

Posmodernidad y nuevas formas de religión

Posmodernity and new forms of religion

Rocío de Diego Cordero
Universidad de Sevilla, España.
rdediego2@us.es

Recibido: 20-01-2017
Modificado: 06-03-2017
Aceptado: 30-03-2017



Resumen

El objetivo del presente artículo es poner en relación el concepto pos-modernidad con la aparición y permanencia de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) en Europa, que surgen como "identidades de resistencia" frente a la llegada de la modernidad creando una nueva forma de macroestructura. Para ello se ha llevado a cabo una revisión de la literatura de científicos sociales que han tratado dicha relación. Concluimos que los NMR suponen tanto una estrategia válida para salir del estado de duda, como una forma de consuelo y refugio ante la interconexión que supone la globalización, las nuevas formas de comunicación, la flexibilidad de los límites y la crisis de la familia patriarcal, creando un "nosotros colectivo".

Palabras clave: modernización, grupo religioso, cambio social (Tesauro de la UNESCO).

Abstract

The aim of this article is to relate the postmodern concept to the emergence and permanence of the so-called New Religious Movements (NMR) in Europe, which arise as "identities of resistance" against the arrival of which will contribute to the creation of a new form of macrostructure. For this, a review of the literature of social scientists who have dealt with this relationship has been carried out. We conclude that the NRM are both a valid strategy to get out of the state of doubt and a form of comfort and shelter from the interconnectedness of globalization, new forms of communication, flexibility of boundaries and the crisis of the patriarchal family, creating a "collective us".

Key words: Modernization, Religious group, Social change (UNESCO Thesaurus).

Sumario

1. Introducción | 2. La *pos-modernidad* | 3. Los Nuevos Movimientos Religiosos | 4. Posmodernidad y religión en Europa | 5. Conclusiones | 6. Referencias bibliográficas

Cómo citar este artículo

Diego Cordero, R. (2017): "Posmodernidad y nuevas formas de religión", *methaodos. revista de ciencias sociales*, 5 (2): 334-340. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v5i2.137>

1. Introduction

A mediados del XIX se empieza a vaticinar el fin del fenómeno religioso por entender a la religión como algo opuesto a la ciencia, pero es ya a finales del XIX cuando éste aparece de alguna manera destruido o al menos dañado en gran parte por los que han sido nombrados por Ricoeur como los *maestros de la sospecha*: Marx, Nietzsche y Freud. La llegada de la ciencia y la supremacía de la razón (baluartes de la modernidad) como la *verdad* iban a acabar con la religión. Pero hoy podemos decir que no sólo no han acabado con ella sino que es algo en auge y por tanto un interesante y desafiante campo de conocimiento para el científico social.

Así si se aceptan los binomios sociedad "tradicional – religión", "sociedad moderna – secularización", la sociedad posmoderna supone una vuelta más a estos planteamientos al hablar de "deseccularización", no suponiendo la misma el regreso a lo sagrado ni una huida del mismo, sino una posición equidistante entre lo secular y lo religioso que coloca al individuo posmoderno en un estado continuo de incertidumbre y que le lleva a buscar estrategias que le saquen de este incómodo estado. Frente a este planteamiento están los autores que hablan de "religión a la carta" o "mercado religioso" en el que se encuentran formas laxas de religión que satisfacen al individuo posmoderno frente a otros movimientos que se caracterizan por la rigidez de sus planteamientos y que anulan ese estado de duda.

Para tratar todos estos aspectos se ha llevado a cabo una revisión de la literatura científica de los últimos veinticinco años, incluyendo las publicaciones en inglés, francés y en español que relacionan estos conceptos. Junto con los artículos encontrados en bases de datos especializadas, se han consultado revisiones previas relacionadas con la temática así como obras de científicos sociales de especial relevancia.

2. La pos-modernidad

La posmodernidad puede interpretarse como la modernidad enteramente desarrollada que se percató de las consecuencias de lo que ha sido producido mientras ésta ha perdurado (...)

