

# MOVIMIENTOS RELIGIOSOS MODERNOS

Alberto Cardín



*Movimientos religiosos modernos* apareció como librito de divulgación en 1982, pero continúa siendo, aún hoy, una de las mejores iniciaciones —tanto descriptiva como analítica— de los nuevos encantamientos religiosos en las sociedades complejas.

## *Movimientos religiosos modernos*

### LA CONFUSIÓN DE LAS SECTAS

Los habitantes de las grandes ciudades europeas han acabado aceptando como un hecho corriente, a lo largo de los últimos diez años, algo que hasta entonces era poco habitual para ellos: verse abordados en plena calle por propagandistas religiosos que intentan, mediante interpelación insistente, con folletos e incluso con vistosos *shows* callejeros, atraer su atención hacia formas de religiosidad ajenas a su idea tradicional de lo religioso. Estos contactos personales y la profusión de carteles que, desde las vallas o las paredes del metro, convocan al viandante a reuniones de nombres estrambóticos, donde se prometen no menos estrambóticas enseñanzas, han acabado por familiarizar al ciudadano medio europeo con una serie de corrientes y grupos religiosos hasta hace poco para él desconocidos.

Pero familiaridad y costumbre no quieren decir aceptación, y la tradición europea, poco rica —a excepción de Inglaterra y Holanda— en experiencias sectarias, dotada de una rígida estructura familiar y social y más preocupada en general por lo político que por lo religioso, integra con dificultad estas nuevas corrientes, que, sin embargo, en Estados Unidos pasaron pronto a formar parte de su multifacético folclor nacional. A pesar de la reciente y no muy amplia implantación de estos grupos, han sido ya varios los países europeos que, desde círculos de presión e incluso instancias oficiales, han dado la voz de alarma sobre la eventual peligrosidad de algunas de estas sectas.

Curiosamente, en Estados Unidos, donde este tipo de grupos sí llega a constituir en ocasiones peligros reales, su existencia se acepta con plena normalidad. La desproporcionada alarma despertada en Europa con respecto a algunos de ellos es un claro índice del tradicionalismo y oficialismo vigentes en gran parte de las naciones de este continente.

Una considerable falta de información, apoyada en un no menos considerable desinterés por conseguirla, hace que el conjunto de estas sectas, tomadas en bloque, aparezca como un informe mare mágnum dotado de cierto carácter maléfico.

Los mismos especialistas del tema —sociólogos o teólogos— se ocupan en sus estudios, reunidos bajo la rúbrica «nuevas sectas/nuevos cultos», de todos los movimientos que, con un carácter más o menos religioso, han surgido a la luz pública durante la última década. Con una absoluta falta de historicidad suelen aparecer mezclados en tales estudios la brujería y el esoterismo europeos —de largo arraigo en el continente, aunque subterráneos— con el protestantismo pentecostal americano —que desde finales del pasado siglo anda de misión por Europa— y con la confusa barahúnda de las sectas y cultos orientalizantes que, puestos de moda en medio de la fermentación del pop, quedaron después institucionalizados en Estados Unidos —y así llegaron a Europa— como pequeñas iglesias salvadoras.

Tampoco contribuyen mucho a clarificar la situación, salvo honrosas excepciones, los estudios o historias informales que se han venido publicando en los últimos tiempos sobre la contracultura, el movimiento pop, el *hippismo* y sus escuelas respectivas; en ellos las estrellas del pop y los líderes contraculturales aparecen subiéndose y apeándose en unas u otras sectas, siguiendo a este o aquel gurú y es esta acumulación de anécdotas la que sirve como explicación de los movimientos o las sectas como tales, que por lo demás

no suelen aparecer en dichos trabajos sino como modas transitorias.

