

## Los nuevos movimientos religiosos como productores de sentido

Fina Antón Hurtado

Universidad de Murcia. Prof. de Antropología Social

*A pesar de que por diferentes medios se viene insistiendo en que el ritmo de la vida actual no permite a los seres humanos detenerse para reflexionar sobre el tema del sentido, considero que sería necesario un profundo análisis para definir qué entendemos por sentido. La producción de sentido puede analizarse desde tres perspectivas diferentes, aunque complementarias y profundamente imbricadas. El sentido como fundamento necesario, como significado y como orientación.*

*Las situaciones que se plantean en las sociedades avanzadas nos inducen a pensar, que si bien es verdad que los planteamientos de sentido como fundamento necesario no son frecuentes, la búsqueda de sentido como significado y orientación, están muy vigentes en la sociedad actual, sobre todo esta última perspectiva. En un mundo de múltiples posibilidades y escasez de criterios, el individuo necesita normas que lo orienten y den sentido a su vida.*

*Las sociedades avanzadas tienen las necesidades básicas satisfechas, pero sufren grandes carencias espirituales y afectivas y es en este contexto donde debemos situar a los NMR como productores de sentido para satisfacer y orientar la vida de los individuos que se integran en ellos.*

**Palabras clave:** Sentido, juventud, postmodernidad, nuevos movimientos religiosos, red difusa, globalización, pluriculturalidad, biotecnología, nuevas tecnologías, familia, sociedad, cultura, imaginario cultural, representaciones colectivas, afinidades electivas, antropología social.

Una vez finalizado el siglo xx estamos en disposición de poder afirmar que tanto las esperanzas de los laicistas modernos, como los temores de los conservadores, sobre todo integristas y fundamentalistas, eran infundados. Los primeros proclamaban el abandono de las supersticiones, los mitos y las irracionalidades propias de las religiones, a medida que la ciencia, el racionalismo, el pragmatismo e incluso el utilitarismo fueran avanzando. Los segundos advertían de las peligrosas consecuencias que la desaparición de las creencias y el abandono de las instituciones religiosas tendrían en la conducta humana tanto individual como colectiva. Lo que observamos en el siglo recién acabado es una gran demanda espiritual a través de la cual se buscan respuestas a problemas como la desconfianza en la racionalidad, el desencanto ante las instituciones, la búsqueda de una identificación identitaria dentro de un grupo y frente a una sociedad cada vez más burocratizada y anónima, participación en una comunidad simbólica en la que se recuperan aspectos

misteriosos e incluso esotéricos, construcción de nuevas solidaridades para suplir las carencias generadas por el desencantamiento de las instituciones, tanto civiles como religiosas, que actuaban como factor de cohesión social.

### 1. Necesidad de sentido

Parece pertinente iniciar nuestra reflexión definiendo qué entendemos por *sentido* y al utilizar este término nos referimos al significado y al valor que los seres humanos concedemos o encontramos en las cosas. Estamos, por tanto, ante un concepto relacional, porque hace referencia a la relación que el hombre como sujeto establece con un tema que suscita su interés y le incita a encontrar su significado (Alvarez Munarriz: 2000, 158). Para asumir este enfoque relacional debemos superar la concepción del hombre como "animal racional" y adoptar la definición propuesta por Cassirer del hombre como "animal simbólico" que nos permite conferir al hombre, no sólo su

capacidad para convertir las cosas en objetos, sino para transformar los signos en símbolos y los símbolos en signos, generando sentido. Lo que realmente define al hombre es el conjunto de rasgos y estructuras intencionales por medio de las cuales la mente humana designa y otorga significado a la realidad (Alvarez Munarriz: 1998, 24). Todo ser humano se pregunta por el sentido de la vida, para, en la medida de lo posible, encontrar un significado a la misma. La búsqueda de sentido es, por tanto, una necesidad de la naturaleza humana, lo que nos permite definir al ser humano como un productor de sentido (Augé: 1998, 35-36; Lisón Tolosana: 1998a, 11-12). La producción de sentido se articula bajo las tres formas siguientes:

- como fundamento necesario
- como contenido
- como orientación.

La distinción entre estas tres formas de producción de sentido no es tan nítida como puede parecer en la exposición, ya que se trata de un imbricado proceso de interrelación, en el que las tres formas se influyen mutuamente. Aunque debemos tener muy presente esta matización, voy a intentar exponer cada una de estas formas por separado.

#### El sentido como fundamento necesario

A lo largo de la historia del pensamiento hemos podido comprobar el interés que los seres humanos han mostrado por explicar la realidad, tanto la naturaleza del universo como el significado de la vida humana. Y esta realidad poseía sentido cuando se le lograba atribuir una estructura armónica y coherente, dicho en otras palabras cuando se conseguía establecer cierto orden dentro de la multiforme realidad. En este contexto habría que situar, tanto las cosmogonías antiguas como las cosmologías actuales, que responden a la necesidad básica de concebir la realidad de forma ordenada y estructurada (Lévi-Strauss: 1987, 30-1; Geertz: 1986, 251-52). Esta realidad no sólo se refiere al medio físico, sino también al medio social y es en este punto donde, como decía Weber, la categoría de sentido aparece como un juntor simbólico que se debe seguir adscribiendo al campo de la creencia religiosa (Weber: 1980, 275). Este último aspecto

se ve reforzado actualmente cuando la ciencia, en la que hasta ahora se ha confiado de una manera ciega, no está respondiendo a la pregunta por el sentido de la vida humana y del mundo.