(Bauman, 1996: 82)

Dentro del recorrido que hace el profesor Eduardo Bericat en su texto "*Fragments de la sociedad real postmoderna*" del concepto modernidad desde las distintas disciplinas, merece la pena detenerse un poco para entender bien este concepto; ya en la década de los setenta, Jecks apuntaba que la libertad de elección dominaba en un mundo interconectado, globalizado, donde la oferta es infinita, estando en la tecnología, en la responsable de esta interconexión, el centro creador de sentido, ocupando un lugar, divino, similar al que ocupaban las grandes religiones. A Jecks le sigue Touraine con sus conceptos de sociedad postindustrial y Bell, con su concepto de sociedad del conocimiento, siendo el conocimiento el sacro social y los profesionales de la información la clase hegemónica. En la filosofía, el concepto postmodernidad es tratado por Lyotard y Habermas quienes protagonizan una falsa terna acerca de este concepto, pero con la que el término postmodernidad queda instaurado en esta disciplina (Bericat, 2003).

Para comprender aún mejor el concepto, Bericat nos propone realizar un paseo por la historia en relación al mismo; desde la sociología clásica se entienden la racionalización, la mercantilización y la diferenciación como los pilares de la posmodernidad. Estos tres conceptos operan bajo la lógica de la *racionalidad operativa justificada por la eficiencia*; es la búsqueda de un orden social sobre la base del saber, la ciencia y la tecnología, que llevaría a un futuro de luz y prosperidad, lejos de la ignorancia y oscuridad de la sociedad tradicional. Y en base a esto, aparecen los conceptos weberianos de, por un lado, las "*jaulas de hierro*", dado que esta racionalidad instrumental tiene entre sus consecuencias el peligro de llevarnos a una excesiva burocratización, bajo criterios de eficacia y de eficiencia en la que el individuo queda atrapado; y por otro, de "*desencantamiento del mundo*", por esa racionalización de la vida. El análisis marxista del capitalismo plantea que este sistema cambia las relaciones del individuo con el medio, de manera que las relaciones de producción propias del capitalismo, llevarán a una mercantilización de la vida; todo es mercancía. Durkheim aporta su visión de sociedad unida por complementación, donde las relaciones entre los individuos, descritos como entes hiperespecializados, pero por ello incompletos, y que

por tanto necesitan unos de los otros para la propia permanencia; una sociedad generadora de aislamiento individual, donde el éxito queda relegado a logros futuros continuos y donde el sentimiento de anomia está muy presente (Bericat, 2003).

Pero hablar de posmodernidad es hablar de Simmel y de su concepto dinámico de modernidad; para él, cuando la forma cultural que la propia sociedad ha creado se institucionaliza, se vuelve rígida, es cuando se anula su validez, y este sentimiento de rechazo es el que lleva a perseguir nuevas fórmulas (Gil, 1997). Concretamente, en el ámbito religioso, Simmel habla de que la razón no acaba con la necesidad religiosa, sino que ésta se metamorfosea, adoptando otras formas válidas y que conviven con la nueva visión del mundo y que da lugar a *nuevas formas de existencia y sociabilidad*, (Simmel, 1997, lo que se viene tratando como Nuevos Movimientos Religiosos

Es traído en el texto, el concepto de "sociedad de red" de Castells, para hablar de posmodernidad; a ella se llega por la suma de tres procesos: las crisis económicas, la llegada de estos nuevos movimientos sociales y la llegada de las TIC (tecnologías de la información y la comunicación), las cuales crean una nueva forma de macroestructura, gracias a sus tres ingredientes principales: conocimiento, movilidad y red. Con ellos, el concepto espacio/tiempo cambia, pues la movilidad es ahora una movilidad electrónica, no territorial, y por tanto el concepto de tiempo cambia también. La red, por su parte, es creada sobre vínculos débiles pero permite la aparición de *megaestructuras globales*, una forma de organización flexible que permite la interrelación. Una forma de estructura que crea un nuevo concepto de capitalismo global, que basado en una red de flujos financieros plantea un nuevo sistema mediante el cual se controlan los movimientos económicos. Esta red en cuanto a la cultura, se presenta como un *"hipertexto audiovisual digitalizado"*, donde la cultura es autónoma a la realidad social, creando una virtualidad real que supera el reflejo de la sociedad misma. Y este magma, aparecen las llamadas identidades de resistencia, como respuesta a esta globalización generalizada, formas de organización grupales o comunitarias de las que hay que esperar que su intento por transformar a la sociedad en su conjunto las convierta en identidades de proyecto; y será esta lucha entre lo globalizado, lo conectado en esa red y las identidades, lo que vaya dibujando el futuro (Bericat, 2003).