Y, si bien esta última consideración, como veremos, no deja de ser adecuada, también es cierto que una problemática que desata reacciones tan violentas que han implicado, en los últimos veinte años, tanto en Estados Unidos como en Europa, a un sector tan amplio de la cultura, y que incide en la organización y la ideología de los partidos políticos y las Iglesias establecidas, no puede sino tener raíces históricas y culturales muy amplias, cuyo estudio permitiría aclarar en gran parte la actual situación ideológica de Occidente.

Se hace, pues, preciso analizar con cierto detenimiento el contexto inmediato en que han surgido las sectas religiosas modernas, y considerar luego brevemente sus antecedentes histórico-culturales, para poder comprender a continuación su diversidad de formas y su relevancia en la moderna cultura de Occidente y, por extensión, del mundo.

#### TRAS LA DECEPCIÓN

Una cierta visión, bastante esquemática y lineal, de los acontecimientos culturales de los últimos quince años intenta hacernos creer que la reacción subsiguiente a la desmovilización contestataria ocurrida tras el fracaso de mayo del 68 y el fin de la guerra de Vietnam fue una masiva entrega de los movimientos juveniles, encabezados por sus líderes, a la búsqueda de soluciones espiritualistas, pretendidas mediante la introspección personal o el ingreso en comunidades y sectas místicas.

Las cosas, como siempre, son mucho más complejas y zigzagueantes de lo que semejante visión sugiere: las decepciones políticas ocurren de manera mucho menos fulminante, y las conversiones —tanto si son religiosas como po-

líticas— vienen siempre preparadas por tendencias sociales y disposiciones personales precedentes.

En la cultura occidental se juega, desde hace por los menos dos siglos, con la idea de una exclusión tajante entre política y religión, lo cual lleva a pensar que ambas se alternan continuamente como consecuencia de frustraciones históricas o de la desnaturalización de los movimientos revolucionarios una vez institucionalizados. La historia de Occidente desde la Revolución francesa aparece así como una sucesión maniquea de revoluciones y contrarrevoluciones, en la que resulta muy difícil explicar de qué modo la claridad de la razón llega a brotar entre las tinieblas del oscurantismo, y viceversa, si no es porque ambas se hallan entremezcladas en gradaciones diversas, o mejor aún, porque dentro del reagrupamiento de fuerzas heterogéneas que se produce en cada coyuntura histórica se decide, por aproximación, la mayor o menor cercanía a lo progresivo o a lo reaccionario, a la política racional y esclarecida o al oscurantismo que frecuentemente aparece encubierto bajo aspectos religiosos.

Parejas antitéticas, por lo demás, que cada día resultan más equívocas. Lo que sí parece cierto, a poco que se observen con cuidado los acontecimientos y las biografías de los individuos más representativos, es que si en Estados Unidos los líderes de las luchas estudiantiles contra la guerra de Vietnam no tenían muy clara conciencia de lo que era una lucha revolucionaria, dirigida por una teoría revolucionaria —como quiere la buena política marxista—, en Europa, los más clarividentes de estos líderes o bien creían en el puro y simple espontaneísmo —desde el que, como bien se sabe, es muy fácil desembocar en cualquier misticismo—, o bien se tomaban la política como una retahíla de consignas de manera voluntarista aplicables a la realidad —cosa que, en la medida en que implica una ciega prestación de fe, constituye un cierto tipo de comportamiento religioso.

En cuanto a las masas que con más o menos clara conciencia los seguían, la mayor parte lo hacía movida por la contagiosa efervescencia que las épocas de crisis social parecen propiciar: algunos individuos lograron reflexionar e ilustrarse en medio de los acontecimientos y optaron en consecuencia al concluir éstos. Los más, volvieron a su situación anterior, más o menos desengañados, como quien ha pasado el «sarampión juvenil», según la imagen que tanto gusta de emplear el pensamiento conservador. En uno como en otro caso, es evidente que el resultado venía preparado por los antecedentes, si bien hay que dejar bien marcada una doble diferencia: por lo que se refiere a los líderes, la mejor formación política e intelectual de los europeos hizo que la decepción que siguió a la derrota del movimiento político de mayo del 68 adoptara formas de reflexión escéptica, teñidas en algunos casos de religiosidad, pero nunca acompañada de sumisión a ninguna Iglesia en particular. En cambio, de los ocho líderes políticos más famosos de los campus americanos, uno, Rennie Davis, se hacía adepto de Maharaj Ji, y otro, Abbie Hoffmann se hacía *dealer*.

