

UNIVERSIDAD DE GRANADA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

**NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS EN ESPAÑA: CONTEXTO Y
ANÁLISIS DEL PROCESO DE AFILIACIÓN Y DESVINCULACIÓN DE SUS
MIEMBROS**



**NEW RELIGIOUS MOVEMENTS IN SPAIN: CONTEXT AND ANALYSIS OF
THE AFFILIATION AND DISAFFILIATION PROCESS OF THEIR
ADHERENTS**

**Memoria presentada por la Licenciada María del Mar Ramos Lorente para
acceder al título de Doctor con mención Doctorado Europeo**

María del Mar Ramos Lorente
Licenciada en Ciencias Políticas y Sociología, Sección Sociología

Granada, 29 de mayo de 2006

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: María del Mar Ramos Lorente
D.L.: Gr. 1312- 2006
ISBN: 978-84-338-4023-3

**NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS EN ESPAÑA: CONTEXTO Y
ANÁLISIS DEL PROCESO DE AFILIACIÓN Y DESVINCULACIÓN DE SUS
MIEMBROS**

Esta Tesis ha sido realizada entre el *Departamento de Sociología de la Universidad de Granada* (Granada y Melilla), *Inst. für Systematische Theology, Arbeitsbereich Religionsgeschichte*, Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Friburgo de Brisgovia (Alemania) y *Åbo Akademi University*, Turku (Finlandia), bajo la dirección del

Prof. D. Pedro Castón Boyer

*A mis padres, hermana,
Luciano y
Jose*

INDICE

INDICE.....	5
LISTADO DE TABLAS	11
LISTADO DE GRÁFICOS	12
GRACIAS.....	13
ABREVIATURAS UTILIZADAS	17
INTRODUCCIÓN.....	19
PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO.....	23
CAPÍTULO I. DELIMITACIÓN DE CONCEPTOS.....	23
1. <i>La evolución del concepto secta en la teoría sociológica</i>	25
1. 1. Los tipos ideales de Weber.....	25
1. 2. E. Troeltsch y el tipo <i>mística</i>	27
1. 3. El contexto estadounidense	29
1. 4. Otras aportaciones	31
1. 5. Características de las sectas según Wilson	36
1. 6. Algunas consideraciones	38
1. 7. La ambigüedad del término secta ante una nueva realidad social plural	39
2. <i>Otros términos: los cultos y los psicogrupos</i>	40
2. 1. Los Cultos.....	40
2. 2. Los Psicogrupos	43
CAPÍTULO II. NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS.....	47
1. <i>Los Movimientos sociales</i>	48
1. 1. El concepto de Movimiento Social	48
1. 2. Los Nuevos Movimientos Sociales	49
1. 3. La clasificación de los Nuevos Movimientos Sociales	51
1. 4. Los Nuevos Movimientos Sociales y la búsqueda del sujeto.....	53
2. <i>Los Nuevos Movimientos Religiosos</i>	55
2. 1. El concepto de Nuevo Movimiento Religioso	55
2. 2. Las tipologías de Nuevos Movimientos Religiosos	58
2. 3. Las características de los Nuevos Movimientos Religiosos.....	60
2. 4. Los Nuevos Movimientos sociales y los Nuevos Movimientos Religiosos....	63

2. 5. Los Movimientos Antisectas	65
2. 6. Internet y los Nuevos Movimientos Religiosos.....	68
CAPÍTULO III. AFILIACIÓN Y DESVINCULACIÓN DE NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS.....	73
1. <i>El proceso de afiliación a un Nuevo Movimiento Religioso</i>	74
1. 1. La involuntariedad como factor central: <i>Lavado de cerebro y manipulación mental</i>	75
1. 2. La voluntariedad como factor determinante: <i>Conversión</i>	80
1. 3. La <i>Afiliación</i> como propuesta terminológica y analítica	96
2. <i>El proceso de desvinculación</i>	97
2. 1. Los fundamentos de la desvinculación.....	98
2. 2. Las fases del proceso	101
2. 3. Las consecuencias	103
SEGUNDA PARTE: CONTEXTUALIZACIÓN DEL SURGIMIENTO Y PROLIFERACIÓN DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS	105
CAPÍTULO IV. CONTEXTO SOCIAL	105
1. <i>Los nuevos contextos sociales en los países europeos</i>	107
2. <i>La delimitación entre lo público y lo privado</i>	111
3. <i>Los procesos de fragmentación social</i>	113
4. <i>La “Easternisation”</i>	114
5. <i>Un clásico de la Sociología: las comunidades</i>	116
6. <i>La pérdida de creencia en las instituciones</i>	118
7. <i>La globalización y las transformaciones sociales</i>	120
8. <i>La identidad</i>	127
9. <i>La construcción social de la realidad</i>	139
CAPÍTULO V. FACTORES RELIGIOSOS	141
1. <i>La religión como elemento de cohesión social</i>	141
2. <i>El sentido del mundo</i>	147
3. <i>La religión y el cambio social</i>	153
4. <i>La secularización</i>	157
CAPÍTULO VI. CONTEXTO POLÍTICO	169
1. <i>La sociología y el derecho: los clásicos</i>	169
1. 1. El derecho como fuente de normas	171
1. 2. La legalidad y los Nuevos Movimientos Religiosos	172
1. 3. La constitucionalidad e inconstitucionalidad	174

1. 4. Europa ante los Nuevos Movimientos Religiosos.....	178
2. <i>Las instituciones supranacionales de la Unión Europea: el Consejo de Europa y el Parlamento Europeo</i>	180
2. 1. El Consejo de Europa	181
2. 2. El Parlamento Europeo.....	188
3. <i>Los países europeos que han establecido medidas</i>	193
3. 1. Francia	194
3. 2. Bélgica.....	204
3. 3. Alemania	210
3. 4. Austria	217
4. <i>Los países que no han establecido medidas</i>	220
4. 1. Países anglófonos	221
4. 2. Países del arco mediterráneo	224
4. 3. Países escandinavos.....	234
4. 4. Otros Países	237
TERCERA PARTE: SOCIOLOGÍA DEL PROCESO DE AFILIACIÓN.....	240
CAPÍTULO VII. ESTRUCTURAS DE DISPONIBILIDAD EN LOS INDIVIDUOS.....	243
1. <i>Los Factores de emplazamiento</i>	244
1. 1. La Población susceptible de afiliarse a los Nuevos Movimientos Religiosos	244
1. 2. La Tensión vital.....	251
1. 3. Las Soluciones y respuestas a los problemas	264
1. 4. La Imagen de uno mismo como buscador.....	267
2. <i>Los Factores situacionales</i>	271
2. 1. El Punto de inflexión.....	272
2. 2. El desarrollo de relaciones afectivas	273
CAPÍTULO VIII. ESTRUCTURAS DE DISPONIBILIDAD EN LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS.....	277
1. <i>La Oferta de servicios</i>	277
1. 1. Los servicios habituales ofertados.....	279
1. 2. El marketing	283
1. 3. cuestiones de economía	285
CAPÍTULO IX. DESCRIPCIÓN DEL PROCESO DE AFILIACIÓN.....	289
1. <i>El encuentro con el Nuevo Movimiento Religioso</i>	289
1. 1. El proceso primera interacción.....	289
1. 2. El ritmo del proceso	291
2. <i>Los mecanismos de interacción y de afiliación</i>	293
2. 1. La alteración de la red social familiar	293
2. 2. dependencia y líderes	303

2. 3. la interpretación del pasado	303
2. 4. La culpabilidad	304
2. 5. La mentira.....	305
2. 6. La deformación de la realidad	306
2. 7. La ilusión.....	306
2. 8. La ocupación del tiempo	307
2. 9. El abandono de sí mismo.....	307
2. 10. La vulnerabilidad social	308
2. 11. El uso de estupefacientes.....	308
2. 12. Las finanzas.....	309
2. 13. La felicidad.....	310
2. 14. La formación espiritual	310
<i>3. Los mecanismos obstaculizadores del proceso</i>	<i>311</i>
3. 1. La red familiar	311
3. 2. El grupo de amigos.....	313
3. 3. La formación	314
CUARTA PARTE: SOCIOLOGÍA DEL PROCESO DE <i>DESVINCULACIÓN</i> DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS	317
CAPÍTULO X. CRISIS DE LEGITIMIDAD ENTRE LOS MIEMBROS	319
<i>1. La desestabilización de la autoridad del líder</i>	<i>319</i>
1. 1. Las finanzas.....	320
1. 2. El poder	321
1. 3. La autoridad moral	322
<i>2. Las incertidumbres en el desarrollo del Nuevo Movimiento Religioso</i>	<i>323</i>
2. 1. La profecía incumplida.....	324
2. 2. El colapso a largo plazo.....	325
2. 3. El contacto con el exterior.....	325
CAPÍTULO XI. DESVINCULACIÓN: ELEMENTOS FAVORABLES Y DESFAVORABLES.....	329
<i>1. Los obstáculos</i>	<i>329</i>
1. 1. Sobre la actuación del Nuevo Movimiento Religioso	329
1. 2. Sobre la actuación de los adeptos.....	333
<i>2. Los elementos coadyuvantes</i>	<i>336</i>
2. 1. La apertura crítica.....	337
2. 2. Los grupos primarios.....	338
2. 3. Las asociaciones de afectados	342
2. 4. Los psiquiatras y psicólogos.....	343
CAPÍTULO XII. RECONSTRUCCIÓN DE LA VIDA SOCIAL.....	346
<i>1. La reconstrucción de la identidad.....</i>	<i>346</i>
1. 1. La elaboración de nuevos universos simbólicos	347
1. 2. La reestructuración psicológica y emocional	351