La posmodernidad es tratada ahora desde otra perspectiva; desde aquella que lo entiende como una actitud o estado mental y que debemos a Lyotard; lo verdadero está basado en otros postulados (ahora razón-ciencia, antes Dios), igualmente cuestionables; trayendo a Wittgenstein y sus juegos del lenguaje, incluso la ciencia es *relativamente legítima*. Esto conduce a la pérdida de credibilidad universal y da paso a formas locales alternativas; da lugar a una lógica posmoderna de sentido y legitimidad: el multiculturalismo (Lyotard, 1998).

La tesis de Bauman apunta a la modernidad como perseguidora del orden, cuyos enemigos principales son el caos y la ambivalencia; pero distintos acontecimientos a lo largo de la historia han demostrado que ese intento de orden social ha supuesto en ocasiones formas de totalitarismo que han llevado a la búsqueda de una nueva cultura más flexible, que permita convivir a las distintas alternativas, puesto que, como propone Bauman, formas muy rígidas de autoridad crean irresponsabilidad general, y solo con el pluralismo se devuelve al individuo la responsabilidad moral. Pero la amenaza del nihilismo está presente (Bauman, 1991).

A este respecto llega la aportación de Baudrillard de que con la llegada de los medios de comunicación se ha llegado a una pérdida del sentido de la realidad; se coloca a la imagen como creadora de una realidad más que como reflejo de ésta; y al individuo como un simple consumidor de símbolos carentes de valor, ya que, en vez de reflejar una realidad, son reproducciones de otras imágenes y es este proceso el que constituye la cultura; la *cultura simbólica*. Y es que Baudrillard otorga al consumo la categoría de *centro desde el que se gobierna el sistema*; de manera que, la libertad individual es la libertad de consumidor, de elegir entre las múltiples opciones que oferta la sociedad posmoderna. Una libertad perjudicial para la cultura moderna según el punto de vista de Bell, entendiendo que esta flexibilidad propia del posmodernismo dinamitará los logros alcanzados gracias al pensamiento de esfuerzo y trabajo de la sociedad moderna (Bericat, 2003).

Pero introduzcamos algo más: el concepto de gasto y despilfarro relacionados con esta cultura de consumo planteado por Marinas; y es que estos conceptos contrarios al modernismo están en la base de la cultura posmoderna de consumo; pues se consume lo producido para ser despilarrado y destruido, y se es más o menos rico en función de lo despilarrado. Y esto es porque el consumo posmoderno tiene como motivación principal el deseo, un deseo social pero también individual que contempla motivaciones

múltiples, y que por tanto, coloca al consumo como ente productor de identidades, pues, el individuo es quien es en función de lo que consume, o mejor dicho, de lo que consume y derroche (Marinas, 2001). Así, ¿qué supone la hipermodernidad para las sociedades avanzadas? En el texto se ponen sobre la mesa distintos planteamientos; por un lado, el postulado de Habermas según el cual, la modernidad ha impulsado a la colonización de lo que él llama el "mundo de la vida", por parte de la política y la economía (que son los "sistemas directivos") y es la liberación de éste primero la esperanza de futuro propuesta. Giddens plantea la idea de modernidad radicalizada, como la aplicación de una lógica racional/instrumental a todas las esferas sociales. Esto llevará a efectos indeseables y que Beck apunta como "sociedad de riesgo", donde la meta ya no es conseguir bienes sino evitar consecuencias no deseadas. De manera que el avance lleva en sí el germen de la autodestrucción, pues, cuanto más avanza la sociedad más riesgos genera. Lash aporta una visión más esperanzadora diferenciando a la posmodernidad, de la hipermodernidad, pues para él, la primera no supone sino una mirada hacia valores históricos.

Esta *pos-modernidad* que venimos tratando aún dos hechos importantes: por un lado, el surgimiento de nuevos movimientos sociales y por otro la pérdida de monopolio del Estado-Nación. La sociedad de red de la que hemos hablado y con ella, ese cambio en la concepción espacio-temporal, ha supuesto unas formas de relaciones que superan a lo territorial/estatal y que hace que el sistema político pase a otras formas de organización, en grandes centros de poder a nivel global y en instituciones infranacionales, gobiernos locales a nivel estatal; el Estado/Nación es más simbólico que operativo, cuyo poder se difumina en estas instituciones.