En lo que a las masas de anónimos seguidores hace, la diferencia, en cierto modo, se reproduce: los estudiantes americanos, procedentes de familias religiosas y altamente despolitizadas —tan características en Estados Unidos—, buscaron generalmente la salvación en el ingreso en sectas religiosas de carácter salvador o que fomentan la sumisión. Por el contrario, entre los europeos fue mínimo el número que siguió por esta vía, volviendo los más a las opciones políticas tradicionales, o a alguna de las nuevas —los diversos grupos verdes o ecologistas— que empezaban a despuntar.

En todos los casos, lo que parece como más cierto es que, sobre la base de disposiciones personales preexistentes, las elecciones se efectuaron siguiendo opciones que ya

estaban creadas en el mercado de las ideologías, y en este mercado se hallaban ya las sectas religiosas.

## SECTA E INDIVIDUO

Cuanto se ha dicho pone de relieve en primer plano uno de los problemas que la sociología viene planteando como básico desde sus orígenes: el de las elecciones múltiples, y a veces contradictorias, que el individuo debe hacer para hallar lugar y sentido en el interior de la moderna sociedad burguesa.

Es este un problema que en la sociedad tradicional y en la sociedad primitiva no se plantea. En ellas, el individuo encuentra un encuadramiento social previo a su elección y una correspondencia preestablecida a los ámbitos sociales —ritual, económico, familiar, etcétera— que conforman su vida. En la sociedad actual, el individuo, aunque muy limitado en sus elecciones por la clase social a que pertenece, no está constreñido a elegir, en correspondencia a su status económico, un tipo de familia, una religión, una afición artística y una visión filosófica del mundo determinados, y esto que desde un cierto punto de vista —el de la libertad intelectual— resulta ser una ventaja, en lo referente a la seguridad interior del individuo constituye todo un problema, ya que ni siquiera para quienes más altamente valoran la libertad de espíritu es la seguridad personal una consecuencia correlativa de sus ansias de perfección individual; de hecho, para la mayor parte de los individuos de nuestra sociedad, la libertad de elegir entre diversas opciones, sobre todo en los temas trascendentales, constituye en realidad una pesada carga, más que una ventaja.

Semejante carga, cuyo principal efecto ha sido bautizado por el psicoanalista Erich Fromm como «miedo a la libertad», es precisamente el fundamento de todas las dictaduras que amenazan y que, de tanto en tanto, llegan a im-

ponerse a una sociedad, como la occidental, idealmente regida por la libertad y la movilidad.

Los horrores y crímenes de lesa humanidad cometidos por el nazismo durante la Segunda guerra mundial sumieron a Occidente en una creciente perplejidad, al quedar de manifiesto que lo que hasta entonces había podido considerarse como una solución transitoria para épocas de crisis —la abdicación de la libertad de los ciudadanos en un líder carismático— desembocaba inevitablemente en la moderna sociedad de masas en un Estado criminal.

Durante los tres lustros siguientes, la oposición de la Unión Soviética al fascismo y el hecho de que las penalidades y las restricciones de la libertad en este país fueran explicadas como pasos previos necesarios para la institucionalización de una sociedad pacífica y sin desgarros, mantuvieron la fe en el comunismo —tal como históricamente había llegado a plasmarse— por parte de vastos sectores de población occidentales. La falsa liberalización ocurrida a la muerte de Stalin y la revelación que los sucesores hicieron de sus crímenes acabaron por rematar, en bastantes casos, dicha esperanza.