2. <i>Los reajustes individuales, familiares y sociales</i>	361
2. 1. Los nuevos parámetros en la vida diaria	361
2. 2. La red social	364
3. <i>La desvinculación definitiva: suicidio</i>	369
CAPÍTULO XIII. CONSECUENCIAS DE LA DESVINCULACIÓN.....	373
1. <i>El miedo</i>	375
2. <i>Los aspectos financieros</i>	377
3. <i>El impacto sobre la identidad</i>	377
4. <i>La libertad perdida</i>	378
5. <i>Lo más valorado del proceso</i>	381
CAPÍTULO XIV. CONCLUSIONES.....	387
BIBLIOGRAFÍA	417
ANEXOS	446
ANEXO I: PROCESO DE INVESTIGACIÓN.....	449
1. <i>El paradigma</i>	450
2. <i>Los aspectos epistemológicos</i>	452
3. <i>La Teoría y la praxis</i>	454
3. 1. Mi propio camino investigador	455
4. <i>El diseño de la investigación</i>	458
4. 1. las Fuentes de datos primarias y secundarias	462
4. 2. El proceso de recogida de datos	464
4. 3. el Análisis de los datos	470
5. <i>Las Reflexiones acerca de la investigación</i>	475
5. 1. La Credibilidad, La transferibilidad, La dependencia y La confirmabilidad	476
5. 2. Algunas Consideraciones sobre el proceso de investigación	480
ANEXO II: PRINCIPALES DOCUMENTOS Y LEGISLACIÓN ELABORADOS POR PARLAMENTOS E INSTITUCIONES EUROPEOS EN RELACIÓN A LOS NMRS	485
ANEXO III: GUIONES DE LAS ENTREVISTAS	491
ANEXO IV: CARACTERÍSTICAS DE LOS ENTREVISTADOS	496
ANEXO V: FICHAS TÉCNICAS Y DE CONTROL DE LAS ENTREVISTAS .	503

ANEXO VI: CONCLUSIONS AND SUMMARY508

LISTADO DE TABLAS

Tabla 1. Conceptos utilizados para hacer referencia a nuevas formas de organización socioreligiosa	24
Tabla 2. Tipos y Subtipos de organizaciones religiosas establecidas desde la Teoría Sociológica	32
Tabla 3. Tipología de organizaciones religiosas elaborada por Robertson	34
Tabla 4. Adjetivos con los que diferentes autores mantienen un discurso antisectario ..	38
Tabla 5. Tipos de MSS	51
Tabla 6. Tipos ideales de NMRS	59
Tabla 7. Características de los NMRS y de los NMSS	64
Tabla 8. Tipos de conversión a NMRS	91
Tabla 9. trabajos elaborados por el <i>Consejo de Europa</i> en torno a las sectas	185
Tabla 10. Trabajos elaborados por el <i>Parlamento Europeo</i> en torno a las sectas	192
Tabla 11. Principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Francia	203
Tabla 12. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Bélgica	210
Tabla 13. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Alemania ..	217
Tabla 14. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Austria	220
Tabla 15. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Reino Unido	224
Tabla 16. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en España	230
Tabla 17. Resumen de los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en diversos países de la UE	239
Tabla 18. <i>Continuum</i> epistemológico y ontológico en el acercamiento a la realidad social	453
Tabla 19. Entrevistados según categoría por su relación con los NMRs y la Comunidad o Ciudad Autónoma donde residen	468
Tabla 20. Esquema panorámico de proceso	475
Tabla 21. Características de los <i>expertos e informantes cualificados</i> entrevistados en Alemania	496
Tabla 22. Características de los <i>miembros</i>	497
Tabla 23. Características de los <i>ex miembros</i>	498
Tabla 24. Características de los familiares de ex miembros y sus familiares 1 (continúa)	499
Tabla 25. Características de los <i>familiares de ex miembros</i> y sus <i>familiares</i> 2(Continuación)	500
Tabla 26. Características de los familiares de miembros y sus familiares 1 (Continúa)	501
Tabla 27. Características de los <i>familiares de miembros</i> y sus <i>familiares</i> 2 (Continuación)	502
Tabla 28. Ficha técnica y de control de los expertos e informantes cualificados entrevistados en Alemania	503
Tabla 29. Ficha técnica y de control de los <i>miembros</i>	504
Tabla 30. Ficha técnica y de control de los <i>ex miembros</i>	505
Tabla 31. Ficha técnica y de control de los <i>familiares de miembros</i>	506
Tabla 32. Ficha técnica y de control de los <i>familiares de ex miembros</i>	507

LISTADO DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Perspectiva: lavado de cerebro.....	80
Gráfico 2. Factores de emplazamiento	84
Gráfico 3. Factores situacionales.....	85
Gráfico 4. Fuentes de datos	462
Gráfico 5. Porcentaje de entrevistas por Comunidad Autónoma	467
Gráfico 6. Proceso de análisis de datos en una investigación cualitativa.....	471

GRACIAS¹

Tanto trabajo y tan intenso da la sensación de no estar viviendo otras cosas que podrían enriquecerte desde el punto de vista humano. Sin embargo, presenta momentos de lucidez que permiten comprender qué poco somos solos y cuánto necesitamos a los demás. En este sentido, ahí van mis agradecimientos a las personas e instituciones que, de uno u otro modo, me han ayudado.

Los Ministerios de Educación y Cultura y de Ciencia y Tecnología subvencionaron mi trabajo mediante una beca F.P.I. permitiéndome desarrollar las primeras fases de la investigación en el marco del Proyecto de Investigación I+D *PB98 16-36*, “El problema de las sectas en España” dirigido por el Profesor Pedro Castón Boyer.

Quiero agradecer al maestro Pedro el privilegio de aprender todos los días profesional y humanamente. Por la honestidad y enseñarme a aprender de mí misma y encontrar caminos creativos. El Profesor Castón Boyer es para mí un ejemplo diario de esfuerzo, trabajo, discreción, sencillez, servicio y talante académico. Esta investigación se ha desarrollado bajo su dirección atenta. Además de ser una persona maravillosa, su interés y su sabiduría han mejorado continuamente esta investigación. Gracias por las intensas revisiones exhaustivas y precisas de los manuscritos.

El Profesor Julio Iglesias de Ussel ha constituido uno de los referentes durante estos años, siempre presente, aún en la distancia. La mayoría de lo que aún perdura en este Departamento de Sociología de la Universidad de Granada proviene de los momentos en los que su presencia en la vida académica era diaria, corolario de su trabajo y su talante.

Otras personas me han brindado su apoyo de diferentes modos. Gracias a Carmen Alemán por la amistad, el cariño y confiar en mí desde el primer momento. A Jorge Garcés por felicitar la profesionalidad y calidad de mi primer trabajo, mi primera oportunidad y mi primera ilusión como Socióloga.

También a Antonio Trinidad y a Manolo Herrera, que siempre han estado dispuestos a ayudarme. Al Prof. Carmona por la iniciación en la Sociología de la Religión y el valor de la identidad. A Charo por esa personalidad firme, el cariño, la humanidad y la asertividad. A Rafa Moreno por la amistad y el pragmatismo. A Rafa Martínez por la amistad y el cariño desde siempre. A Mariano Sánchez y Juan López Doblas, sobre todo, por la internacionalización de los horizontes. A Pablo Galindo por acogerme con generosidad. A Juan Irigoyen por mostrarme siempre caminos alternativos de pensamiento. A Manuel Martín Jorge, Carmen Gómez Bueno, Rosa Soriano y Pedro Ogayar por tenderme la mano cuando pedía ayuda. A Jaime Andreu por traer al Departamento y a mi formación profesional el Programa Atlas’ti. A Inés, sin cuyo trabajo, la gestión de las tareas académicas no sería posible en el Departamento. Otros compañeros de la Universidad han contribuido a mejorar mi formación personal y académica. A Jerónimo Barranco e Inmaculada Medina por descubrirme canales de comunicación nuevos.

¹ Danke, Thank You, Tack, Kitoos...

Gracias al Dr. Joachim Valentin por acogerme en el *Religionsgeschichte, Inst. für Systematische Theology* de la Albert-Ludwigs Universität Freiburg en Alemania. Por la amabilidad, el buen humor y el trabajo. A Albert Lampe por el sentido común y la compleja sencillez de los análisis, también por abrirme las puertas a los especialistas que elaboraron el principal Informe alemán en NMRs. A Udha por la cercanía, el buen humor y la ayuda; a Ian por facilitarme el acceso al *Archiv Neue Religiöse Bewegung & Büro ab Religions-geschichte*. También a Thomas por la hospitalidad. A Ina, socióloga joven, por facilitarme desde el primer día mi trabajo en el *Institu für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene E.V.* (IGPP) y permitirme el acceso desde la distancia. Quiero agradecer a la Dra. Astruc que con cariño y esfuerzo me haya ayudado en complejas traducciones desde el alemán.