Tal situación lleva al segundo hecho importante que trae la posmodernidad, y es la aparición de nuevos movimientos sociales que componen el todo heterogéneo de la sociedad y que según Crook se caracterizan por subyacer en ellos una moral universalista lejos de esa racionalidad instrumental; se autoorganizan al margen de la estructura central; son los individuos los que dirigen las acciones, lejos de las fuentes de poder; llevan a cabo sus funciones desde el ámbito sociocultural, alejados de lo político y se caracterizan por basar sus acciones en el éxito logrado a través de los medios de comunicación (Crook, 1994).

La cultura posmoderna es traída ahora de la mano de Inglehart y su visión de la llegada de una cultura postmaterialista, formada sobre la base de sus investigaciones en la Encuesta Mundial de Valores. Tomando como referencia de la escala de necesidades de A.H. Maslow, la sociedad deja de dar prioridad a las llamadas "necesidades materiales" (que ya están cubiertas) y da importancia a las "necesidades no fisiológicas", a aquellas que aluden al campo de la intelectualidad, la estética, etc. Y esto basado en dos hipótesis: por una parte, la llamada "hipótesis de la escasez", según la cual se da valor a aquello que no abunda; y la "hipótesis de la socialización", que sostiene que los valores se van ajustando poco a poco a la sociedad mediante procesos de socialización. Esto no significa que lo posmoderno sea contrario al materialismo, sólo que, una vez alcanzada la seguridad material, la sociedad posmoderna tiene otras necesidades. (Inglehart, 1991).

3. Los Nuevos Movimientos Religiosos

Todo lo expuesto está en relación directa con la aparición de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos; el individuo posmoderno tiene una necesidad de espiritualidad, íntima, privada, que le lleva a rehuir de las religiones institucionalizadas y a interesarse por otras alternativas; de ahí que, la caída de las grandes religiones tradicionales vaya pareja al surgimiento de nuevas opciones religiosas.

Si hay una hipótesis central en la propuesta de Bericat que estamos analizando, esa es la "hipótesis de la bifurcación posmoderna". Esta hipótesis plantea el hecho de que la modernidad, desde sus inicios fue entendida desde una lógica "disyuntiva y antitética"; esto es: que debía entenderse como contraria u opuesta a la tradición, y cuya progresión no sería posible sin eliminación de lo anterior, dada la incompatibilidad de procesos. La posmodernidad debe ser contemplada según Bericat desde una lógica "conjuntiva y sintética" esto es; que une, compacta, resume sin excluir partes, pero que supone caminar sobre dos senderos simultáneos y complementarios y que dan lugar a un modo nuevo de sociedad: el sendero hacia la hipermodernidad y el que conduce hacia la recuperación de esquemas tradicionales; y esta es la lógica que está en la base del cambio social posmoderno. Pensar que la posmodernidad es sólo

producto de la modernidad es tener una visión unidireccional, pues es cierto que lo posmoderno emana de lo anterior, pero también está en este proceso presente la mirada hacia el mundo tradicional; con lo que, la posmodernidad está en continuo equilibrio entre las bondades y defectos de modernidad y tradición cuyos rasgos se transforman en deseado o indeseado según pase el tiempo, y cuyo resultado es por ello incierto.

No es tradición entendida como vuelta al pasado, sino como una mirada a aquellos recursos que fueron válidos para la adaptación al medio, pero que son reformulados y adaptados al mundo posmoderno; en el caso religioso, no es el retorno a formas dogmáticas tradicionales, sino la búsqueda de espiritualidad en otras opciones; es el surgimiento de movimientos religiosos que, al ser propios de la cultura posmoderna, aúnan características de lo tradicional y lo moderno y configuran una nueva forma de espiritualidad. Para finalizar, en lo referido a la estructura emocional posmoderna, Bericat nos dice que la alegría, la ansiedad y la nostalgia son las estructuras emocionales de la posmodernidad. Una alegría que nunca llega al placer, es incompleta, por esa sensación de *buscar siempre más*; una ansiedad provocada por sentimientos de duda, miedo, de lo que pueda ocurrir; y nostalgia, por la sentida pérdida de valor, por lo bueno de lo pasado y lo malo de lo presente (Bericat, 2003).

4. Posmodernidad y religión en Europa

Continuamos con las lecturas de los textos del profesor Bericat, en esta ocasión con el texto *"Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa"*, del año 2008.