A pesar de que los seres humanos actuales se muestran escépticos, han superado los prejuicios religiosos y el ritmo de vida actual no les permite reflexionar sobre el tema del sentido, pervive esa necesidad fundamental de la naturaleza humana en la búsqueda de sentido y podemos encontrar en nuestros días intentos que tratan de *actualizar* y proponer una teoría global de sentido a la que adscriben un sistema de valores. Podemos encontrar tres grandes modelos de interpretación que se sustentan en tres grandes herencias culturales: la herencia teísta, ilustrada y romántica (Alvarez Munarriz: 2000, 160).

La herencia cultural teísta está siendo actualizada por el *nuevo espíritu antropológico* que pretende recuperar el tema de lo sagrado a través de la potenciación de los símbolos. Lo sagrado es lo percibido y lo vivido como una mediación entre el hombre y Dios. Se pretende demostrar que lo sagrado no es un sentimiento que pertenece a la estructura originaria del ser humano, sino que la cultura tiene una influencia decisiva y cada sociedad lo modela a su manera. Proponen que lo sagrado, la cultura y el humanismo deben seguir estando íntimamente relacionados (Durand: 1994, 47; Ries: 1989, 20). Otra propuesta de actualización es la *neurofisiología del mito y la religión* que justifica la aspiración a la trascendencia por la existencia en nuestro cerebro de ciertos operadores neuronales que inducen a lo infinito y absoluto. Existiría, por tanto, en el ser humano una exigencia metafísico-religiosa que justificaría la existencia de un Dios omnipotente y absoluto, que recibiría diversos nombres según las culturas (Lain: 1999, 200). Una tercera fórmula es la *Religión sin Dios* que consistiría en un mesianismo laico basado en el concepto de "imaginario cultural" (Sánchez Capdequí: 1999, 25-26). Se basa en la existencia de una memoria filética que desempeña un papel determinante en la vida individual y social. Esta propuesta no tuvo mucho eco social porque se reduce a un juego místico-romántico ya que elimina lo más relevante y decisivo de la experiencia religiosa que es la absoluta realidad de lo Trascendente (Simmel: 1977, 63; Martín Velasco: 1998, 28).

La sustitución de Dios por la Razón propuesta por la Ilustración ha sumido a la sociedad actual en un mar de confusiones. Si se acepta que el mundo tiene un orden y como consecuencia un sentido, habrá que aceptar la existencia de un sentido absoluto que exigiría la presencia de un sujeto absoluto, que sería Dios. Pero esta idea es incompatible con la del hombre como ser libre, por lo tanto no hay un sentido del mundo, ni en el mundo y sólo podríamos aceptar la existencia de un sentido subjetivo. La actualización de esta herencia cultural ilustrada, la encontraremos en la *Metafísica del sentido*, que pretende establecer un diálogo entre la religión y el arte. Según E. Trías el fenómeno religioso se basa en la experiencia de vértigo, a través de la que el hombre puede alcanzar el sentido (Trías: 1999b, 40). Para este autor el principio de todo es una "potencia matricial de la existencia" sólo alcanzable a través de la experiencia mística y en el seno de esa matriz sólo encontraremos puras posibilidades (Trías: 1999a, 45). Respecto a la adopción de la razón como medio para conocer a Dios, Arana piensa que ésta no es el medio más adecuado, porque las personas que han tenido vivencias de gran intensidad con relación a Dios, no necesitan recurrir a la razón para articular su actitud teórica y vital con respecto a Él (Arana: 1999, 182). El sentido de la vida sería la consecuencia de esas vivencias. La *Metafísica del sentido* que propone la cultura oriental es muy similar a las anteriores, se acepta que el todo es más que la suma de las partes, así lo específico de la cultura oriental es el panteísmo: todo es Dios. El sentido de la vida humana consiste en integrarse en ese todo, abandonando la propia subjetividad para encontrar la felicidad. Este proceso supone una doble actividad: la humanización de lo divino y la sacralización de lo humano. La consumación de este proceso reporta al hombre una gran felicidad y encuentra el sentido a su vida cuando es capaz de despegarse de todo tipo de condicionamientos (Krishnamurti: 1999, 98). Proponen una "muerte psicológica" en la que el hombre prescinde de todo tipo de preocupaciones tanto interiores como exteriores. Este modo de generar sentido entra en contradicción con la mentalidad occidental, aunque esté presente en otras culturas (Castaneda: 1999, 246-47), pero debido a su carácter liberador está consiguiendo muchos

adeptos en la sociedad eurocéntrica, de ahí la proliferación de sectas cuyas utopías ayudan a "orientarse en el desorden" y ofrecen sentido a la vida (Delgado: 1999a, 176; Prat: 1997, 127ss). La herencia cultural romántica se actualiza en la *Ecología cósmica*. Son las ciencias duras las que han iniciado la recuperación del paraíso perdido, sobre todo son las físicas las que se plantean preguntas trascendentales sobre la realidad. Los avances en física teórica, cosmología y computación han suscitado el interés por las cuestiones tradicionales de la metafísica e intentan formular una teoría unificada del Todo, que sustituye la "fusión con Dios" que propugnaba la Religión, por un proceso de humanización que culmine en una "fusión con la Madre Naturaleza". La categoría central es el concepto de "Gaia", cuyas bases científicas sentó Lovelock (1993, 78). A pesar de que la gente sigue buscando el sentido de la vida, ninguna de las actualizaciones que acabamos de exponer constituye una propuesta con el poder de convicción que tuvo la Religión en otras épocas. En la sociedad actual, como dice Benthall (Lisón Tolosana: 1998b, 54) ya no se aceptan productores de sentido, sino que el sujeto se constituye en el propio productor de sentido, y esto porque ya no existe una preocupación por la búsqueda de un sentido trascendente, sino que el hombre moderno, se interesa por otro más immanente: el de la vida propia que cada cual debe conseguir por sí mismo, y es en este punto donde debemos buscar el sentido como contenido o significado.