Fue entonces cuando los movimientos de liberación antiimperialistas —fundados en una cierta idea de revolución en la revolución, o de sistema perpetuamente autocrítico— y los movimientos de cuño anarquista —surgidos en el interior de las metrópolis como reacción frente al socialismo— se alzaron como la gran alternativa, dentro aun del terreno de lo político, para devolver al individuo el sentido de seguridad que la moderna sociedad industrial le había quitado.

El anarquismo y el antiimperialismo conectaron a mediados de los sesenta con la protesta juvenil contra el consumismo y el materialismo de la sociedad del desperdicio —no había llegado aún la crisis del petróleo— y, entre comunas, *happenings*-monstruo, protestas contra la discriminación racial dentro de las metrópolis y las crueldades de és-

tas en el exterior, ansias de fusión con la naturaleza y liberación de los sentidos mediante el sexo y la droga, se tuvo la última ilusión de conseguir el paraíso en la Tierra sin tener que pagar los sufrimientos excesivos de las revoluciones anteriores.

La vergonzosa guerra de Vietnam, el frustrante fin de la revolución cultural china, la definitiva rusificación de Cuba y los límites que la derrota de mayo del 68 habían puesto de manifiesto —como fueron lo imposible de la fusión estratégica entre obreros y estudiantes, o la capacidad de reacción del sistema establecido— alejaban la posibilidad de fundir revolución total y revolución política, al menos en la presente coyuntura histórica.

No parecía quedar ya más que la vuelta al conformismo de la política liberal tradicional, como forma de ir ganando una convivencia mediocre pero libre de horrores —lo que muchos hicieron uniéndose a McCarthy primero y luego a Cáster en Estados Unidos, y a los socialistas y ecologistas en Europa—, o sumirse en la introspección y el vacío místicos, reduciendo al máximo las incitaciones y frustraciones del mundo que les rodeaba, mediante el ingreso en sectas religiosas o cofradías místico-ascéticas reducidas, fundadas en la obediencia ciega a un maestro y en la repetición obsesiva de determinados ritos.

La secta, en cuanto creación de un microcosmos a la vez perfectamente tangible y absolutamente trascendente a la sociedad-ambiente, es una de las más socorridas salidas en tiempos de crisis para la mayor parte de las civilizaciones urbanas: en la secta vuelve a recuperarse el sentido de la comunidad homogénea y perfectamente regulada que la sociedad industrial ha barrido de casi todo el mundo. El individuo renuncia en ella a su libertad y a sus aspiraciones sociales, pero a cambio se siente seguro, arropado por otros iguales a él y dotado de unas coordenadas absolutas que le vienen dadas por la doctrina o la presencia confortante de un *maestro*.

Las contradicciones de la secta y sus adeptos con respecto de la sociedad industrial imperante, incluso cuando decide situarse físicamente al margen de ella (mediante el encierro en el *ashram*, o la huida hacia el campo), son múltiples, pero la seguridad psicológica que la pequeña escala de los contactos humanos genera y la ciega adhesión a la doctrina por parte de los adeptos acaban por difuminar toda posibilidad de registrar dichas contradicciones.

### ¿MAGIA, CIENCIA O RELIGIÓN?

La ciencia ha ejercido una crítica implacable de las formas atávicas de pensamiento y de comportamiento que ha llevado a la religión a autolimitarse, renunciando a toda pretensión de primacía ideológica y encerrándose en el ámbito privado de la creencia. Si la ciencia hubiera logrado llevar a término su utopía de una sociedad plenamente racional, autoconsciente y autorregulada mediante la revisión constante de sus postulados, y si hubiera conseguido llevar al compás —como era su ideal— los avances en el conocimiento, el desarrollo técnico de éstos y las mejoras de la forma de vida que posibilitan, tal vez la confianza en su capacidad de adecuación a las circunstancias que ella misma ayudaba a cambiar habrían dado al individuo una nueva forma de seguridad, distinta a la que la comunidad primitiva le ofrecía, pero seguridad al fin y al cabo.