Este trabajo ha sido realizado, en parte, en el Departamento de Religiones Comparadas de la Universidad sueca *Åbo Akademi*, que viene trabajando desde los años 70 en Nuevos Movimientos Religiosos. De mi período de investigación en esta Universidad quiero agradecer al *Professor Holm* su apoyo a mi trabajo desde el primer momento. Al Dr. Toumas Martikainen el apoyo personal y profesional desde el primer día, durante mi estancia y aún hoy. Mi estancia en Turku no habría sido tan estupenda sin tu generosidad. A la Dra. Siv Illman por ser tan acogedora con “*una española brava que venía desde el otro lado de Europa*”, por el calor humano. Las conversaciones con Maria Leppäkari y Niklas Sjostrom han enriquecido el trabajo. Al personal de *Donnerska instituten och Steinerbiblioteket, Åbo Akademi bibliotek y Humanistika biblioteket* por trabajar a mi lado con paciencia y amabilidad en el acceso y la consulta de tanta bibliografía.

A los miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros que han participado en esta investigación, por permitirme acercarme a esta controvertida y compleja realidad, sin cuya ayuda no habría podido comprender el fenómeno. A Juantxo, Ramiro, Mercedes, Antonio, Pepe, Ricardo, Olga, el Padre Hernández, Pilar y AIS, por facilitarme algunas de las entrevistas.

Entre mis amigos tengo los mejores regalos. A Luciano por la humanidad, la libertad y abrazarme con tu sabia bondad sin límites, también por hacerme entender que siempre debía creer en mí. Por amar y servir.

A Dulce, por estos años de amistad en los que hemos aprendido a salir adelante en medio de la adversidad, por difícil que fuera. Por luchar de esa manera en los espacios socialmente invisibles, la amistad, el cariño y la confianza. Por tantas cosas que no se pueden explicar con palabras.

A Margara y Michael por apoyarme tanto y acogerme con cariño, ternura y amistad generosos. A Magda, Marilena, Mercedes, Curro, Fernando, Zeinab, M^a José, Guille y los nenicos.

Mi familia me permite ser lo que soy. A mis padres por habérmelo dado todo con amor y por tantas cosas que sería imposible enumerar. A Áurea por la incondicionalidad generosa y autónoma.

A Jose, por inundarme de amor, comprensión, ternura, paciencia y cariño compartidos. Por tu solidez y por respetar y apoyar todas y cada una de mis decisiones,

por difíciles que fueran para nosotros y para ti mismo. Por estos años de “soledad compartida” entre dos continentes.

Tengo que dar las gracias a los anticiclones, que me permitían trabajar y llegar serena a las clases semanales entre Europa y África. A Melilla, ciudad de luz; africana en los ritmos y el dolor; europea en los sueños. Refugio donde se empieza, se huye, se crece y se espera. A los cientos de subsaharianos que mientras viví en Melilla hicieron parecer mi lucha cotidiana nimia al atravesar media África buscando esperanza, huyendo del hambre y la violencia.

A todos y cada uno de los que he mencionado y a los que he podido olvidar y forman parte de mí, gracias.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

- **AFF** American Family Foundation
- **APSR** *American Political Science Review*
- **ARS** *Annual Review of Sociology*
- **ASR** *American Sociological Review*
- **ASRR** *Archives de Sociologie des Religions*
- **CA:** Comunidad Autónoma
- **CCAA:** Comunidades Autónomas
- **CDA:** Ciudad Autónoma
- **CDAA:** Ciudades Autónomas
- **CS** *Current Sociology*
- **CSJ** *Cultic Studies Journal*
- **EVD** Editorial Verbo Divino
- **FCE** Fondo de Cultura Económica
- **IO** *International Organization*
- **IS** *International Sociology*
- **JME** *Journal of Moral Education*
- **JSSR** *Journal for the Scientific Study of Religion*
- **MAS:** Movimientos Anti Sectas.
- **MFR** *Marriage and Family Review*
- **MNENA:** Movimientos neopaganos y New Age
- **MR:** Movimiento Religioso
- **MRs:** Movimientos Religiosos
- **MS:** Movimiento Social
- **MSs:** Movimientos Sociales
- **NMRs:** Nuevos Movimientos Religiosos
- **NMSs:** Nuevos Movimientos Sociales

- **PR** *Psychological Report*
- **RAE**: Real Academia de la Lengua
- **REC** *Revista d'Etnologia de Catalunya*
- **REIS** *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*
- **RRR** *Review of Religious Research*
- **SA** *Sociological Analysis*
- **SC** *Social Compass*
- **SF** *Social Forces*
- **SQ** *The Sociological Quarterly*
- **SR** *Social Research*
- **SRE** *Sociology of Religion*
- **SRW** *The Sociological Review*

INTRODUCCIÓN

El suicidio de 39 personas de la secta *Heaven's Gate* en San Diego (California) a finales de marzo de 1997 motivó que todos los medios de comunicación hablaran de este tema. Un total de 21 mujeres y 18 hombres, la mayoría entre 18 y 24 años, se quitaron la vida para abordar la nave espacial que viajaba tras el cometa Hale-Bopp. El suicidio colectivo es uno de los aspectos más llamativos en el comportamiento de las denominadas sectas. Recordemos los 74 muertos en Suiza, Francia y Canadá en tres años de la *Orden del Templo Solar*; el asalto del FBI a la comunidad de los Davidianos en Waco (Estados Unidos) con 80 muertos; los atentados criminales en el metro de Tokio con gas tóxico de la secta *Aoum de Shoko Asahara* en 1995. Pero ninguno de estos acontecimientos ha superado, por su amplitud, el suicidio colectivo en Guyana de 923 personas pertenecientes a la secta *El templo del Pueblo* el 18 de noviembre de 1978, siguiendo órdenes de su líder religioso Jim Jones. Esta es la imagen social que la opinión pública asocia con las nuevas organizaciones religiosas.

Sin embargo, opinión pública y científicos no siempre coinciden en sus diagnósticos en cuanto a esta realidad social. El Parlamento Europeo en 1984 estimó necesario que los Consejos de ministros de los Estados miembros (sobre todo los ministros de Interior y Justicia y los de Asuntos Sociales) organizaran un intercambio de información sobre los problemas que conlleva la actividad de estos grupos, el tema de su exoneración fiscal, el respeto a las leyes, la desaparición de personas, la creación de servicios de asistencia para la reinserción social y laboral de los ex miembros y el vacío legal existente que impide actuar sobre personas y organizaciones que llevan a cabo acciones claramente punitivas.

La elección de este tema surge a partir del trabajo de investigación realizado por la doctoranda en el marco del Proyecto de Investigación I+D *PB98 16-36*, del Programa sectorial de promoción general del conocimiento, “El problema de las sectas en España”, dirigido por el Profesor Pedro Castón Boyer. El mencionado Proyecto de Investigación ha sido subvencionado, mediante convocatorias públicas, por el Ministerio de Educación y Cultura, así como por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

El contenido doctrinal de las sectas o Nuevos Movimientos Religiosos queda fuera de los objetivos marcados en esta investigación². Tampoco es el objetivo de este trabajo, ni de esta investigadora, establecer pautas normativas acerca de lo que cada persona tiene que creer o practicar como religión. Estas organizaciones religiosas son consideradas como un hecho social evidente y significativo, sin establecer juicio alguno acerca de la verdad de las creencias o el bien o mal en el que se fundamentan las prácticas religiosas de estas organizaciones religiosas (Castón, 1997: 48).

Tal y como afirma Estruch (2002:803) al analizar el fenómeno, el propósito de esta investigación tampoco es atacar ni estigmatizar, sino referirme al mundo de las nuevas organizaciones religiosas por medio de un análisis riguroso y respetuoso hacia los diferentes modos de comprender a Dios. De cualquier modo, decir que esta o aquella organización religiosa es una secta en realidad nos proporciona escasa información desde el punto de vista sociológico, no nos permite comprender mejor a estas organizaciones. En esta investigación el objetivo no es defender ni atacar a estas organizaciones, sino llevar a cabo un análisis de las mismas para esclarecer la comprensión de su naturaleza sociológica, especialmente en España. Por tanto, el objetivo de esta investigación es conocer diversos aspectos del fenómeno que permitan su comprensión, en ningún caso el juicio sobre las creencias o modos de organización de los diversos grupos.

La presente tesis tiene como objetivo el conocimiento de las nuevas organizaciones religiosas en España principalmente, además de en la Unión Europea-15. Éste es un tema poco investigado en nuestro país. Desde la Antropología Prat (1997) está haciendo esfuerzos en este sentido y, en esta investigación también se considera esa perspectiva. Destaca especialmente la escasez de aproximaciones científicas desde la Sociología más allá de los esfuerzos llevados a cabo por Castón (1997) y Estruch (2002).

El objeto de estudio es muy complejo y el análisis sociológico, al que fundamentalmente nos vamos a limitar en este trabajo, no resulta fácil. Las dificultades en la objetividad con respecto al análisis de estas organizaciones religiosas se plantea desde el comienzo de esta investigación porque, tal y como afirma Beckford (1999), el

² Para saber sobre este tema consultar García Hernando: 1981, 1983 y 1997.

criterio de la objetividad es variable y responde a una construcción social, todo el mundo quiere ser objetivo, pero desde su propio punto de vista. Tal y como este mismo autor sostiene, el tratamiento esta materia de estudio requiere un vocabulario que no sea valorativo. También la comparación entre diferentes grupos de implicados, la realización de investigación durante largos períodos de tiempo, el análisis de todo tipo de publicaciones a favor y en contra y la crítica del propio trabajo desarrollado.