#### El sentido como contenido

A poco que observemos la sociedad en la que vivimos, nos daremos cuenta sin dificultad que el ideal actual es sentirte satisfecho y feliz con uno mismo, al margen de sistemas religiosos y morales que en otro tiempo dieron la pauta de la felicidad. Ya no se trata de buscar el sentido en esos sistemas, sino de producirlo. "Nuestros esfuerzos ya no se centran, en ningún caso, en el desarrollo de un sentido de la historia o en el cumplimiento de la voluntad divina, aunque hay quienes observen esta definición de valores en una determinada sociedad. Todas estas formulaciones están hoy en día subordinadas al esfuerzo de garantizar a los individuos y a las comunidades la

libertad para construir el sentido de su propia existencia" (Touraine: 1998, 6). Esta nueva situación habría que basarla en la conciencia de la individuación que recuperamos de la herencia cultural romántica (Berlin: 2000).

Si como dice Mandianes, el marxismo destruyó al hombre, el estructuralismo al sujeto y la postmodernidad las referencias, estamos ante el "todo vale", porque no existen acontecimientos sino interpretaciones. Se trataría de una vuelta al nominalismo (Mandianes: 1993, 136). Todo es igual, las diferencias son meramente subjetivas. Por eso la producción de sentido se articula en base a dos estrategias, por un lado cada individuo interpreta su vida y le da un sentido, pero las personas no están aisladas, sino que viven en un entorno sociocultural en el que se relacionan, de ahí que no haya sentido sin un sujeto que establece relación con otro sujeto (Ferry: 1999, 314). El sentido de la vida se establecería en base al ejercicio de la libertad individual y de la comunicación con otros, que nos hace más humanos. Como decía Schütz, la idea de libertad garantiza la autonomía y creatividad del ser humano, por eso la creación de sentido depende de la conciencia humana (Schütz: 1976, 201), pero teniendo en cuenta que el ejercicio de la misma se realiza dentro de un entorno sociocultural, o como sostienen los antropólogos hermenéuticos, el desarrollo de la "conciencia social" (Duch: 1998, 463). El reto que se pretende alcanzar con este artículo es esclarecer la red social en la que se genera sentido que vehicula y define las maneras de ser y actuar de las personas, y este será el objetivo de la segunda parte.

### El sentido como orientación

Las reflexiones del sociólogo alemán Luhmann resultan muy esclarecedoras a la hora de entender esta tercera acepción de sentido, que él define como la selección entre varias posibilidades con referencia a otras y la diferencia entre lo actualmente dado y lo posible en su triple dimensión: objetiva, temporal y social. Por ello la función del sentido es mantener el mundo como un ámbito de posibilidades, en el que a pesar de su complejidad, puede orientarse la experiencia y la acción. El sentido permitiría, por tanto, reducir la complejidad y la incertidumbre selectivas

(Luhmann: 1998, 29). Las posibilidades entre las que pueden elegir los individuos no surgen de ellos mismos de una forma consciente y deliberada, sino que les viene impuesta de una manera sutil, que se conoce como "civilización inconsciente". El ciudadano corriente participa de una "red difusa" portadora y vehículo de sentido, que en forma de creencias y valores va configurando el estilo cognitivo de los miembros de las sociedades avanzadas. El sentido supone un poder simbólico que tiene una influencia real en nuestra forma de vivir y que se basa en una fuerza anónima e impersonal de la que no somos conscientes, pero que resulta muy efectiva porque va modelando nuestras maneras de ser y pensar de forma sutil y soterrada.

Por ejemplo, hace unos años el término *clonación* nos producía terror y rechazo, en la actualidad no sólo lo hemos aceptado como algo normal, sino que lo consideramos inevitable, porque como decía el genetista estadounidense Richard Seed, "si no lo hago yo, lo harán otros". Esta "red difusa" en la que los cambios sociales se suceden a gran velocidad no tiene nada que ver con el imaginario cultural o las representaciones colectivas (Alvarez Munarriz: 2000, 177), se trata, más bien, de la instauración de una mentalidad mercantil que proviene del corporativismo y que se articula sobre las cuatro ideas siguientes: el mercado como fuente de libertad y democracia, la tecnología como liberadora de las penalidades que impone el trabajo, la globalización como potenciadora de la democracia, el bienestar, la prosperidad y la paz social para todos los países de la tierra y el sistema financiero que como motor de la nueva economía, podrá financiar todo tipo de proyectos, incluso a nivel planetario. Esta es la ideología que Naïr llama "mundialización liberal" (1998, 11) que elimina toda dialéctica de sentido, no aporta ideas nuevas, niega cualquier proyecto de futuro que se salga de su propia filosofía, pero se legitima en el sistema democrático, lo que hace que todos participemos aunque no pueda ser atribuido a nadie en concreto. Sería como dice Bourdieu "un proceso ciego" (1999, 224).

El reto al que nos enfrentamos es intentar esclarecer cómo se enfrentan los individuos a esa "red difusa" productora de sentido cuando se plantean el sentido de sus vidas.