El *concepto de religión* a la carta, ya mencionado en el texto y que muchos científicos sociales han tratado bien merece el punto de vista que aporta Bericat en este texto. Lejos de esta concepción, la religiosidad, en este caso la europea que es la que abarca el estudio, divide su oferta en 5 menús culturales básicos: religiosos, creyentes, escépticos, agnósticos y ateos. Para elaborar esta calificación y llegar a estas conclusiones, se usan datos de la encuesta europea de *ISSP Religión- II del International Social Survey Programme*, con el que se ha llevado a cabo un estudio tanto cualitativo como cuantitativo de la religiosidad europea. Veamos (Tabla 1):

Tabla 1. Menús culturales

Tipo de religiosidad	Porcentaje
Religioso	18.8
Creyentes	19.7
Escépticos	32.4
Agnósticos	16.0
Ateos	13.2

Fuente: Elaboración propia, a partir de los datos contenidos en la encuesta europea de *ISSP Religión- II del International Social Survey Programme*

Y queremos empezar con una de las aportaciones a nuestro juicio más relevantes del estudio y que hace referencia a uno de esos cinco menús religiosos: el grupo representados por los escépticos, el más numeroso dentro del cultura europea. La duda reina en la posmodernidad tanto como lo hacía la religión en las sociedades preindustriales. Entonces, ¿cómo es que no hemos reparado en ella? Quizá, la visión bipolar establecida tradicionalmente que divide a la sociedad en creyentes- no creyentes, o religiosos/ no religiosos, nos ha hecho olvidarnos de aquel sector que ni cree ni no cree, simplemente duda. El escéptico nada entre el rechazo/aceptación de lo religioso- tradicional y el rechazo/aceptación de lo moderno-secular. Y si el concepto de religión a la carta quedaba puesto en tela de juicio, ahora lo es el de secularización y el de ocaso de la secularización (deseccularización), pues la duda hacia lo tradicional acerca a lo moderno y la duda hacia lo moderno hace lo propio, con lo que estamos en un escenario donde ambas posturas se encuentran imbricadas, y donde la meta no es un mundo secularizado o por el contrario deseccularizado, sino algo distinto (Bericat, 2008).

Otros dos menús lo representan los religiosos y los ateos. Dentro de este grupo se encuentran las posiciones más radicales, y se encuentran en una continua lucha por la supremacía. Son categorías mutuamente excluyentes. Como estamos en una tesis sobre movimientos religiosos, traemos aquí la definición de Eugenio Trías de actitud religiosa: "la del fiel o catecúmeno que asume los principios que

rigen una determinada comunidad de creencia; o que concede crédito (generalmente exclusivo) a los contenidos y a las formas propias de religión". Y ella parece encontrarse sólo 1 de cada 5 europeos. Esta creciente secularización es explicada por algunos autores por la ausencia de oferta religiosa que sea capaz de crear opciones que conjuguen con las formas de vida actuales y a su vez den respuesta a muchos de los interrogantes que se plantea el individuo moderno; aunque allí donde predomina una única opción se han visto niveles más bajos de secularización; otra explicación es la que hace referencia al hecho de que el apoyo y la financiación estatal de las iglesias europeas provoca el desinterés por captar nuevos adeptos que garanticen su mantenimiento; quizá esto explique el proselitismo feroz de aquellas religiones minoritarias que reciben poco apoyo estatal y que por tanto deben autofinanciarse. Y otra explicación es la de herencia cultural en tanto en cuanto la identidad cultural de los países europeos ha ido ligada a la secularización, contrariamente a lo ocurrido en Estados Unidos, que como ya ha sido mencionado en otras ocasiones, ha tenido siempre presentes a unos valores religiosos que por otra parte ha logrado conjugarse con la modernidad. Esta disminución en la cifra de religiosos no sería si no la constatación de la teoría de la secularización; de no ser porque el número de ateos también ha ido descendiendo, lo que sería la afirmación del ocaso de la secularización. Pero parece ser que ninguna de las teorías se está cumpliendo (Bericat, 2008).