En la realización de esta tesis he considerado principalmente dos de los mencionados elementos indispensables en el análisis indicados más arriba (Beckford, 1999). En primer lugar, he establecido como herramientas conceptuales términos que no valoran la legitimidad o no a este tipo de organizaciones religiosas. Y, en segundo lugar, he tenido en cuenta la comparación de las interpretaciones sobre el fenómeno que llevan a cabo diferentes grupos implicados (miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros).

En la primera parte he delimitado el objeto de estudio, los conceptos utilizados a lo largo de la tesis. He estructurado esta parte en varios capítulos. El primero de ellos es un análisis de términos utilizados en diversas disciplinas en Ciencias Sociales desde que apareció el concepto secta (denominaciones, culto, psicogrupos, etc.), haciendo un recorrido explícito por la teoría sociológica. En el segundo capítulo describo el término que he utilizado para referirme a las nuevas manifestaciones religiosas: Nuevos Movimientos Religiosos. En esa parte también es destacable la consideración de los Nuevos Movimientos Religiosos como movimientos sociales. El tercer capítulo describe con precisión *afiliación* y *desvinculación* que han sido utilizados como herramientas conceptuales durante la tesis.

Contextualizar desde un punto de vista social, religioso y político ha sido el objetivo de la siguiente parte. Ha aportado la comprensión de los NMRs como elemento integrante de la dinámica social. El análisis de los límites legales que los países de la UE-15 han establecido para controlar la implantación y el modo de obtener seguidores es destacable por las profundas desigualdades que existen en el tratamiento de esta cuestión.

La tercera y cuarta parte recogen los resultados inéditos sobre los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs en España, de cómo ambos influyen en los sujetos

que entran en contacto con este tipo de organizaciones religiosas. En la tercera parte he descrito la *sociología del proceso de afiliación*. Analizo diferentes aspectos como las estructuras de disponibilidad en los miembros y en los NMRs que facilitan la interacción, además de describir el proceso de afiliación en sí mismo. En la cuarta parte presento una *sociología del proceso de desvinculación* en relación a aspectos relacionados con el abandono de NMRs. Establezco los elementos que derivan en la crisis de legitimidad que contribuyen a la desvinculación. También describo los obstáculos y fortalezas durante la separación de los miembros respecto a los NMRs, cómo tiene lugar la reorganización social y cognitiva y cuáles son las consecuencias últimas de la desvinculación en la vida social y personal de los ex miembros.

Más aportaciones de esta tesis al conocimiento de los NMRs y su interacción con los miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros en España aparecen en las conclusiones. Los anexos aportan información sobre los trabajos parlamentarios y los informes elaborados en la UE-15, así como cuestiones relacionadas con las entrevistas llevadas a cabo en España y Alemania. También recojo en los anexos cuál ha sido mi propio proceso de investigación durante la tesis, la metodología que me ha permitido acercarme y comprender el fenómeno desde un punto de vista sociológico.

El resultado del trabajo ha culminado en la tesis que aquí presento, corolario de salvar numerosos obstáculos encontrados en las distintas fases de la investigación, por la propia idiosincrasia del objeto de estudio. En castellano, los análisis hasta el momento se centraban, sobre todo, en miembros que han salido o en las familias que han tomado medidas para recuperar a algún familiar, no en los diferentes actores. La principal aportación de este trabajo es la integración de las diversas *realidades construidas* por los actores implicados en el proceso de *afiliación y desvinculación* de NMRs en España.

PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO

CAPÍTULO I. DELIMITACIÓN DE CONCEPTOS

"Dos montañas hay en que domina la luz: la montaña de los animales y la montaña de los dioses. En medio, el valle en sombra de los hombres".
P. KLEE, 1902, *Diarios*.

Será a partir del siglo XX cuando, desde la Sociología, se comience a hablar del fenómeno sectario. Hasta ese momento existían iglesias mayoritarias, institucionalizadas y poco a poco comienzan a observarse pequeños grupos sectarios. Desde los primeros análisis de Weber hasta la actualidad contamos con una amalgama de conceptos con iguales o similares contenidos para referirnos al *tipo ideal de secta*. La pluralidad conceptual responde a una realidad social caleidoscópica en la que los criterios adoptados para definirla varían y, consecuentemente, se modifican también las tipologías³ y clasificaciones (Cipriani, 1994 y Castón, 1997). Y esto es así porque el contexto histórico es un factor importante en la elaboración conceptual. Tal y como afirmó Niebuhr, el propio carácter sociológico del sectarismo imprime la característica de modificarlo con el paso del tiempo (1957: 19).

Tal y como el Profesor Elzo Imaz planteó ya en 1997, el análisis de las sectas presenta dificultades desde el principio porque *“gran parte del debate está en la delimitación del concepto”*⁴. El objeto de estudio que nos ocupa cuenta, entre las dificultades metodológicas de investigación, con el de la definición (Rodríguez, 1988; Luxmoore, 2000 y Ramos, 2004d). Los principales problemas para delimitar el concepto de secta se refieren a la falta de unos criterios objetivos que permitan determinar qué son sectas y qué son iglesias, rechazadas antes y legitimadas hoy por el conjunto de una sociedad. Tal y como Navas (1991: 144) indica: [no existen]⁵ *“unos parámetros con valor universal a los que se pueda uno referir, para incluir a unos*

³ Sobre los problemas que plantea la elaboración de un tipología en el estudio de las sectas consultar J. García Hernando (1997) “La tipología como problema al estudio de las sectas”, en F. De Olea, “Las sectas en una sociedad en transformación”, *Papeles de la Fundación*, 37, 67-107.

⁴ Transcripción literal de la sesión celebrada por la “Comisión de Encuesta Preferente e Implantación de Sectas Destructivas y Dependientes en Euskadi”, el día 28 de mayo de 1997 [Inédita].

⁵ A partir de ahora los corchetes indicarán aclaraciones de las citas.

grupos y excluir a otros...” y porque “...buen número de las religiones que gozan de credibilidad y honorabilidad en nuestros días, han sido consideradas como sectas en el pasado, o siguen siéndolo para otras religiones o para enfoques de pensamiento que las etiquetan como tales”.

Estas dificultades, así como el diferente grado de aceptación o rechazo adoptado ante el fenómeno han dado lugar a la configuración de una amalgama de conceptos para hacer referencia a esta compleja realidad social. Mientras unos continúan hablando únicamente de “sectas”, otros se refieren a ellas en los términos “sectas destructivas y manipuladoras”, “nuevos movimientos religiosos”, “nuevas vías de espiritualidad”, “religiones sin dios”, “grupos pseudoreligiosos”, “religiosidad paralela”, “nuevas religiones”, “cultos”, “grupos especiales de comunidades religiosas”, “psycocultos” o “psicogrupos”, “sectas político religiosas” y “nuevos movimientos ideológicos”.

Los diferentes términos provienen de tradiciones culturales diferentes y ponen de manifiesto las diferencias con las que desde la investigación se está tratando el fenómeno en el ámbito internacional. Por ejemplo, el término *secta* es usado especialmente en Francia, Bélgica o España; *NMR* en Gran Bretaña, *culto* en Estados Unidos y *psicogrupo* en Alemania (Tabla 1).

Tabla 1. Conceptos utilizados para hacer referencia a nuevas formas de organización socioreligiosa

Término	País donde se utiliza	Principal dimensión considerada en la definición
<i>Secta</i>	Francia	Religiosa
<i>NMR</i>	Gran Bretaña, EEUU y Alemania	
<i>Culto</i>	EEUU	
<i>Denominación</i>	EEUU	Psicosocial
<i>Psicogrupo</i>	Alemania	

Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, diversos especialistas indican, al analizar este fenómeno social, que la importancia de las definiciones radica en si son más o menos útiles, no más o menos ciertas (Berger, 1981; German Bundestag, 1998; Barker, 1999 y Beckford, 1999), siendo al mismo tiempo especialmente importante la delimitación conceptual por

la necesidad de definir el objeto de estudio de un modo preciso⁶. A partir de estos axiomas se llevará a cabo un recorrido por las aportaciones que los diversos términos arrojan en el conocimiento científico de esta compleja realidad.

1. LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO SECTA EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

La bibliografía referida a las sectas es muy abundante⁷. Esa literatura científica plantea una serie de dificultades para analizar y comprender el fenómeno. Por un lado, la etimología de secta es bastante discutida y, por otro, los grupos sectarios nunca se reconocen como tales. El concepto *secta* en la teoría sociológica es el objeto de estudio de esta sección.

1. 1. LOS TIPOS IDEALES DE WEBER

Desde la sociología, el concepto secta ha sido abordado en múltiples ocasiones por diferentes autores. Max Weber, cuya perspectiva sociológica estaba unida indisolublemente al análisis de la *racionalidad orientada a la acción*, utilizó este concepto. Racionalidad orientada a la adopción de los medios más adecuados para obtener un fin o para la consecución de un conjunto de valores. Ello implica una opción objetiva de los medios y los fines (1955).