## 2. Siglo XXI

Como ya hemos dicho en la primera parte de este trabajo, el individuo comparte con el grupo un sistema de representaciones, valores y creencias que dan sentido a su vida, pero esto no sucede de forma cerrada y aislada, sino de manera dinámica, ya que puede participar en varios grupos de forma simultánea y compartir con cada uno de ellos elementos diferentes. Lo novedoso de la situación actual es cómo el individuo y las estructuras sociales se adaptan a la nueva situación creada por la globalización. Resulta innegable la influencia que las nuevas tecnologías (biotecnología, inteligencia artificial y tecnologías de la información y la comunicación) ejercen sobre nuestra sociedad. Lo que se pretende conseguir en este apartado es dibujar el escenario en que vivimos, referido a tres instancias claves: la familia, la sociedad y la cultura.

### La familia

En los últimos años, las ciencias sociales, los medios de comunicación y la opinión pública en general, hablan constantemente de la crisis de la familia basándose en hechos como las rupturas matrimoniales, los cambios en los roles laborales y de autoridad de hombres y mujeres, la permanencia prolongada de los hijos mayores en la unidad doméstica e incluso la decadencia de los ritos y las fiestas familiares.

Debemos tener muy claro que más allá del carácter adaptativo y arbitrario que tienen las relaciones de familia y parentesco, cabe entender que las familias evolucionan en función de requerimientos y cambios en el entorno. Ninguna sociedad está articulada en torno a un único tipo de familia y una aproximación transcultural nos facilita una lista bastante numerosa de patrones familiares (Rivas y Jociés, 1999, 80; Gracia y Musitu, 2000, 46 y 47) Por eso lo que está en crisis no es la familia, sino la ideología patriarcal que pretende mantener el orden de prioridades, la división de tareas domésticas, la jerarquización y el prestigio de cierto tipo de familia, la patriarcal. Las transformaciones que está sufriendo la familia en estos momentos es un indicador de su vitalidad que le permite adaptarse a los nuevos escenarios, por eso se empieza a hablar de *polifamilia* más

que de familia (Alvarez Munarriz: 2001, 16), para poder representar las diversas formas de familia: conyugal, monoparental, recompuesta, intercultural, artificial, extensa, comunas, pareja cohabitante, pareja contractual, pareja homosexual, etc. Si bien es verdad que a lo largo de la historia de la humanidad siempre se han podido constatar la variedad y el dinamismo de las formas familiares, también es cierto que estos dos aspectos se dan con más intensidad en nuestra sociedad y en la época actual, lo que requiere un cambio de mentalidad que nos permita entender el sistema familiar como una agrupación flexible capaz de adaptarse a los retos que plantea la sociedad actual y no como una estructura acabada, eterna e inmutable en el espacio y en el tiempo.

No sólo observamos una transformación en las formas de establecer una familia, sino también en las relaciones interpersonales que se articulan entre sus miembros, de tal forma que asistimos a un "retorno a la comunidad" entendida como una esfera de intimidad y privacidad donde podemos encontrar cariño, afecto, comprensión y el reconocimiento de la identidad personal de cada miembro. Se trataría de un contramundo a los desiertos fríos del hormigón que nos rodea (Beck y Beck-Gernsheim: 1998, 84). El abandono del modelo patriarcal ha supuesto el establecimiento de relaciones más fluidas, cordiales, solidarias e independientes y la asunción de una racionalidad sustantiva que genera un sistema de creencias y valores que conforman la comunidad y que al ser consensuadas y aceptadas por todos pueden universalizarse. Esta comunidad de significados compartidos genera confianza y seguridad entre sus miembros lo que facilita al individuo la producción de sentido en su vida. Cuando las familias se rompen, este ideal comunitario generador de sentido entra en crisis y los individuos buscan lo perdido en relaciones de amistad con otras personas bien sea intentando reconstruir lo que tenían (formando nuevas familias) o incorporándose a grupos donde se recree este ambiente comunitario.

### La sociedad

La crisis de las instituciones tradicionales ha propiciado la aparición de una serie de

“asociaciones voluntarias” (Malinowski: 1960, 155) que pueden ser formales, aquellas que se rigen por reglas estrictas, o informales, que se forman por intereses comunes o por “afinidades electivas” como diría Goethe. Estas asociaciones tienen una doble funcionalidad, por un lado actúan como mediadores entre los ciudadanos y el Estado, porque se erigen en plataformas capaces de agregar las voluntades individuales y comunicarlas a las instituciones estatales. La segunda función sería la de configurar una comunidad de sentido en la que se mantienen y transmiten las creencias y valores que necesita el individuo para encontrar sentido en una sociedad tan difusa y confusa como la actual.

En estas instituciones intermedias los elementos de sentido son incorporados al acervo cultural de conocimiento y transmitidos a los miembros de la sociedad para facilitarles la superación de los retos que plantea la vida moderna. En un momento de profunda crisis de sentido como el que estamos viviendo, aumenta la influencia de estas asociaciones porque proporcionan patrones de comportamiento que facilitan la negociación y la objetivización social del sentido (Berger y Luckmann: 1997, 24). Entre estas asociaciones también llamadas “instituciones de sentido” podemos encontrar los movimientos por la paz y los derechos humanos, los Nuevos Movimientos Religiosos, movimientos ecologistas y de biocultura, movimiento feminista, movimientos de liberación gay, organizaciones no gubernamentales, etc.