1990 es la fecha marcada en el calendario de la religiosidad europea, y el caso alemán pone sobre la mesa el concepto de "secularización forzada". Aceptar la idea de secularización espontánea es algo más cercano a una ilusión, aunque en el caso alemán quizá se hizo de manera más feroz; los altos niveles de ateísmo alemanes tienen que ver con esa debilidad que las iglesias ya venían sufriendo, pero también por la implantación de una política antirreligiosa y coercitiva que busca la eliminación y sustitución de ceremonias religiosas por ritos seculares de obligado cumplimiento. Hay que recordar que la modernidad en sí se presenta como opuesta a la cultura religiosa, desbancándola de su unión al Estado y relegándola al ámbito privado. No obstante, las cifras demuestran la decadencia de la cifra ateos, en casi la misma medida que la de religiosos.

Con lo que el escepticismo se presenta ahora en mayoría; una mayoría que representa la duda entendida como la plantea Simmel: "un peculiar estado de oscilación interno que a partir del ser y del no-ser configura una nueva forma específica de aprehensión de las cosas" (Simmel, 2001). La ambivalencia con la que se enfrenta el ciudadano europeo al mundo religioso/secular, crea un estado de continua intranquilidad por la irresolución de cuestiones a las que no encuentra respuesta, y demanda así nuevos modos de afirmación, que lejos de lo tradicional, se ocupe de estas cuestiones, y que no centre su modo de vivirla en la unión creencia-fe, como hasta ahora.

Los dos menús que cierran la "carta" religiosa son los creyentes y los agnósticos, dos categorías *empíricamente mixtas*. Los creyentes religiosos son el resultado del proceso de individualización que trajo la modernidad y además muestran más tolerancia hacia otros valores modernos. Los agnósticos, también se encuentran más cómodos en el ámbito privado. Además, la carga emocional y su nivel de implicación en este campo es también menor; es más laxo. El creer o no creer en algo está ahí, forma parte de lo privado, pero esto está separado de su modo de vida mundano, son universos diferentes. Esto es algo muy tratado desde las esferas religiosas: la importancia de que las enseñanzas de la fe sean aplicadas en las acciones cotidianas, algo que el actual mundo es muy inusual. Representan el 19,7% de la población europea, y Bellah apunta de ellos tres rasgos definitorios: no conceden de centralidad a una sola doctrina, no comulgan con el carácter de comunidad que marcan las religiones y por ello, relegan al ámbito privado la práctica religiosa, siendo estas dos últimas características las principales razones por las que muchos religiosos han pasado a ser creyentes, engrosando esta cifra. Además, la modernidad ha ido poniendo de relieve la posición inmovilista de la Iglesia, que ha defendido mantenerse firme frente a los cambios sociales, y que, ha ido incluso radicalizándose hacia posturas más tradicionales, quizá bajo el intento de diferenciación de "los otros", los que han pasado a ser "sólo creyentes".

En los creyentes predomina la duda; por las razones expuestas, por ese choque cultural provocado por los enfoques modernos y las doctrinas religiosas, por eso aparece la duda. En los agnósticos, es la indiferencia su rasgo definitorio. Lo trascendente no suscita interés para el agnóstico, contrariamente del ateo, acérrimo defensor de la no existencia de la divinidad. Bericat habla de que los agnósticos persiguen una sociedad liberal, lo ateos una sociedad laica y los religiosos una sociedad religiosa. No obstante, el agnóstico y ateo en Europa comparten rasgos comunes: ambos son cercanos a políticas de izquierdas, defensores de la ciencia y la tecnología, de la razón y la modernidad y persiguen un mundo secularizado.

Pero el agnóstico representa otro modo de enfrentarse a la religiosidad, una alternativa que está lejos del ser o creer, porque simplemente son cuestiones que no le interesan. Y aunque la indiferencia sea su cualidad, el agnóstico también duda, también se hace preguntas respecto a la llegada/ocaso de la secularización.

Escépticos, creyentes y agnósticos dudan; 3 de los 5 menús están dominados por la duda; eso hace ver en las encuestas que 49,8% de la población europea sea presa de la incertidumbre, y constata que al igual que la sociedad era religiosa y la moderna secularizada, la posmoderna es la sociedad de la duda. Con lo que no es la secularización el futuro de la sociedad posmoderna, sino la duda, que es ahora, tal y como apunta Arendt, el centro de la sociedad moderna. Pero la duda obliga a un estado incómodo de permanente vigilancia, y autores como Bauman han señalado que la sociedad de la duda lucha por encontrar un orden social, por aportar luz a cuestiones que permitan establecer la coherencia, usando la razón como instrumento y la ciencia como método que marcará los límites entre lo real y lo sobrenatural. Esta lucha es generadora de una multiplicidad de posibilidades que hacen difuso el futuro del pensamiento posmoderno.

