su incapacidad para integrar por sí mismos sus propias creencias, recurren al apoyo menos fuerte, circunstancial y descomprometido de alguna organización más o menos estable e instituida, ortodoxas o alternativas, por las que transitan siempre de modo provisional. Son los sujetos que presentan un mayor grado de flexibilidad, precariedad y desintegración de sus creencias, por lo general, tintadas de sincretismos y eclecticismos. Más que de una respuesta creencial visible y homogénea, es una actitud de búsqueda, paradójica y dubitativa que comparten, en nuestra cultura religiosa, todos aquellos católicos “débiles”, nominales, “no practicantes”, que siendo sólo clientes ocasionales de la institución eclesial son, a la vez, consumidores autónomos de enseñanzas en el “zoco del espíritu” (González-Anleo, 1998: 267-270)^{37 38}.

C) Una respuesta creencial plenamente independiente de toda organización creencial, integrada por:

– *Creyentes autodidactas*, próximos a la ciencia, capaces de fundamentar de manera autónoma sus propias creencias sin comprometerse con ningún código, credo, ideología u organización de ni ningún tipo. Son *buscadores inde-*

35. Formalmente, en el panorama católico español, los candidatos a expresar este tipo de sensibilidad religiosa aparecen vinculados a los llamados “nuevos movimientos eclesiales” de signo neo-integrista. Son grupos cristianos, en su mayoría, surgidos del postconcilio, como reacción o corrección a los excesos críticos frente a la tradición y la institución, la teología y la espiritualidad.

36. Junto a la respuesta neo-integrista que busca recuperar el dogma y volver a la tradición católica, está emergiendo entre los jóvenes –ayudados por cierto número de pensadores cristianos– una tendencia cada vez más notoria a retomar la identidad religiosa desde sus raíces más genuinamente cristianas, dentro de la nueva situación de pluralismo creencial que domina nuestra sociedad. Se trata de un movimiento de reforma –aún no estructurado– que, viendo cada vez más a la Iglesia Católica descargada generacionalmente de sus históricas implicaciones sociales, participan de la necesidad de reformular la tradición mediante el resurgimiento de una Iglesia genuinamente cristiana, liberada de obsoletos formalismos que no sintonizan con los nuevos rasgos de espiritualidad de los jóvenes y sus aspiraciones y necesidades en una sociedad moderna.

37. Por lo general, se trata de jóvenes nominalmente católicos, más o menos practicantes, caracterizados por su pasividad, su indiferencia religiosa, elevada ignorancia y no menor flexibilidad interpretativa respecto de los cánones de la Iglesia Católica, a la que formalmente pertenecen. Persiste en ellos una notoria tendencia a mantener el uso de ciertos sacramentos relacionados con los denominados ritos de pasaje –fundamentalmente el del matrimonio eclesial, el entierro de los difuntos y, en menor medida, el bautismo de los hijos–, y a participar de las manifestaciones de religiosidad popular (procesiones, fiestas religiosas patronales, romerías, santuarios, etc.).

38. Entre los que están algo más próximos al modo de religiosidad católica es posible pensar que son jóvenes que usan de la simbología y ritualización católica –no exenta de sincretismos–, pero tal vez la practican desde cánones e interpretaciones relativistas más personalizadas, que mantienen en el silencio de su intimidad personal.

pendientes, culturalmente capacitados, que mediante el estudio y la reflexión pretenden elaborar de manera individual y autónoma sus personales creencias acerca del *bien* a partir de la fusión de enseñanzas y conocimientos adquiridos de las más diversas escuelas científicas y filosóficas –por lo general esotéricas– de las que extraer cierto autoconocimiento introspectivo psico-religante. Se trata de redescubrir la imaginación simbólica, a partir de nuevos arquetipos susceptibles de unir lo cósmico y holista a lo onírico, íntimo y personal. Un clima de extremo relativismo y flexibilidad creencial reservado sólo a los verdaderamente autosuficientes que, en muchos extremos, se une con lo científico en una comprensión inmanente de lo sagrado. Son por tanto, también transeúntes sincretistas y consumidores de enseñanzas, pero que no sienten la necesidad de pertenecer a ningún grupo o estilo creencial, por informal que sea, puesto que se sienten capacitados para fundamentar y desarrollar por sí mismos sus propias creencias.