### La cultura

El ambiente cultural en el que se desenvuelve la sociedad actual está claramente influenciado por las nuevas tecnologías y los avances científicos. Los valores, las creencias y los esquemas de interpretación de la realidad se están organizando en torno a dos grandes ramas de la “alta tecnología”, como son la Biotecnología y las Tecnologías de la información. “La fusión de computación y comunicaciones –especialmente por conducto de Internet- ha roto los límites de costo, tiempo y distancia, iniciando una era de formación de redes de información mundial. En cuanto a la biotecnología, la capacidad de identificar y mover material genético a través de

especies ha roto los límites de la naturaleza, creando organismos totalmente nuevos con consecuencias enormes pero desconocidas. Ambas tecnologías impulsan la mundialización, abriendo nuevos mercados y dando lugar a nuevos actores” (PNUD: 1999, 57). Esta científicización de la cultura crea un nuevo sentido para la vida que se materializa a través de un proceso lento pero efectivo de sustitución de valores y creencias tradicionales por otros generados a la luz de los nuevos descubrimientos. La globalización ha supuesto la polarización de la situación social, por un lado ofrece un espacio abierto de relaciones sociales en el que se difuminan las barreras y las fronteras de los estados nacionales y se amplía el horizonte interpretativo de la realidad social. En este contexto global la determinación de funciones y responsabilidades se hace cada vez más difícil, lo que lleva al ciudadano a retirarse hacia lo propio, lo específico y lo particular que se concreta en la recuperación y exaltación de la identidad cultural. Robertson expresa esta polaridad utilizando el término *glocalización*, resaltando así la tensión y los conflictos que esta nueva situación genera (Robertson: 1997, 26). Esta pérdida de referencias facilita el surgimiento de estilos de vida egocéntricos y hedonistas, reforzados por una visión “economicista” de la vida en la que se fomenta el deseo humano de la riqueza y el poder y en los que el sentido se cifra en la consecución de un placer inmediato.

Las coordenadas espacio-temporales tradicionales se están adaptando a las nuevas situaciones sociales creadas no sólo por los avances tecnológicos, y la globalización, sino también por los movimientos migratorios que están modificando la percepción del complejo cronotopo. En Europa es patente la pérdida de importancia del calendario litúrgico, porque aunque el ciclo anual europeo mantenga una estructura litúrgica, la supresión de muchas fiestas que daban sentido a un bloque de tiempo determinado, ha propiciado el surgimiento de nuevas referencias temporales como la liga de fútbol, por ejemplo. Por lo que al espacio se refiere también encontramos cambios, frente a la distinción tradicional de campo/ciudad ahora podemos distinguir entre campo/ciudad y las urbanizaciones; dentro de las ciudades hemos

ampliado nuestras distinciones del centro y los barrios de antaño a los suburbios, los barrios de lujo y las zonas residenciales. Los antiguos referentes como los santuarios, y las iglesias son sustituidos por los centros comerciales y los espacios de ocio.

Recurriendo a la teoría de sistemas, podríamos establecer un simil entre la sociedad y el cuerpo, ésta es como un cuerpo que todos hemos construido sin que ninguno seamos responsables de su existencia y donde no pueda identificarse una cabeza visible, lo que invita al pesimismo y potencia la búsqueda de alternativas.

### 3. Oferta de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)

La sociedad postmoderna destruye todo referente, "es la hora del relativismo total" (Mandianes: 1996, 142). En esta situación puede ser vital recurrir a lo religioso en el sentido que lo concibe Simmel, como uno de los *continentes* que indican los límites y la necesidad de las situaciones y las representaciones constitutivas de la vida cotidiana (Simmel: 1977, 176). Como dice Levinas, la vida cotidiana es una preocupación por la salvación, y es precisamente éste uno de los mayores atractivos que ofrecen los NMR al individuo del siglo XXI, pluralista y abierto, para el que los valores son en gran medida relativos y los criterios inestables. Por eso asistimos a las expresiones religiosas que corresponden a la diversidad de la vida, a sus incertidumbres y a sus paradojas. El individuo pluralista sufre las contradicciones de su pluralidad materializadas en los binomios amor/odio, amistad/hostilidad, intrigas/solidaridad que escapan al control racional del individuo y a todo análisis (Berger y Luckmann: 1989, 105)

La teoría de la secularización no es muy popular para la mayoría de los antropólogos. Se ha visto que cuando la gente abandona la religión institucional busca otras expresiones religiosas como el marxismo-leninismo, la cienciaología o las creencias en la Nueva Era. Si, como afirma Delgado, entendemos la secularización como subjetivización, la inmanencia de los sentimientos íntimos y la búsqueda de una autenticidad personal son los valores decisivos que cimentan el individualismo en el que se basa la sociedad

actual (1999, 80). La *racionalización* de las creencias para limitar la intervención de lo sobrenatural en la vida cotidiana y el intento de reducir e incluso suprimir el aspecto festivo, la dimensión estética y la identificación de prácticas y ritos en la religión ha potenciado le "desencantamiento del mundo" (die Entzauberung der Welt) del que ya hablaba Weber. Esto propicia la incorporación de los jóvenes a paraísos fantásticos a través de la droga, la práctica de rituales tanto mágicos como religiosos (AA. VV: 1978, 194) y la asunción de los horizontes místicos de las religiones orientales. Todo esto ha dado lugar a que las creencias ya no se dirigen a un ser trascendente sino a la búsqueda de sentido en la propia vida interior. En las sociedades "avanzadas" las funciones que en otro tiempo desempeñaba la religión son asumidas por la psicología terapéutica.