Bericat propone tres estrategias para salir de este estado de duda: la primera es una estrategia excluyente, esto es, la duda queda resuelta por la elección de una alternativa; pero elegir siempre es perder algo y el temor y la angustia predominan en ella. A esta la ha denominado estrategia kierkegaardiana, y establece la lógica de los opuestos y radicaliza por tanto cualquier elección; es pertinente traer aquí la alusión que se hace en el texto al fundamentalismo religioso como *una estrategia posmoderna para la salida de la duda*; los estrechos límites que marcan la interpretación literal de las Escrituras se presentan como un espacio seguro, libre de duda e incertidumbre. Es un ejemplo también para afirmar que esta estrategia no está libre de conflictos. La segunda estrategia es la borgiana, una estrategia que propone la aceptación de ambas posturas (religioso/secular, tradicional/moderno) y la creación a partir de ella de una forma híbrida que suponga el fin de la duda. Es la lógica de la bifurcación de Bericat que permite caminar entre la hipermodernidad y la re-tradicionalización y crear multiplicidad de opciones. Esta estrategia opera de manera más efectiva en países con un reconocido pluralismo religioso, algo que en Europa no ocurre. La tercera estrategia es la hegeliana, es la protagonizada por la negación presente en el escepticismo; no se acepta ninguna de las opciones, y de manera inconsciente se instaura el nihilismo, la indiferencia, la laxitud a los que muchos científicos sociales se han referido cuando se han acercado a la sociedad posmoderna (Bericat, 2008). Es incierto el futuro posmoderno pues se desconoce qué combinaciones tendrán lugar y si se llegará a alguna que sea capaz de superar la duda, siendo esta, la principal protagonista en nuestro actual mundo posmoderno.

Vamos ahora a exponer unas ideas planteadas en el texto "Mercado religioso y movimientos carismáticos de la modernidad" de Jaume Vallverdú, como complementarias a las expuestas hasta ahora. Las diversas aproximaciones que desde las ciencias sociales se han hecho hacia los llamados Nuevos Movimientos Religiosos o minorías religiosas ponen de manifiesto la pertinencia de tener en cuenta los contextos socioculturales en los que se desarrollan, así como los fenómenos de tensión y/o adaptación de éstos en la actual sociedad contemporánea.

En este texto de Vallverdú se toca el tema del "mercado religioso" desde un punto de vista distinto, pero no por ello contrario, al de Bericat. La modernidad despierta el interés por otras formas de espiritualidad, formas más laxas, más adaptables al modo de vida moderno, pero que permitan la formación de identidades colectivas. Y dado que la religión ha perdido su estatus de centro de la sociedad y sus dogmas son ahora objeto de duda, su presencia ya no es impuesta, sino vendida, y el creyente no es paciente sino consumidor. No obstante, junto con estas formas laxas de religión, surgen otros movimientos cuya característica es justo la contraria: la defensa de la rigidez, de una forma de espiritualidad libre de incertidumbre, sobre la base de dogmas incuestionables y sobre los cuales se organizan. Es una solución a la duda que martiriza al individuo posmoderno, que arroja luz en el camino de una humanidad perdida y desorientada, que busca saciar su sed de religión. Y un ejemplo es el de la religión de los Santos de los Últimos días. El individualismo y el pragmatismo aparecen como dos características que el individuo demanda en general en la búsqueda de lo numinoso, en tanto las religiones aporten respuestas a las preguntas que el individuo plantea y lo suficientemente flexible como para que la adhesión a las mismas no le sea incompatibles con otros ámbitos de la vida (Vallverdú, 2001).

Esto último viene a reafirmar lo ya tratado en el texto de Bericat; y es que la población está formada en su mayor parte por creyentes y escépticos, esto es, por un colectivo que cree, de formas muy distintas y no en

el significado estricto de "tener fe"; pero que a la vez duda y cuestiona los dogmas. Recordemos que representan el 48,9% de la población europea.