En la investigación desarrollada por Weber palpita la interrelación teoría y práctica, que se traduce en la elaboración de lo que él mismo denomina *tipos ideales*⁸, tal y como se mencionó más arriba. En 1901 siguiendo esta metodología de análisis,

⁶Para una exposición definitiva de los peligros de realizar generalizaciones, consultar R. K. Merton (1968) *Social Theory and Social Structure*. 2d ed. New York: Free Press y R. K. Merton (1965) *Teoría social y estructura social*, Paidós, Buenos Aires.

⁷ Ver una bibliografía amplia al final de este trabajo.

⁸ En el contexto de su sociología comprensiva, Weber construyó esta herramienta de análisis teórica que, se elabora en un determinado contexto social e histórico a partir de “*la intensificación parcial de una o varias perspectivas y a través de una síntesis mental de muchos fenómenos particulares. En su pureza conceptual, este modelo ideal o imagen ideal no es un tipo real, empíricamente dado, no puede darse en la realidad y es, en este sentido, una utopía [...] Sirve para ordenar conceptualmente la realidad sociocultural, en la que los fenómenos no siguen las leyes determinadas de las ciencias naturales, sino que se configuran de forma individual en la corriente de la historia. Estableciendo el grado de aproximación de un fenómeno histórico-socio-cultural, o de un caso concreto, a un tipo ideal o varios [...] se puede ordenar y comprender la multiplicidad de fenómenos*” (Hillman, 2001: 980). Para profundizar más consultar la propia obra de Weber (1990) *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.

elaboró la dicotomía *iglesia-secta* en su obra *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, interpretando las diferencias entre ambas realidades sociales. La *admisión* es para Weber el factor detonante en la clasificación. La pertenencia a la *iglesia* es obligatoria y se funda en las cualidades de sus miembros, mientras que la pertenencia a una *secta* es voluntaria y se basa en la aceptación de candidatos plenamente cualificados para ser miembros. La *iglesia* es una especie de asociación para el logro de unos fines sobrenaturales, una institución en la que necesariamente caben los justos y los pecadores⁹. Mientras la *secta* o *iglesia de los fieles* se considera a sí misma como la comunidad constituida únicamente por los verdaderos fieles, a la *iglesia* pertenecen todos y a la *secta* se decide pertenecer (1955).

Para Weber, la *iglesia* como *tipo ideal*, cuyo surgimiento emerge unido al desarrollo del capitalismo, es una asociación para lograr fines sobrenaturales y en ella aparece el carisma de oficio¹⁰. Una *secta* está asociada con el carisma personal (Weber, 1955). La *autoridad carismática* consiste en el poder legitimado a partir de cualidades excepcionales, que imprimen obediencia y devoción a los seguidores de los portadores de dicha autoridad (1944: III, 1204), mientras que en la *iglesia* la autoridad va unida al oficio, en la *secta* el carisma es monopolio del dirigente. En esta línea, posteriormente Lifton (1961) también atribuyó carisma a los líderes de ciertos grupos sectarios.

Weber entendía que la evolución de las *sectas* se orientaba hacia un tipo de organización con los rasgos de iglesia (Hill, 1976) y sugiere que: “*Una iglesia plenamente desarrollada, es decir, la que tiene aspiraciones universalistas, no puede admitir la libertad de conciencia; cuando se pronuncia a favor de esta libertad es porque se encuentra en posición minoritaria y exige algo que, en principio, ella misma no puede conceder a los demás*” (1944: III, 1209).

En definitiva, lo que Weber llevó a cabo fue sentar las bases de las posteriores argumentaciones teóricas sobre las organizaciones religiosas. Demostró que las sectas constituyen tentativas conscientes por reestructurar las relaciones personales y sociales, así como el orden social de un país concreto o de todo un mundo. La *secta* se configura en torno a un pequeño grupo de individuos separados del resto de la sociedad cuyos

⁹ El trabajo de Weber (1944), definió como *iglesias* no solo al cristianismo, sino a otras organizaciones religiosas como el *judáismo* y el *brahmanismo*.

¹⁰ Tal y como recoge Hills (1976:73), Weber planteó como el propio cristianismo primitivo presentaba rasgos sectarios.

miembros se asocian de un modo libre y se caracteriza por su exclusivismo. Para admitir a un miembro este debe dar muestras de merecer su participación en el grupo y acepta el sacerdocio de todos los creyentes. Las sectas, además, se legitiman por sí mismas y no recurren a sanciones externas para regular sus creencias y estructura (Weber, 1970).

Sin embargo, tal y como afirma Hill (1976:71), este análisis de Weber se fundó en la interpretación de un ámbito cultural restringido, por eso fue necesaria la elaboración de posteriores *tipos*. También, respecto a la propuesta de Weber de división entre secta e iglesia, considero, junto a Beckford, que existen estereotipos peyorativos sobre las nuevas religiones en el pensamiento sociológico y que este prejuicio comienza con Max Weber al establecer su descripción y características a partir de las religiones mayoritarias y, por tanto, utilizándolas como modelo (1978). De cualquier modo Weber, como en otros muchos elementos de análisis de la sociología, es el pionero en la percepción de la realidad social que emergía contemporánea a su labor de reflexión científica.

1. 2. E. TROELTSCH Y EL TIPO *MÍSTICA*

Por su parte E. Troeltsch¹¹, discípulo de Weber, profundizaría en esta dicotomía conceptual *iglesia - secta*. Este teólogo trató de relacionar los tipos de experiencia religiosa con esos dos *tipos ideales*, aunque no puso tanto énfasis en el tipo de organización y sí en la noción de “acomodación” o “compromiso” para diferenciar entre sí los tipos elaborados por Weber. En la diferenciación que establece Troeltsch entre iglesia y secta encontramos una serie de características contrapuestas. Mientras que la iglesia se puede considerar conservadora porque acepta el orden social y domina la vida de sus seguidores con un marcado carácter universalista, las sectas están constituidas por grupos reducidos de seguidores. Entre los objetivos de éstas últimas se encuentra establecer y perpetuar la hermandad personal y directa entre sus miembros y renunciar a la idea de dominar el mundo. Si bien las iglesias se relacionan con las clases dominantes y con el Estado, llegando a formar parte del orden social, las sectas se alimentan de las clases humildes y de los desposeídos¹². En una iglesia la vida ascética es un modo de

¹¹ Un buen análisis del trabajo de Troeltsch puede consultarse en J. Seguí (1980) *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Cerf, Paris.

¹² En la actualidad los grupos sectarios no se centran exclusivamente en las clases sociales desposeídas, sino también en otros estratos sociales. De hecho, este es uno de los principales elementos que han alertado a las autoridades de diversos países europeos, al considerar que las sectas alcanzan más y más

adquirir virtudes y pone de manifiesto que se ha alcanzado un alto grado de religiosidad. En una secta el valor simbólico que tiene la vida ascética es el de estar separados del mundo y constituirse una forma de oposición a las instituciones sociales establecidas (Hill, 1976: 79).

Posteriormente, Troeltsch elabora un nuevo tipo que agregará a los desarrollados por Weber, el de *mística*, corolario de la dialéctica entre iglesia y secta que Troeltsch identificó como: *“una prefiguración de las futuras evoluciones hacia las que se encaminaba la dialéctica iglesia y secta... No es ni iglesia ni secta, y no posee ni la santidad concreta de la institución ni la conexión radical con la Biblia. Combinando las ideas cristianas con muchos puntos de vista modernos (...) no establece un límite a las concesiones ni posee el mismo poder social que la iglesia, pero, por otra parte, carece del radicalismo y del espíritu exclusivista que permite a las sectas rechazar el Estado y la economía, las artes y las ciencias”* (1931: I, 381).

El grupo identificado como *mística* surge a partir del individualismo creciente en las sociedades europeas que no trata de organizar una fraternidad sino buscar la libertad para propiciar el intercambio. El individuo aislado es el paradigma de individuo (Hill, 1976). Este tipo de grupo religioso no tiene ni la santidad de una iglesia ni el carácter radical de una secta, según Troeltsch. La ideología que plantea y defiende surge del sincretismo con las ideas de la modernidad, que trajo consigo la ciencia y que encuentra dificultades para plantear un programa social claro. Troeltsch se manifiesta del siguiente modo al referirse al tipo *mística*: *“... en el fondo se trata de una asociación voluntaria con otros individuos de las mismas ideas, lo que se aparta por igual de la iglesia y de la secta”* (1931: I, 381).

De este modo el discípulo de Weber enriquece el análisis de las nuevas formas de organización religiosa que surgen durante su actividad intelectual en la sociedad en la que está inmerso. Y aunque las contraposiciones que Weber y Troeltsch, este último sobre todo, establecieron entre secta e iglesia eran pertinentes en un contexto europeo, planteaban dificultades en la realidad socio religiosa de Estados Unidos, donde la tolerancia permitió desde el principio un mayor desarrollo del pluralismo religioso y en

poder, tal y como se puede observar en el desarrollo legislativo y en los debates parlamentarios en la Unión Europea.

donde ninguna religión se erigió como única posible. Por primera vez en un país occidental no había una iglesia hegemónica.