El declive de los ritos de paso que conformaba la religión tiene como consecuencia la obsesión de la cultura juvenil internacional por los ídolos de la música pop y del fútbol (Scruton: 1997, 506). Si bien es verdad que el ritual no es eficaz para paliar la pobreza, ni para curar, ni para hacer que llueva, ni evitar catástrofes, etc., también es cierto que el hecho de creer que eso puede llegar a ser posible tiene una función psicológica (real) que consiste en disminuir la desesperanza y la angustia que sufre la gente (Spiro: 1972, 107). En el ritual se reencuentran y refuerzan mutuamente los sentimientos y las motivaciones que hacen nacer en el hombre los símbolos sagrados, así como las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan (Geertz: 1972, 95), por eso la importancia que muchos jóvenes conceden a los rituales se basa en la oportunidad que estos ofrecen para encontrarse emocionalmente y de forma interpersonal, algo que no parece haber captado la institución eclesiástica, que no consigue adaptarse a las nuevas formas de referirse al otro sobre una base afectual más que contractual (Maffesoli: 1995, 63), mientras que los NMR han sabido potenciar la afectividad entre sus miembros. Por otro lado, la regulación propia del rito puede suponer el encuentro con la libertad de expresión individual y la expectativa de estar dentro de una orden (Voyé: 1988, 552).

La globalización cultural y mediática a la que estamos sometidos está intensificando el

relativismo cultural y conmoviendo las raíces de las formas de vida más tradicionales. En este contexto, el individuo no se siente obligado a vivir de acuerdo con las normas tradicionales, por eso liberado de las viejas ataduras de clase, familia y religión se encuentra ahora dependiente de nuevos tipos de circunstancias estructuralmente fijadas (Kriesi: 1988, 98). Como dice Canteras "la moral se ha vuelto reflexiva sobre sí misma, autogenerativa y cambiante, se ha vuelto compleja, diversificada, impredecible, experiencial y pragmática, fragmentaria a resultas de la necesidad de habérselas con tal orden de heterogeneidades surgidas de lo cotidiano" (2000, 5).

Si algo caracteriza a los NMR es su capacidad para atraer a los individuos en momentos de crisis y presentarse como alternativa viable para superarla. Cuando el ideal comunitario que sirve de referente a la familia moderna fracasa, los NMR se presentan como grupos de pertenencia y de identificación, en los que la organización interna es, en ocasiones, rudimentaria, pero, donde se refuerza la dimensión familiar a través de los procesos de atribución colectiva de sentido y del establecimiento de comunidades emocionales en las que la afectividad es la argamasa que une a sus miembros. Se potencia un clima de familiaridad basado en un alto nivel de comunicación, incluso entre gente que no se conocía con anterioridad, pero que comparten vivencias similares, estableciendo así una comunidad espiritual comunicativa que se sustenta en experiencias personales. Como consecuencia, se plantea un rechazo hacia los grandes discursos, y hacia la sistematización racional y unificada de las vivencias personales, insistiendo en la construcción progresiva de sentido a través de experiencias directas y con el apoyo afectivo del grupo que "siente" lo mismo. Como dice Bell "en la conciencia moderna no hay un ser común, sino un yo que es la fuente de los juicios éticos y estéticos" (1989, 28).

El pluralismo, el pluriculturalismo, el politeísmo de los valores, la mundialización y la nomadización de la sociedad postmoderna han generado el aislamiento del individuo que no se identifica con las organizaciones burocráticas centralizadas y busca grupos independientes (tanto religiosos como sociales y políticos), comunidades locales y asociaciones voluntarias, en las que recuperar

diferentes formas de integración y de solidaridad. En estos grupos se construye la identidad colectiva basándose en las tres dimensiones siguientes, las creencias, una red de relaciones sociales que el grupo ofrece a sus miembros y la realización de inversiones emocionales gracias a las cuales los individuos acaban reconociéndose como miembros de una colectividad (Melucci: 1988, 205). En los grupos religiosos, además de estas tres dimensiones, Zylberberg les atribuye las siguientes: exteriorización de lo maravilloso y del imaginario teísta, politeísta o animista; valoración del individualismo que se constata por la reducción del número de intermediarios entre el fantasma y el objeto sacralizado del deseo; promoción de la armonía física y psicológica de los fieles, de ahí el gran éxito que está teniendo la Meditación Transcendental, ya que ésta es una tentativa de reducir el estrés favoreciendo un estado de tranquilidad y de serenidad interior a través de la concentración en una palabra clave, el *mantra*. Una última característica común a estos grupos es la emergencia de una paraciencia en la que la experiencia sensible inmediata reemplaza la teología abstracta y pretende dar un conocimiento inmediato, evidente, cierto y absoluto de lo sobrehumano. Cada seguidor verifica empíricamente la veracidad de su fe (Zylberberg: 1985, 45) o como dice Prat, estaríamos ante *la experiencia religiosa ordinaria* entendida como "el conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto (espacial y temporalmente) sustentan unos individuos también concretos" (Prat: 1983, 63).

Si bien estos grupos son relativamente numerosos no cuentan en general con muchos integrantes, aunque el número puede aumentar en ocasiones excepcionales, como conferencias o reuniones para celebrar algún evento. El compromiso adquirido por los integrantes dentro de estos pequeños grupos es bastante importante, ya que son muy conscientes que sólo con su intervención se alcanzará el objetivo deseado y una armonía satisfactoria para todos. El miembro de una gran organización no constata de forma directa que sus esfuerzos puedan tener un efecto apreciable en la misma y por otro lado puede participar en las mejoras logradas haya participado o no. En estos



grupos minoritarios la conciencia de pertenencia al grupo está muy desarrollada "cualquier desvío del comportamiento con respecto al grupo es vivido como una tragedia, tanto por el individuo como por el grupo y engendra un proceso de reintegración regulador de las diferencias" (Mandianes: 1993, 135). Además se refuerza la autoestima potenciando la utilidad de sus acciones tanto para el individuo como para el grupo.