Desgraciadamente, la aplicación puramente técnica de los conocimientos científicos —cada vez más acelerada y menos controlada durante los últimos cincuenta años— por un lado, y la brecha entre los conocimientos superespecializados que dicha aplicación exigía y unas relaciones sociales que no seguían el ritmo de cambio de los conocimientos científicos y técnicos, por otro, han hecho que la conciencia de la realidad del hombre occidental se suma cada vez más en la confusión y en la falta de perspectivas.

Una ciencia demasiado abstracta y generalizadora en la actualidad como para poder dar cuenta de sus descubrimientos, sumada al ritmo autónomo del desarrollo de la tecnología, que extrae consecuencias de sus propios cálculos sectoriales sin prever sus consecuencias sociales, han hecho que el ciudadano común, el profano, se sienta cada vez más perdido en un mundo en expansión, cuyos límites ni los mismos especialistas científicos parecen conocer. Y de nada valdría que los científicos tomaran conciencia de sus propias limitaciones, fruto de la excesiva parcelación de los campos de estudio, o incluso de los límites aparentemente insalvables a la hora de sintetizar de un modo coherente todos los campos de conocimiento por el momento dominados. Esto jamás les impediría seguir avanzando, acostumbrados como están a actuar en su campo de estudio sobre la base de hipótesis. Tampoco sería obstáculo para la actual utilización social de la ciencia el que ésta resulte carecer de bases objetivas de justificación que otorguen una fiabilidad innegable a los datos que aporta: el hecho de que se la considere —como muchos filósofos afirman— el mito específico de nuestra cultura haría que tuviera la misma funcionalidad que el mito tiene en las sociedades primitivas, como forma de conocimiento adecuado del entorno y medio de cohesión social.

El problema está en que la ciencia en su forma actual resulta disfuncional con relación a la sociedad en la cual se inserta. Y ello debido al desfondamiento del equívoco ilustrado que sirvió de base a su funcionalidad social durante el siglo XIX, según el cual la ciencia era la ideología crítica de la realidad, ideología que todos los miembros de la misma podían llegar a compartir mediante la difusión pedagógica.

Dicha difusión pedagógica ha chocado con dificultades insalvables de tipo social que no han hecho sino ampliar constantemente la brecha entre los especialistas y los profanos, curiosamente como efecto de la misma vulgarización de los conocimientos adquiridos en los laboratorios y cen-

tros de estudio especializados; la expansión de los primeros inventos, cuyos beneficios se apreciaban de manera inmediata y en la misma vida cotidiana, sirvió sin duda para crear la seguridad y la comodidad burguesas, que duraron hasta la primera conflagración mundial.

Aún hasta poco después de la Segunda guerra mundial los beneficios de la comercialización de la penicilina, las mejoras técnicas de la radioterapia, así como las mejoras en la comunicación mundial que supuso por esta misma época el gran desarrollo de la aviación comercial y la difusión masiva de los medios audiovisuales, lograron sujetar el temor que el individuo empezaba a sentir ante la sospecha de que los especialistas manipulaban a sus espaldas, y cuyos efectos había podido apreciar por primera vez con las explosiones atómicas.

La carrera de armamentos y la imparable expansión de la electrónica durante los últimos veinte años han hecho que el ciudadano corriente se encuentre permanentemente retrasado con relación a la realidad de los acontecimientos que más directamente le afectan, en el momento mismo en que mayor información recibe acerca de ellos. Y lo que es peor, no sólo retrasado, sino inerme ante la lógica autónoma de los mismos, que no le permitiría tomar decisiones, aunque tuviera tiempo de hacerlo.

En tales condiciones, la actitud del ciudadano medio occidental es de pavor, rechazo y desamparo ante un entorno amenazante que desconoce o que, cuanto más conoce en sus efectos puramente noticiosos —la mera mención de los nuevos inventos, de las nuevas combinaciones técnicas que le llegan por los medios audiovisuales—, más extraño y terrorífico le resulta.