- *No creyentes refractarios* capaces de argumentar culta y justificadamente su increencia. Son jóvenes eminentemente críticos sociales que renuncian formalmente a participar de la idea de trascendencia en aras de la realización del bien y la *justicia* social en el mundo. De ahí que, bien pudieran considerarse “creyentes profanos” por lo que tienen en común con otros signos creenciales en cuanto a posturas humanistas socialmente compartidas.
- *Indiferentes pasotas*. Se trata de jóvenes nominalmente católicos pero que se sienten plenamente independientes y desinteresados por cualquier magisterio u organización creencial. Tal desinterés se debe más a la *ignorancia* y a su falta de capacidad que a la argumentación enjuiciada y reflexiva de su indiferencia, debido a lo cual resultan lábiles y paradójicos pese a sentirse autónomos y emancipados.

Militantes neointegristas, movimientos de renovación interna de las instituciones, buscadores creyentes dependientes e independientes, refractarios increyentes e indiferentes pasotas, se darían cita así en una constelación de respuestas adaptativas³⁹, en un clima complejo de creencias y estilos creenciales aún no investigados⁴⁰.

En el contexto, pues, de la actual revolución cultural de la modernidad religiosa, inmersa en un irreversible proceso de heterogeneidad y diversificación de los modos de creer propio de las sociedades complejas⁴¹, las organizaciones religioso-sectarias, como cualquier otro constructo antropológico-cultural, resultan de una gradación de secularidades subjetivas surgidas de la interacción de una heterogeneidad de niveles de

39. De este panorama de posibles respuestas creenciales cabría deducir que son aquellas más netamente desinformadas, irreflexivas y desestructuradas – buscadores semi-dependientes –no practicantes– e ignorantes indiferentes – las más susceptibles de ser manipuladas en los entornos sectario destructivos.

40. Ello es objeto de un estudio que, bajo el título “Valores y Creencias de los Jóvenes”, estoy realizando actualmente para el Instituto de la Juventud (Madrid. Ministerio de Asuntos Sociales) a una muestra representativa de 2500 jóvenes en todo el territorio nacional, en el que se intenta conocer –entre otras cosas– la relación existente entre las características psicosociales de los sujetos y sus aspiraciones, necesidades y pautas vitales.

41. Una nueva sensibilidad mística, difusa y ecléctica, acorde con el vertiginoso proceso de deconstrucción de los universos globales de sentido de las sociedades tradicionales y la creciente diferenciación de las sociedades complejas, impulsado todo por una incuestionable revitalización religiosa, no institucional.

conciencia que se aglutinan⁴² en una diversidad de grupos de “búsqueda” espiritual⁴³, que comparten genéricamente la necesidad⁴⁴ de dotarse de universos de significados compartidos –a modo de estructuras orientadoras de creencias sustitutorias– susceptibles de suplir aquellos universos dogmáticos religiosos unificadores de la tradición, paliando así la orfandad doctrinal y la falta de referentes religiosos –de marcado mestizaje y sincretismo– merced a la potenciación de la identidad individual que estos grupos ejercen en clave de comunicabilidad, de sentido de comunidad homogénea –genuinamente religioso– y del compromiso grupal en torno a un ideal compartido. Ello unifica la acción individual –no sin disonancias– en una acción de grupo, que la sociedad denomina secta⁴⁵, constituida a través de la interacción –no aditiva– de las conciencias individuales que, en definitiva –junto a otros tipos de movimientos sociales no netamente religiosos, no sectarios– son las que sustentan la reconfiguración actual del nuevo tejido socio religioso.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT-LLORCA, M. (1996) “Rénouveau de la religion locale en Espagne” en G. Davie: *Identités religieuses en Europe*. La découverte. París.
- BATAILLE, G. (1981) “Teoría de la religión”. Taurus. Madrid.
- BELL, D. (1992) “El fin de las ideologías”. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Madrid.
- BELLAH, R., MADSEN, R., SULLIVAN, W.M., SWIDLER, A. Y TIPTON, S. (1991) “The good society”. Alfred A. Knopf. N. Y.
- BERGER, P. L. (1972) “Para una teoría sociológica de la religión”. Kairós. Barcelona.
- BERIAIN, J.
- (1995) “La integración en las sociedades modernas”. Anthropos. Barcelona.
 - (1990) “Representaciones colectivas y proyecto de modernidad”. Anthropos. Barcelona.
- BERZOSA MARTÍNEZ, Raúl (1995) “Nueva era y Cristianismo”. BAC Popular.
- BERICAT ALASTUEY, Eduardo y otros (1998) “Valores sociales en la cultura andaluza”. Madrid. CIS.
- BONETE PERALES, Enrique (1989) “Aranguren: la ética entre la religión y la política”. Tecnos.
- BOSCH, J. (1993) “Para conocer las sectas”. Verbo Divino. Estella.