Al igual que sucede en toda organización, paralelamente al bien colectivo se obtienen bienes individuales que actúan como *incentivos selectivos* a la hora de estimular la actividad y la unidad de sus miembros. El prestigio, el respeto ajeno, una posición de liderazgo, la amistad de los demás, incluso "las gratificaciones psicológicas derivadas del sentimiento de haber actuado correctamente" (Olson: 1965, 16) pueden potenciar ese "estar bien consigo mismo y con los demás" tan ansiado por el ser humano. Como la incorporación a estas comunidades se sustenta en una decisión personal, cada reunión confirma y refuerza esa decisión y estrecha los lazos que existen entre cada uno de los miembros. La sensación de "estar bien juntos" que tanto fomentan los NMR se basa en la confianza que se suscita entre los miembros del grupo y el sentimiento de solidaridad incondicional que se establece dentro del grupo. La globalización cultural, el imperialismo tecnológico y el liberalismo económico, intensamente divulgados por los medios de comunicación, han potenciado la homogeneización y estandarización de la sociedad actual. Como reacción a este proceso los NMR ofrecen a sus seguidores normas para dar sentido y orientar sus vidas, de tal forma que en el seno de muchos de estos grupos se adoptan posicionamientos comunes frente a los retos que plantea la Biotecnología, por ejemplo respecto al tema de la clonación, o adoptan posiciones reivindicativas en temas ecológicos, recuperando los argumentos de las religiones tradicionales e incluso de la cultura clásica (Hervieu-Léger: 1993). La frustración, el sentimiento de impotencia, la desorientación causan un sufrimiento en el individuo al verse incapacitado para resolver las paradojas éticas que se plantean en la sociedad actual y estos actúan como elementos decisivos a la hora de integrarse en los NMR. El aspecto

religioso del problema del sufrimiento no es cómo evitarlo, sino cómo hacerlo soportable. En los NMR los sufrimientos individuales y los colectivos se desparticularizan, permitiendo "misteriosos coloquios" que tienen una función terapéutica y restituyen la sociabilidad (Antón Hurtado: 1996, 229).

## Conclusión

Inmersos en la red difusa y confusa de la sociedad actual, los NMR han asumido la crítica postmoderna de la modernidad e intentan paliar las carencias espirituales y afectivas que ésta ha ocasionado, pero esto ha provocado la diseminación de lo sagrado en determinadas cosas (instrumentos de culto, objetos, fotografías, etc.), seres (videntes, líderes, artistas, ...), espacios (templos, estadios, lugares naturales,...) y tiempos (el fin de semana, los aniversarios, las vacaciones,...).

En las sociedades "avanzadas", una vez cubiertas las necesidades básicas, el individuo busca el sentido a su vida a través de la fusión con el cosmos y la sensación de "estar bien juntos", por eso la ascésis postmoderna consiste en poner todo a disposición del placer, entendido como satisfacción de aspiraciones y deseos y eliminación o reducción de angustias. Los NMR proponen una religiosidad basada más en el sentimiento que en la razón porque han captado muy bien que la religión de nuestros días es vida subjetiva (Mandianes: 1996, 150), se trataría, por tanto, de una *religión emocional* centrada en la búsqueda del bienestar del individuo (Mardones: 1996, 106)

Los NMR asumen la *filosofía del bricolaje* tan al gusto de nuestra época y proponen combinaciones tanto de las religiones tradicionales como de otras religiones, especialmente orientales, o filosofías, prácticas de la "religión popular" (penitencias, velas, oraciones, promesas, imágenes ...) y métodos científicos (técnicas de animación, terapias psicósomáticas, técnicas para el descubrimiento de potencialidades, ...) (Champion: 1993; Hervieu-Léger: 1985; Voyé: 1991). Propician una relación de bricolaje entre el individuo y el sistema simbólico de la comunidad en la que se integra, que puede dar lugar, como dice Lévi-Strauss "a composiciones inéditas" (1962, 28).

BIBLIOGRAFIA

AA. VV. 1978: "The Maryknoll Congress, 1978: Workshop-report from Workshop III" en *New Religious Movement*, Vol. II. Issue 3 / 4, Berkeley, California

ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. 1998: "Antropología biocultural" en Carmelo Lisón Tolosana (Ed.), *Antropología: horizontes teóricos*, Granada, Comares

ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. 2000: "El sentido como categoría de interpretación" en Carmelo Lisón Tolosana (Ed.), *Antropología: horizontes interpretativos*, Universidad de Granada.

ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. 2001: "Familia y clonación" en *Claves de la razón práctica*, 109

ANTÓN HURTADO, F. 1996: "Producción de sentido en los Nuevos Movimientos Religiosos" en *Sociedad y Utopía*, 8

ARANA, J. 1999: *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid, Encuentro

AUGE, M. 1998: *Dios como objeto*, Barcelona, Gedisa

BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E. 1998: *El normal caos del amor*, Barcelona, Le Roure

BELL, D. 1989: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.

BERGER, P.L. y LUCKMANN, Th. 1989: *Les constructions de la réalité*, París, Méridiens

BERGER, P.L. y LUCKMANN, Th. 1997: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós

BERLIN, I. 2000: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus

BOURDIEU, P. 1999: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama

CANTERAS MURILLO, A. 2000: "Los valores en una sociedad en transformación" en el Congreso: *Los valores en la ciencia y la cultura*. Universidad de León. 6,7 y 8 de Septiembre de 2000

CASTANEDA, C. 1999: *El lado activo del infinito*, Barcelona, Ediciones B.