Es un sentimiento parecido al que el primitivo experimentaba ante la naturaleza, frente a la que, sin embargo, tenía la defensa del rito, la tranquilidad del relato mítico y el modo de abordaje y manipulación a las fuerzas naturales que representaba la magia. Cosas, todas éstas, de las que

el hombre moderno se halla privado, ya que, por decirlo de alguna manera, su propia magia se ha vuelto contra él.

#### LOS PODERES DE LA MENTE

El triunfo de la ciencia en Occidente —a partir ya prácticamente del siglo XIV, cuando Guillermo de Occam enuncia su famoso «principio de la navaja»— consistió fundamentalmente en su intento de autolimitarse a las relaciones de causa-efecto observables y a la verificación constante de los nuevos conocimientos alcanzados mediante este proceso de observación.

Sin embargo, la inducción baconiana —es decir, el registro minucioso de los fenómenos observados para, a partir de ellos, enunciar las leyes generales— tuvo escasa relevancia en la enunciación de las teorías que verdaderamente supusieron un avance en el conocimiento científico. Ya Immanuel Kant, en el siglo XVIII, se preguntaba cómo era posible que a partir de un escaso número de observaciones pudieran enunciarse las leyes que rigen el funcionamiento del universo, y tuvo que resolver el problema mediante una especie de armonía preestablecida entre la estructura de la mente humana y la forma de las leyes que rigen la naturaleza.

Su intento de explicación, no obstante, quedó como una tentativa puramente especulativa que nada tenía que ver con el funcionamiento real de la ciencia: tan arraigado estaba el inductismo entre los científicos.

Tendrían que elaborarse las teorías físicas que a principios del presente siglo intentan explicar la naturaleza y la propagación de la luz y las orientadas a explicar los elementos últimos de la materia —fenómenos todos ellos inalcanzables por aquel entonces con los instrumentos de observación disponibles— para que los mismos científicos y los defensores de la inducción a ultranza empezaran a reco-

nocer lo que es hoy consenso casi general entre los filósofos de la ciencia: que las grandes teorías de la ciencia moderna nunca fueron demostrables sobre la base de experimentos u observaciones previos a su enunciación, sino que se aceptaban sobre la base de su plausibilidad explicativa, y se criticaban, reformaban o rechazaban no tanto mediante la aportación de datos nuevos como a partir de la formulación de teorías más amplias, mejor organizadas o, en último término, más aceptables para la comunidad científica.

Por extraño que parezca, fue precisamente la ideología inductista, tan poco coherente con la operatividad real del pensamiento científico, la que permitió que éste pudiera plasmarse en forma de avances técnicos. Y ello porque el énfasis puesto en el lado activo del pensamiento y su aplicación práctica, al tiempo que permitía al pensamiento científico occidental huir de la especulación puramente contemplativa que había paralizado el pensamiento griego y oriental, alejaba la posibilidad de una concepción mágica del mundo, fundada en la «omnipotencia del pensamiento» y en la que la causalidad estuviera siempre situada del lado de la psique.

Se trataba y se trata, sin embargo, de un equilibrio inestable entre dos aspectos contradictorios, que es lo que tradicionalmente ha producido en filosofía el movimiento pendular entre el idealismo y el materialismo, entre la primacía de la mente sobre la realidad, y viceversa.

En la ciencia, esta polaridad inestable empezó a darse a mediados del siglo pasado en forma de una dualidad que comenzó a afectar a determinados científicos, quienes, por encima de unas teorías perfectamente coherentes que explicaban aspectos concretos de la realidad, y más allá de unos logros técnicos conseguidos mediante la aplicación práctica de sus teorías, veían un campo cada vez más amplio abierto al misterio.

Científicos académicos, altamente considerados —como Crookes, inventor del tubo catódico, y Barrett, que pu-