En definitiva, Troeltsch planteó desde sus análisis que en el cristianismo siempre se ha producido una tensión entre iglesia y secta. En palabras de Wilson (1970: 22 y ss.) *“Cuando la Iglesia tenía un carácter jerárquico y conservador, atrayendo a las clases rectoras para las que servía de medio de control social, las sectas propugnaban una igualdad radical y constituían una expresión de la condición abatida de los grupos menos privilegiados. La iglesia se considera a sí misma, tanto desde un punto de vista social como desde un punto de vista eclesiológico, como un orden establecido desde arriba, mientras que la secta se estimaba a sí misma como una entidad que actuaba desde abajo. La iglesia poseía un cierto carácter de objetividad. Era, en efecto, una institución externa que administraba la gracia y se situaba por encima de los individuos como entidad semejante al estado, insistiendo en su carácter de permanencia y de trascendencia sobre todos los condicionamientos humanos y sociales. La secta, por su parte, era una asociación de carácter subjetivo, una comunidad en la que se concedía mayor relieve a la santidad personal”* .

1. 3. EL CONTEXTO ESTADOUNIDENSE

A) Niebuhr y las denominaciones

A partir de las conclusiones anteriores H. Richard Niebuhr estableció un nuevo tipo para dar cuenta de la realidad norteamericana. Surgieron numerosas organizaciones y las sectas llegaron a establecer relaciones mutuas de carácter ordenado, sistemático y reconocido, lo que otros autores denominan legitimado (M. B. McGuire, 1997 y 2000; Prat, 1997). El individualismo y la responsabilidad personal eran muy valoradas y se instaura una ética de coexistencia entre los diversos grupos religiosos. Hablar de sectas no era tan adecuado en este contexto, puesto que al no existir ninguna iglesia federal oficial, la dicotomía iglesia-secta no daba cuenta de la realidad socio religiosa en ese país y en ese momento histórico. En una sociedad en la que no existe una Iglesia, sino diversas *denominaciones* importantes, el sectarismo ha de poseer obligatoriamente un carácter distinto (Castón, 1997).

Por tanto, desde la Sociología estadounidense, Niebuhr elaboró el tipo ideal *denominaciones* caracterizado por no ostentar pretensiones universalistas. Además, las *denominaciones* invitan a una manifestación religiosa propia, a una organización sacerdotal similar a la de la iglesia y a una ética relajada. Mantienen una visión personalista de la salvación, como corresponde a la burguesía, se preocupan por el activismo y su doctrina propugna la valía de cada uno de sus miembros (Niebuhr, 1957). El propio Niebuhr y diversos autores con posterioridad, definen secta en relación al grado de conflicto y contradicción que un grupo mantiene con respecto a la sociedad en la que está inmerso (Niebuhr, 1957; Wilson, 1970; Jonson, 1971 y Stark y Bainbridge, 1985).

Niebuhr insistía en la premisa según la cual la vida religiosa se encuentra íntimamente cohesionada con las circunstancias sociales entre las que se encuentran las políticas y económicas. Con la configuración del término *denominación*, este autor trataba de interpretar cómo el conjunto de premisas teológicas tomaba vida en una determinada organización social, como causa de su interacción con el entorno social y económico en que se sitúa la propia organización (1957: 16). La *denominación* potencia el individualismo y la responsabilidad personales por encima de todo y se inscribe en un contexto de coexistencia de múltiples grupos religiosos. Niebuhr afirmaba que las sectas se transforman en *denominaciones* como resultado del cambio de clase social de sus miembros (Hill, 1976:92).

B) Becker y el tipo *culto*

Por otro lado, Howard Becker (1932) fue el primer sociólogo en Estados Unidos en utilizar e introducir en la sociología que venía desarrollándose en este país la dicotomía iglesia secta. La sistematización de la amalgama de organizaciones cristianas lleva a Becker a proponer un conjunto de cuatro subtipos nuevos: la *ecclesia*, la *secta*, la *denominación*¹³ y el *culto* (Becker, 1932: 624). La *ecclesia* es caracterizada como una organización de carácter conservador, que no entra en conflicto con los aspectos seculares de la sociedad y que trata de convertirse en universal. La ideología mantenida por este tipo de organizaciones correspondería con el principio que el propio Becker arguye: “...se caracteriza por la consigna de ‘forzarlos a entrar’...” para conseguir ese carácter de

¹³ La *denominación* ha sido extensamente expuesta y analizada en D. Martín (1962) y en cuanto a la separación del mundo que implica ha sido estudiada por B. Wilson (1961) *Sects and Society*, Londres.

universalidad (Becker, 1932: 624). Además, a la iglesia se pertenece por nacimiento, no como una opción personal adulta.

Reconocemos a las *denominaciones* porque son “*meras sectas en un avanzado estado de evolución y de reajuste entre sí y con respecto al mundo secular*” (Becker, 1932: 626). Se diferencian de la iglesia y de la secta porque no afirman poseer el monopolio de la salvación, característica que les imprime un carácter de mayor tolerancia religiosa. El modo en el que se organizan es flexible, el ministerio no se considera una institución divina y los sacramentos son interpretados subjetivamente. En este sentido, el contraste con la iglesia y la secta es radical, la primera manifiesta la objetividad de los sacramentos y la segunda los rechaza plenamente. El orden social es otro aspecto divergente entre *denominaciones*, sectas e iglesias. La *denominación* no es conservadora ni revolucionaria o indiferente, como la iglesia o la secta, respectivamente. Su actitud es reformista, de oposición, que no consigue un estatus oficial (Martín, 1962 y Hill, 1976). Este tipo de organización religiosa implica niveles intermedios de exclusión, situada entre la iglesia y la secta.

1. 4. OTRAS APORTACIONES

A partir del trabajo desarrollado por Becker, J. M. Yinger, en su obra *Religion and the Struggle for Power* (1946), aumentó el continuo iglesia secta añadiendo *culto* y *secta establecida*, dotando de contenido a estos términos a partir de la relación que establecen con el orden social según lo aceptaran, evitaran o mantuvieran actitudes agresivas con sus principios. Más adelante, Yinger (1970) diferenciará cuatro tipos básicos de organización religiosa similares a los de Becker: *iglesia universal*, *ecclesia*, *secta* y *secta establecida*. Plantea su clasificación a partir de dos variables. La primera de ellas es la *capacidad de acogida de las estructuras religiosas*, es decir, la medida en la que todos los miembros de la sociedad pueden formar parte de una organización religiosa. La segunda variable consiste en el *grado de distanciamiento con respecto a los valores sociales mayoritarios*, si la organización religiosa rechaza o no el mundo. En un extremo se encuentra la *ecclesia*, que cuenta con un alto grado de acogida, bajo distanciamiento y alta complejidad organizativa. En el otro lado se instala la secta carismática, con un bajo nivel de acogida, alto distanciamiento del mundo y de la organización (Yinger, 1946, 1957 y 1970).

Lo más destacable de la aportación de este autor es la subdivisión del subtipo *secta* en sectas “conformistas”, “agresivas” o “de renuncia”. Las sectas “conformistas” son marcadamente individualistas y sus miembros forman en la estructura social parte de la clase media. Sus intereses se centran en los fallos individuales, más que en los sociales. En cuanto a las sectas “agresivas”, Yinger adopta de Troeltsch la postura según la cual los individuos que forman parte de estas organizaciones religiosas provienen de los estratos socioeconómicos más bajos. La sociedad suele oponer mucha resistencia a estos grupos, entre otras razones, porque se relacionan con el entorno considerando a la sociedad mala en sí misma. Por último, se encuentran las sectas “de renuncia” que rechazan el orden social y proyectan su interés al más allá (Yinger, 1970).

Ante este debate en torno al *continuum* de tipos ideales, desde la aportación entre iglesia y secta de Weber (Tabla 2), Wach (1970) pone de manifiesto cómo en ese análisis, realizado en un contexto occidental y en un entorno en el que el cristianismo es la iglesia mayoritaria, es posible que los subtipos establecidos sean válidos exclusivamente para ese contexto. Entre sus aportaciones al análisis de las organizaciones religiosas se encuentran el tipo “grupo piadoso” [*collegium pietatis*], a medio camino entre las organizaciones que protestan de forma individual y aquellos que se separan completamente del resto de la sociedad. Un tipo de protesta interior corresponde con “*un grupo escasamente organizado, reducido en cuanto al número de sus miembros, que se unen en virtud de un entusiasmo común, unas convicciones peculiares, una intensa devoción y una rígida disciplina, con todo lo cual se pretende alcanzar una perfección espiritual y moral superior a lo que normalmente permiten las condiciones imperantes [...] La “reunión” es la típica expresión sociológica de estos collegia*” (Wach, 1970:75).

Tabla 2. Tipos y Subtipos de organizaciones religiosas establecidas desde la Teoría Sociológica

Autor	Tipos ideales		
Weber (1901)			
Troeltsch (1912)			<i>Mística</i>
Niebuhr (1957)			<i>Denominación</i>
Becker (1932)	<i>Iglesia</i>	<i>Secta</i>	<i>Culto</i>
Robertson (1969)			
Yinger (1970)			<i>Iglesia Universal</i> <i>Secta establecida</i>

Fuente: Elaboración propia

La *fraternitas* es el segundo tipo de “grupo piadoso”, que no cuenta con la suficiente energía para que el grupo luche contra el *statu quo*. Por último, la *orden* configura otro modelo de “grupo piadoso” que exige la fidelidad permanente de sus miembros: “*Los miembros [...] se mantienen unidos por una obediencia absoluta, la residencia fija, el hábito peculiar, las comidas en común, las devociones especiales y el trabajo comunitario*” (Wach, 1970:182).