CHAMPION, F. 1993: "Religieux flottant, électisme et syncrétisme dans les sociétés contemporaines" en Delameau, J. (dir.) *Le fait religieux*, París, Fayard

DELGADO, M. 1999a: *El animal público*, Barcelona, Anagrama

DELGADO, M. 1999b: "Luces iconoclastas. Secularización, subjetivización y politización en la España del siglo XX" en Cantón, M., Prat Carós, J., Vallverdú, J. (Coords.) *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y "sectas"*. *Actas del VIII Congreso de Antropología*. Santiago de Compostela, FAAEE y AGA

DUCH, Li. 1998: *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder

DURAND, G. 1994: *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, París, Hatier

FERRY, L. 1999: "¿La búsqueda de sentido es una ilusión?" en Comte-Spanville, A. Y Ferry, L., *La sabiduría de los modernos*, Barcelona, Península

GEERTZ, C. 1972: "La religion comme système culturel" en *Essais*

*d'anthropologie religieuse*, París, Gallimard

GEERTZ, C. 1986: "Nociones del pensamiento primitivo. Diálogo con Clifford Geertz" en Miller, J. (Comp.), *Molinos de la mente*, México, F.C.E.

GRACIA, E. Y MUSITU, G. 2000: *Psicología social de la familia*, Barcelona, Paidós

HERVIEU-LÉGER, D. 1985: "Sécularisation et modernité religieuse" en *Sociétés*, 4

HERVIEU-LÉGER, D. (Dir.) 1993: *Religion et Ecologie*, París, Les Éditions du Cerf

KRIESI, H. 1988: "The Interdependence of Structure and Action" en *From Structure to Action: Comparing Social Movement Across Cultures*, Greenwich, JAI Press.

KRISHNAMURTI, J. 1999: *Limpia tu mente*, Barcelona, Martínez Roca

LAÍN ENTRALGO, P. 1999: *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Nobel.

LISÓN TOLOSANA, C. 1998a: "Antropología Social" en Carmelo Lisón Tolosana (Ed.), *Antropología: horizontes teóricos*, Granada, Comares

LISÓN TOLOSANA, C. 1998b: *La Santa Compañía*, Madrid, Akal

LEVI-STRAUSS, C. 1962: *La pensée sauvage*, París, Plon

LEVI-STRAUSS, C. 1987: *Mito y significado*, Madrid, Alianza

LOVELOCK, J. 1993: *Las edades de Gaia*, Barcelona, Tusquets.

LUHMANN, N. 1998: *Complejidad y modernidad*. Madrid, Trotta

MAFFESOLI, M. 1995: "Le retour des tribus" en la revista *Sciences Humaines*, 48

MALINOWSKI, B. 1960: *Freedom and civilization*, Bloomington, Indiana University Press

MANDIANES CASTRO, M. 1993: *El valle de Josafat*, Barcelona, Ronsel

MANDIANES CASTRO, M. 1996: "Individuación" en *Sociedad y Utopía*, 7

MARDONES, J.M.1996: "La desinstitucionalización religiosa" en *Sociedad y Utopía*, 8

MARTÍN VELASCO, J. 1998: *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander, Sal Terrae

MELUCCI, A. 1988: "Getting involved: Identity and Mobilization in Social Movements" en *From Structure to Action: Comparing Social Movement Across Cultures*, Greenwich, JAI Press.

NAÏR, S. 1998: "Para una política de civilización" en Jarauta, F. (Edt.) *Mundialización y conflictos civilizatorios*, Murcia, Cajamurcia.

OLSON, M. 1965: *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press

P.N.U.D. (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) *Informe sobre desarrollo humano 1999*, Madrid, Mundi-Prensa

PRAT, J. 1983: "Religió popular o experiència religiosa ordinària?" en *Anxi etnogràfic de Catalunya*, 2

PRAT, J. 1997: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.

- RIES, J. 1989: *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- RIVAS, A. y JOCILES, M<sup>a</sup> I. 1999: *Antropología del parentesco*. Murcia, UCAM
- ROBERTSON, R. 1997: "Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity" en Featherstone, M., Lash, S. Y Robertson, R., *Global modernities*, London, Sage
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, C. 1999: *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*. Madrid, Tecnos
- SCRUTON, R. 1997: *The Aesthetics of Music*, Oxford, Clarendon Press
- SCHÜTZ, A. 1976: *Collected papers. I. The problem of social reality* The Hague, Martinus Nijhoff
- SIMMEL, G. 1977: "Sociología I" en *Revista de Occidente*
- SPIRO, M.E. 1972: "La religion. Problèmes de définition et d'explication" en *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard
- TOURAINÉ, A. 1998: "Las transformaciones sociales del siglo XX" [www.unesco.org/jssj/](http://www.unesco.org/jssj/) RICS, 156
- TRIAS, E. 1999a "Religión ilustrada, religión secularizada" en *Archipiélago*, 36
- TRIAS, E. 1999b: *La razón forneriza*, Barcelona, Destino
- VOYE, L. 1988: "Les jeunes et les corps stigmatisés" en *Omaggio a Ferrarotti*, Roma, Siars, Studi e Ricerche.
- VOYE, L. 1991: "L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originaire" en *Revue internationale d'action communautaire* 26/66
- WEBER, M. 1980: *Economía y Sociedad*, México, F.C.E.
- ZYLBERBERG, J. 1985: "Les transactions du sacré" en *Sociétés*, 4