42. Porque los generan reflexivamente y no porque surgen como una necesidad de mercado.

43. Y no a la inversa, puesto que la captación es una consecuencia posterior para la permanencia del grupo.

44. Por lo general no consciente, vinculada a la esfera de utilidades, a la inmediatez y, todo ello en distintos grados a un tiempo.

45. Es habitual que el propio grupo rechace la denominación de secta, no sólo por el carácter peyorativo con que indiscriminadamente se asume el término socialmente, sino porque no es el propósito central del grupo contraponerse a ninguna hegemonía eclesial para alcanzar así su sentido doctrinal, sino una consecuencia accesoria en virtud de la autonomía organizativa que el grupo pretende y el respeto a sus creencias en un contexto de pluralismo y heterogeneidad de prácticas y creencias.

- CAMPBELL, J. (1991) "El poder del mito". Diálogo con Bill Moyers. Emecé. Barcelona.
- CANTERAS MURILLO, Andrés
- (1992) "Jóvenes y sectas: un análisis del fenómeno religioso sectario en España". Ministerio de Asuntos Sociales. Madrid.
 - (1988) "Asociacionismo y libertad individual: los movimientos religioso-sectarios. Comisión Interministerial para la Juventud, INJUVE. Madrid.
 - (1998) "La religiosidad de los jóvenes: nuevas formas espiritualidad" Ed. INJUVE. Madrid.
 - (2000) "Sectas y reconfiguración sociorreligiosa". Cuadernos de Derecho Judicial XI-2000 (137-169).
 - (2001) "Los nuevos modos de creer de los jóvenes". Revista de Estudios de Juventud, nº 55 (9-19). Ed. Instituto de la Juventud.
- CAPRA (1987) "El tao de la física". Integral. Barcelona.
- CHAMPION, F. (1990) "La nébuleuse mystique-esotérique. Orientation psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines" en F. Champion, D. Hervieu-Léger (ed.), *De l'émotion en religion. Renuveau et traditions*. Centurion. París.
- DÍAZ SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F.
- (1994) "Formas modernas de religión". Alianza Editorial. Madrid.
 - (1991) "Religión y sociedad en España". CIS. Madrid.
- DÍAZ SALAZAR, R. (1993) "Creencias y prácticas religiosas". En S. del Campo: *Tendencias sociales en España (1960-1990) II*. Fundación BBV. Bilbao.
- DURAN, G. (1993) "De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra" Anthropos. Barcelona.
- ELIADE, M.
- (1967) "Lo sagrado y lo profano". Guadarrama. Madrid.
 - (1971) "La imaginación simbólica". Amorrortu. Buenos Aires.
- ELIAS, N. (1990) "El proceso de civilización". Gedisa. Barcelona.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel (1997) "La ambigüedad social de la religión". Verbo Divino. Estella.
- FERRAROTTI, F. (1993) "Una fe sin dogmas". Península. Barcelona.
- FLANAGAN, Kieran y JUPP Peter C. (1996) "Post modernity, sociology and religion". Macmillan. Basing stoke.
- GARCÍA HERNANDO, J. (1981) "Pluralismo religioso". Studium. Madrid. 2 vols.
- GIDDENS, A. (1993) "Consecuencias de la modernidad". Alianza. Madrid.
- GONZÁLEZ BLASCO, P. (1994) "La Iglesia Católica en la España actual". En J. Gómez Caffarena y José María Mardones (eds.), *Teorías sociológicas. Materiales para una filosofía de la religión. IV*. Anthropos. Barcelona.
- GONZÁLEZ BLASCO, P. y GONZÁLEZ ANLEO, J. (1992) "Religión y sociedad en la España de los 90". SM. Madrid.
- GUERRA GÓMEZ, M. (1993) "Los nuevos movimientos religiosos". (Las sectas). Rasgos comunes y diferenciales. Eunsa. Pamplona.