Sin embargo, tal y como recoge la siguiente cita, la sociología encuentra limitaciones para delimitar la fase de institucionalización en la que se encuentra en una sociedad concreta una organización religiosa, lo que se denomina *evolución lineal* de las organizaciones religiosas: “*Una secta puede atravesar por varias fases sucesivas de extraversion e introversión, que estarán íntimamente unidas a las circunstancias exteriores y que resultará muy difícil exponer con exactitud en una serie de formulaciones sociológicas*” (Isichei, 1964: 221).

Desde el academicismo anglosajón de Gran Bretaña, las investigaciones del Profesor B. Wilson son las más citadas. Una de sus aportaciones fue ensalzar la *explicación del mundo* como la principal causa para clasificar las sectas (1973). Este sociólogo, que ha dedicado la mayor parte de su actividad profesional al análisis de diversos aspectos relacionados con la Sociología de la Religión ha elaborado un sistema clasificatorio de las sectas en torno a un elemento central en todas las organizaciones religiosas: *cuál es el modo de obtener la salvación*.

Las respuestas que las organizaciones religiosas dan a la pregunta planteada por Wilson están relacionadas con la concepción de lo sobrenatural, del mundo y con la forma de comprender la vida. Por tanto, la respuesta a esta pregunta condiciona el carácter de una secta, ya que en ella van incluidos la concepción que tienen del mundo y de lo sobrenatural y el comportamiento que deben seguir los adeptos para conseguir la salvación. Según esta relación entre lo sobrenatural (cosmovisión) y el mundo (ethos), Wilson diferencia siete tipos de sectas: *conversionistas, revolucionistas, introversionistas, manipulacionistas, taumatúrgicas, reformistas y utópicas* (Wilson, 1970: 36 y ss.). Este mismo autor establece diferencias entre órdenes de las iglesias y de los miembros de sectas. Las primeras imponen estrictas normas sexuales, mientras que las segundas pueden llegar a imponerse normas de endogamia, que en ocasiones provocan un intenso rechazo social (Wilson, 1964).

G. Simmel consideró el criterio numérico para analizar las sectas. El autor se refería a cómo la estructura sociológica de estas organizaciones les impide tener un número excesivo de adeptos porque la comunidad de creyentes les obliga a regular, en mayor medida que a organizaciones más grandes, sus relaciones con el resto de la sociedad. Estos grupos más pequeños, afirma, mantienen una interacción que inevitablemente desaparece durante su crecimiento (1950:87). Por su parte, Simmel establece que las sociedades secretas cuentan con múltiples niveles establecidos a partir del secreto. Este recurso es utilizado de modo que, cuanto más arriba en la jerarquía del grupo, más se conoce sobre sus prácticas y doctrinas (1991: 79 y 80).

La tipología planteada por R. Robertson (1969 y 1970a) se estructura a partir del principio según el cual las categorías que se elaboran desde la Sociología de la Religión, en este ámbito de las organizaciones religiosas, deben ser tenidas en cuenta en su contexto social. Su elaboración debe ser útil para manifestar las relaciones que se producen entre una organización religiosa y la sociedad en la que existe. La aportación de Robertson es formulada y se sustenta a partir de dos ejes, dependiendo de la *relación de la organización religiosa con su entorno*. Un de ellos es la forma en la que la autoridad entiende la legitimidad de la organización, que puede ser *pluralista* o *exclusiva*. Cuando es *pluralista* la organización se considera una más entre las diferentes manifestaciones religiosas, mientras que la *exclusiva* se opone a esta afirmación. El otro eje a partir del cual este autor configura su tipología de organizaciones religiosas es la aceptación de los miembros, a cuyo tenor puede ser *abierta* o *cerrada*. Una organización *abierta* pide a sus miembros condiciones laxas para su admisión y una *cerrada* impone a los miembros pruebas de lealtad más exigentes (Tabla 3).

Tabla 3. Tipología de organizaciones religiosas elaborada por Robertson

		Principio de admisión	
Legitimidad	Exclusiva	Abierta Iglesia	<i>Restringida</i> Secta
	<i>Pluralista</i>	Denominación	Secta institucionalizada

Fuente: Elaboración propia a partir de Robertson (1970a, 1969).

B. Johnson de nuevo volvió al trabajo elaborado por Weber e insistió en que la iglesia es empleada para hacer referencia a grupos *aceptados socialmente*, mientras que

las sectas son *rechazadas* por la mayoría de las sociedades en las que están asentadas. Este mismo autor insiste en que el sociólogo debe esforzarse en descubrir las características universales a partir de las que pueden construirse tipologías, centrada principalmente en los dos aspectos señalados, la aceptación o el rechazo sociales (Johnson, 1957, 1963 y 1971). Sin embargo, entre las limitaciones de esta elaboración teórica se encuentran la falta de integración de las diferencias históricas en las estructura sociales y los sistemas culturales.

Peter Berger (1954) centró el debate sobre las sectas en la *proximidad espiritual* como eje de las relaciones entre los miembros de una organización religiosa. Otra de sus aportaciones al análisis de las sectas ha consistido en destacar la importancia del carisma frente a la admisión (1954: 4). La *ubicación del espíritu* es lo que plantea, según este sociólogo, las diferencias más claras entre ambos tipos de organización religiosa. Define iglesia como “*un grupo religioso basado en la convicción de que el espíritu está alejado*” y secta como “*un grupo religioso basado en la convicción de que el espíritu está inmediatamente presente*” (1954: 474).

El acceso al espacio en el que se guarda lo sagrado permite establecer diferencias entre ambas: la secta mantiene lo sagrado más lejos del mundo exterior, mientras que la iglesia lo mantiene más cerca de él. La iglesia interactúa más con el mundo que la secta. Incluso algunas sectas se refieren como mundano a todo lo que permanece fuera de ellas, tal y como lo pone de manifiesto el siguiente fragmento de entrevista realizado para esta investigación a un ex miembro de secta: “*Todo el mundo es malo, sí, sí, ellos le llaman mundano al resto de la gente. Ellos son los buenos*” (ExM, 03).

Siguiendo con Berger, los factores sociales determinan ante qué tipo de organización religiosa nos encontramos. La secta, por medio de su propia experiencia religiosa, contribuye a una fuerte cohesión social. La iglesia, por su parte, paralelo al proceso de institucionalización debe elaborar normas legales para asegurar la cohesión. De este modo lo expone Berger: “*En la secta, ante la presencia inmediata del espíritu, los miembros forman un grupo unido y compacto. Cuando se advierte una organización fuerte, normalmente está motivada por la misión de la secta en el mundo; entre los mismos miembros se crean vínculos, asimismo inmediatos, sin necesidad de una formalización institucional. La misma experiencia religiosa se convierte en fuerza unificadora. En la iglesia, sin embargo, por sentirse que el espíritu está lejano y por ser*

posible aproximarse a él más que a través de unos medios institucionalizados, los vínculos que unen a los miembros se debilitan, y la unidad de la estructura exige la creación de vínculos legalistas que sustituyan a los religiosos” (1954: 480).

Una definición más actual en esta última dirección la encontramos en el trabajo “Asociacionismo y Libertad individual: Los movimientos religiosos sectarios” de A. Canteras, publicado por el Instituto de la Juventud en 1998 que describe a una secta como: “*un cuerpo de personas unidas por una doctrina común y escindidas objetiva y/o subjetivamente de un cuerpo social y/o doctrinal más amplio respecto del cual resultan más o menos críticos*” (2003:139).

1. 5. CARACTERÍSTICAS DE LAS SECTAS SEGÚN WILSON

B. Wilson (1959, 1961, 1963 y 1970) sintetiza los rasgos generales que caracterizan a las sectas que proliferan en las sociedades occidentales. Aunque la tipología no coincide totalmente con la realidad, constituyen un elemento de análisis que permite acercarnos a la comprensión de la realidad. A partir de esa premisa se expone a continuación los rasgos específicos que Wilson atribuye a las sectas.

Un acto voluntario. Las sectas actuales siguen teniendo un carácter voluntario. Bien es verdad que a medida que la secta se perpetúa en el tiempo los hijos de los adeptos suelen abrazar las mismas creencias que sus padres. El cambio de ingreso voluntario a la pertenencia por herencia familiar o social es uno de los rasgos que marca la transición de la secta al tipo de organización iglesia. Este rasgo es de especial importancia en el estudio del fenómeno a largo plazo. En la actualidad, el análisis de los adeptos de segunda y tercera generación ya puede constatarse en diversos grupos.

Exclusivismo, expulsando a los que se desvían. La organización religiosa obliga y exige a sus fieles el sometimiento absoluto. Para los adeptos la secta se convierte en lo principal en sus vidas. Aspectos como la profesión, la familia, el dinero, los amigos, el lugar de origen y la cultura propias (en definitiva la *identidad*) e incluso, en ciertos casos, hasta la propia vida, pasan a un segundo plano en la nueva jerarquía de valores del adepto. La ruptura con todo lo anterior es uno de los aspectos que más confronta a familiares, amigos (las redes sociales más íntimas), cuando no forman parte del grupo del mismo.