Algunos autores como Jean Paul Willaime han apuntado hacia la anomia religiosa, como el estado al que inevitablemente se llega tras estos procesos de desinstitucionalización, de manera que lo religioso está repartido y ofrecido desde distintos ámbitos entre los que el individuo elige, une y configura su *propia religión*. Y el conflicto por la hegemonía religiosa en este magma bourdieuniano está garantizado. Vallverdú hace una descripción de lo que él llama *movimientos carismáticos* para referirse en concreto a tres movimientos religiosos en tres lugares distintos, pero mucho de cuyos rasgos son perfectamente aplicables al movimiento religioso mormón. Para comenzar, alude al *carácter conversionista* (anterior vida de pecado) que supone modificaciones en la identidad de los conversos; a la conversión se llega tras un camino de convencimiento (en otros casos mediante "pruebas de fe"). Para ello, el individuo sufre un proceso de resocialización que influye en todos los ámbitos de su vida y que es conseguido mediante el adoctrinamiento, la cohesión y también el apoyo de la comunidad religiosa; el individuo pasa a ser alguien nuevo, distinto, que forma parte de una comunidad, que se reconoce dentro de la misma, y pasa a formar parte de esa red que apoya pero que a la vez controla las posibles desviaciones. Una comunidad encabezada por un líder, al que se le atribuyen cualidades casi divinas y al que se le reconoce la conexión directa con lo trascendente. Otra característica común es el compromiso con las instituciones, en dedicación horaria, que en algunos casos se trata de una dedicación a tiempo completo de alguno de los miembros. Y el carácter proselitista, convirtiendo la predicación de la palabra en la tarea principal de cada adepto (Vallverdú, 2001).

5. Conclusiones

Los NMR suponen una estrategia válida para salir del estado de duda (siguiendo lo propuesto por el profesor Bericat) como una forma de consuelo y refugio ante la interconexión que supone la llegada de la modernidad creando un "nosotros colectivo" (de acuerdo a lo expuesto por Castells).

La llegada de nuevas formas de comunicación (protagonizadas por las TIC) cambian el concepto espacio/tiempo y por ello las formas de relación y de percepción de "lo real", donde los límites no existen y donde surge la necesidad de pertenencia a un grupo, y los NMR encuentran aquí unas de sus razones de existencia.

La sociedad postmoderna es la sociedad de la duda, donde lo central es el cuestionamiento mismo de la existencia/ no existencia de la divinidad, colocando al individuo en un incómodo estado de intranquilidad que obliga a una postura de permanente vigilancia. Para salir de este sentimiento de incertidumbre unirse a un movimiento religioso es una de las estrategias a seguir. Los NMR ofrecen la respuesta a todos los cuestionamientos, lo rescata de la duda y del discomfort. Actúan a su vez como red de apoyo y eso refuerza aún más su decisión de unirse a estos movimientos.

Cerramos pues este trabajo con la idea del efervescente y actual campo de conocimiento que supone el estudio científico de la religión, alentando a que se sigan vertiendo estas miradas que sin duda contribuyen al conocimiento de este campo de estudio.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (1991): *Modernity and ambivalence*. Cambridge, Polity Press.
— (1996): "Teoría sociológica de la posmodernidad", *Espiral*, enero-abril: 81-102.
Bericat, E. (2003): "Fragmentos de la sociedad postmoderna", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 102: 9-46.
— (2008): "Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 121: 13-53.
Crook, S., Pakulski, J. y Waters, M. (1994): *Postmodernization. Change in Advance Society*. Londres: Sage.
Gil, F. (1997): "El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel", *Estudios Sociológicos*, 15 (43): 3-46.

- González J. (2000): "Max Weber y Georg Simmel: ¿dos teorías sociológicas de la modernidad?", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 73-95.
- Inglehart, R. y Baker, W. E. (2000): "Modernization, cultural change and the persistence of traditional values", *American Sociological Review*, 65: 19-51.
- Lyotard, J. F. (1998): *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Marinas, J. M. (2001): *La fabula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Simmel, G. (1997): "The conflict of Modern Culture", en Frisby, D. y Featherstone, M. eds., *Simmel on Culture. Selected Writings*. Londres: Sage.
- Vallverdú, J. (2001): "Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad", *Gaceta de Antropología*, 17: artículo 22.

Breve CV de la autora

Rocío de Diego Cordero es Doctora en Sociología, diplomada en Enfermería y licenciada en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Sevilla. Actualmente es PDI en el departamento de Enfermería de la Universidad de Sevilla y miembro del grupo de investigación SEJ495: Pensamiento Crítico, Comunicación y Derechos Humanos.