- HANEGRAFF, Wouter J. (1996) "New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought" Brill. Leiden.
- HEELAS, Paul, MARTIN, David y MORRIS Paul (1998) "Religion, modernity and postmodernity". Blackwell. Oxford.
- HELVE, Helena (1987) "The worldview of finish young people: a follow-up study among young living in suburb of Metropolitan Helsinki". Civic Education Center, Youth Policy Library and Information Service. Helsinki.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1993) "La religion pour memoire". Cerf. París.
- INGLEHART, R. (1992), "Cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas". CIS. Madrid.
- LIPOVETSKY, G. (1998) "La era del vacío". Anagrama. Barcelona.
- LUCKMANN, T.
- (1974) "La construcción social de la realidad". Amorrortu. Buenos Aires.
 - (1973) "La religión invisible". Sígueme. Salamanca.
- MAISONNEUVE, J. (1991) "Ritos religiosos y civiles". Herder. Barcelona.
- MALDONADO OROPEZA, Elsa Patricia y PÉREZ ISLAS, José Antonio (1996) "Jóvenes: una evaluación del conocimiento". Causa Joven. México.
- MANZANARES, C. V. (1991) "Diccionario de sectas y ocultismo". EVD. Estella.
- MARDONES, J.M.
- (1994) "Para comprender las nuevas formas de religión". Verbo Divino. Estella.
 - (1991) "Postmodernidad y cristianismo". Sal Terrae. Santander.
 - (1991) "Postmodernidad y neoconservadurismo". Verbo Divino. Estella.
- MARTÍN ESTALAYO, Cándido (1993) "A nuestra imagen... En torno a la religiosidad sectaria". Religión y Cultura. Madrid.
- MARTÍN VELASCO, Juan (1993) "El malestar religioso de nuestra cultura". Ediciones Paulinas. Madrid.
- MASLOW, A. H., DASS, R., CAPRA, F., WILLBER, T., TART, Ch. y otros (1982) "Más allá del ego". Textos de psicología transpersonal. Kairós. Barcelona.
- MOTILLA, Agustín (1990) "Sectas y derecho en España". Editoriales de derecho reunidas. Madrid.
- ORIZO, Andrés
- (1995) "Dinámica intergeneracional de los valores de los españoles: Primera síntesis del estudio". INJUVE. Madrid.
 - (1994) "Dinámica intergeneracional en los sistemas de valores de los españoles: Primera síntesis del estudio". DATA. S.A. Madrid.
 - (1991) "Los nuevos valores de los españoles". Fundación Santa María. Madrid.
- ORTIZ OSES, A. (1993) "Claves simbólicas de nuestra cultura" Anthropos. Barcelona.
- OTTO, R. (1980) "Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios". Alianza. Madrid.

- PANIKKAR, R. (1982) "Aproximación al origen". Barcelona.
- PÉREZ AGOTE, A. (1990) "Los lugares sociales de la religión: la secularización de la vida en el País Vasco". CIS. Madrid.
- PIETTE, A. (1993) "Les religiosités séculières". PUF. París.
- PINILLOS, J.L. (1997) "El corazón del laberinto". Espasa. Madrid.
- PRADES, J. A. (1987) "Persistence et métamorphose du sacré". PUF. París.
- RECIO, J. L., UÑA, O. y DÍAZ-SALAZAR, R. (1990) "Para comprender la transición española". Religión y política. Verbo Divino. Estella.
- RODRÍGUEZ, Pepe
- (1993) "El drama del menor en España". Ediciones B. Barcelona.
 - (1985) "Las sectas hoy y aquí". Tibidabo. Barcelona.
- RODRÍGUEZ CARBALLEIRA, Álvaro (1992) "El lavado de cerebro". Boixerau Universitaria. Barcelona.
- SÁEZ RODRÍGUEZ, Luciano (1994) "La juventud aragonesa en cifras". Temas de Juventud.
- SODBRACK, Josef (1990) "La nueva religiosidad". Ediciones Paulinas. Madrid.
- SPANGLER, D. (1991) "Emergencia. El renacimiento de lo sagrado". Plaza y Janés. Barcelona.
- THALER SINGER y LALICH Eanja (1997) "Las sectas entre nosotros". Gedisa. Barcelona.
- TOHARIA, J.J. (1984) "Los jóvenes y la religión". Informe sociológico sobre la juventud española 1960/82. Fundación Santa María.
- TOMASI, Luigi
- (1995) "Fundamentalism and youth in Europe". Franco Angeli. Milán.
 - (1995) "Youth and religion in Italy: Persistence and evolution in values". Università Degli Studi. Trento.
 - (1993) "Young people and religious in Europe". Reverdito Edizioni. Trento.
- TOURAINÉ, A. (1993) "Crítica de la modernidad". Temas de Hoy. Madrid.
- WEBER, M. (1984) "Ensayos sobre sociología de la religión". Taurus. Madrid. 3 vols.
- WILLSON, B.
- (1982) "Religious in a sociological perspective". Univ. Press. Oxford.
 - (1982) "The sociological Dimension of Sectarianism, Clarendon. Oxford.