Necesidad de méritos. Los miembros son plenamente admitidos al acreditar los méritos establecidos ante las autoridades de la secta, que pueden consistir en el conocimiento de la doctrina o en alguna experiencia de conversión. Lo mismo que ocurre en otras organizaciones como partidos políticos y sindicatos, los mejores militantes son los mayores defensores de la ideología, además de los más sacrificados. Con el paso del tiempo las pruebas pueden llegar a ser algo puramente nominal, ya que “*conforme una secta va teniendo mayor aceptación en el mundo (...) va igualmente restando importancia a la prueba de méritos previa al ingreso en sus filas*” (Wilson 1970: 31).

Fuerte identidad personal y social. Una autoidentificación muy estrecha por parte de los miembros hacia la secta que les exige establecer, ante sí mismos y ante los demás, unos límites bien precisos y definidos, que pueden ser doctrinales e, incluso externos, como vestirse o peinarse todos de una manera determinada. Los límites estrechamente marcados contribuyen a construir un “nosotros” en contraposición a un “ellos”, el resto de la sociedad. Los niveles de autoidentificación les pueden llevar a una separación total o parcial de los demás y del mundo.

Sentimiento de superioridad. Willson lo califica de *status de élite*. Los miembros se sienten los elegidos, los mejores por formar parte de la secta. Creen que ellos son los únicos elegidos por el dios en el que creen, o por el líder carismático del grupo. Están seguros de ser ellos los únicos que conseguirán la salvación, del tipo que sea. Este tipo de liderazgo es similar en cuanto al control de los recursos, al que Wright Mills denomina *élite del poder*, en el que la mayor parte del prestigio, la riqueza y el poder se concentra en unas pocas manos (1956).

Intransigencia doctrinal y ética. Las desviaciones doctrinales o éticas implican la expulsión o el rechazo por parte del grupo. En sus comienzos no se admite ninguna relajación en la ortodoxia ni en la ortopraxis. Los niveles de exigencia se relajan poco a poco, a medida que la integración social se va produciendo. La confesión doctrinal y ética total es una de las formas de disipar las dudas de los adeptos y de mantener en el mundo la *identidad* del grupo y de cada uno de sus miembros.

Autolegitimación. Todas las organizaciones religiosas justifican su existencia a través de unas creencias o de algún tipo de ideología. En el caso de las sectas estas se atribuyen algún tipo de autoridad, generalmente sagrada (revelaciones, apariciones,

milagros...) o basada en el carisma de un líder. La autoridad se utiliza para persuadir a los demás de su superioridad sobre el sistema religioso o político dominante. Y para ello todas necesitan de una persona o varias capaces de difundir y convencer a otros de esa legitimación. Si el líder es carismático la legitimación procede de su propio carisma, pero si no lo es necesita de acontecimientos extraordinarios para legitimarse ante sus adeptos.

1. 6. ALGUNAS CONSIDERACIONES

El modo en el que se hace referencia a las sectas es una manifestación de la forma en la que se analiza su naturaleza. En los comienzos del análisis de las sectas en Estados Unidos, durante los años 70, Beck las calificó de “perversión religiosa”. Más tarde Shapiro, Clark *et al.* y Langone las denominaron “sectas destructivas” (1982, 1981 y 1997), término que se ha popularizado y es utilizado en los medios de comunicación y por la sociedad en general. Enroth las llamó “extremistas” (1977), Singer “sectas coercitivas” (1979) y Galanter, a finales de los años 80, “grupos carismáticos” (Tabla 4).

Tabla 4. Adjetivos con los que diferentes autores mantienen un discurso antisectario

Autor y año	Adjetivo
Beck (1977)	<i>Perversión religiosa</i>
Shapiro (1977); Clark <i>et al.</i> (1981) y Langone (1982)	<i>Sectas destructivas</i>
Enroth (1977)	<i>Sectas extremistas</i>
Singer (1979)	<i>Sectas acentuadamente coercitivas</i>
Galanter (1989)	<i>Grupos carismáticos</i>

Fuente: Elaboración propia a partir de Prat, 1997: 60.

J. G. Melton y R. L. Moore describen secta como un grupo de carácter religioso que defiende un sistema de creencias minoritario, nuevo y extraño con respecto a la fe mayoritaria en la que la mayor parte de la sociedad ha sido socializada (1982:15). Las sectas plantean opciones diferentes en cuanto a valores o prácticas, aunque esas opciones no se presentan con características inocuas, sino como algo extraño y peligroso (Prat, 1997: 59). Si consideramos la propuestas de Melton y Moore descrita y las de A. Shupe y D. G. Bromley (1980 y 1981a) el estigma hacia las sectas viene marcado por tres elementos que se le adscriben, el uso de técnicas proselitistas para

inducir al engaño, el aprovechamiento de la religión para beneficiarse de los privilegios que reporta dicha condición y la manipulación de la voluntad¹⁴.

Sin embargo, uno de los principales motivos por los que no debe ser analizado desde esta perspectiva es porque plantean a un sujeto involuntario, sometido simplemente y, aunque la involuntariedad pueda producirse, no todos los individuos que entran en contacto con NMRs lo hacen desde este tipo de motivaciones. De cualquier modo, calificar de culpables a los NMRs y de víctimas a los miembros no facilita el conocimiento riguroso de este tipo de organizaciones.

Por otra parte, las diversas agrupaciones sectarias deben ser estudiadas de forma independiente porque existe, como en tantas otras cuestiones sociales, heterogeneidad. J. Estruch cuadro formula este problema de la siguiente manera: “[No] *hacer una amalgama de un conjunto de grupos extraordinariamente diversos entre sí, demasiado diversos en realidad para poder ser englobados dentro de una categoría única*” (Estruch, 2002:813).

1. 7. LA AMBIGÜEDAD DEL TÉRMINO SECTA ANTE UNA NUEVA REALIDAD SOCIAL PLURAL

El desarrollo y la expansión en la actualidad de ciertos grupos conocidos como sectas pone de manifiesto las limitaciones de este término para abordar la dimensión que el fenómeno está adoptando en las sociedades contemporáneas (Moraleda, 1996; German Bundestag, 1998; Beckford, 1999 y Barker, 1999).

Tal y como expone el Profesor Castón (1997) en su trabajo “El problema de las sectas en la sociedad actual”, existen dos realidades fundamentales que conviene considerar a la hora de hablar de sectas en las sociedades actuales. La primera, y siguiendo con las anteriores argumentaciones, consiste en que no puede continuarse con la contraposición entre sectas e iglesia, tal y como lo hicieron en su propio contexto socio histórico los clásicos, puesto que la *iglesia* no es en las sociedades occidentales la entidad central que detenta el monopolio de acceso a lo sobrenatural ni es la única que configura los universos simbólicos en estas sociedades. Y la segunda, que muchas de las sectas existentes no han surgido por disidencias dentro del cristianismo, como sucedió entre católicos y protestantes, sino que muchas tienen sus orígenes, en otras tradiciones

¹⁴ Cfr. Prat, 1997: 61.

religiosas tales como el hinduismo, el budismo, el Islam, o el animismo, entre otras (Estruch, 2002 y Castón, 1997). También podemos encontrar grupos de carácter local o internacional cuya única autoridad la constituye su fundador o líder principal, como ha podido constatar en las entrevistas realizadas en toda España.

Continúan siendo válidos los rasgos que tradicionalmente la sociología le viene atribuyendo a los comportamientos de los grupos sectarios, independientemente de su origen religioso o profano. El rasgo que habría que añadir, tal y como se ha comprobado se analizó en el apartado anterior, es si violan o no los derechos contenidos en las constituciones de los países democráticos. Al mismo ritmo que la sociedad, las sectas están en un permanente proceso de cambio y, por consiguiente, algunos atributos pueden ir perdiendo peso y, otros, en cambio, ir ganando importancia en determinados momentos de su propia historia (Castón 1997).

Desde otro punto de vista, diversos modelos elaborados, como los de R. Wallis (1975b) y W. H. Swatos (1979 y 1981) ponen de manifiesto la importancia de la religiosidad sectaria como religiosidad en sí misma, sin tener que compararla con otros modelos que se plantean como la iglesia o el culto. Ponen de manifiesto la necesidad de estudiar los grupos sectarios en sí mismos, sin buscar similitudes o divergencias con otro tipo de organización religiosa. A partir de este momento, se generó un debate en torno a cómo deben ser investigados este tipo de grupos.

2. OTROS TÉRMINOS: LOS CULTOS Y LOS PSICOGRUPOS

2. 1. Los CULTOS

Desde la Sociología, el concepto original de mística introducido por Troeltsch derivó en el de *culto* descrito como la etapa final del cristianismo (Hill, 1976:82). El tipo ideal *culto* elaborado por H. Becker (1932) es similar a lo que Troeltsch describió como *mística*. La aparición de este tipo de organización cristiana ha sido el resultado de las tendencias individualistas que podían observarse en la secta. Los adeptos de este tipo de organización religiosa estarían muy poco preocupados por mantener la estructura social de la organización en sí, mientras que la iglesia y la secta sí tratan de protegerla.

El objetivo consistiría en “*alcanzar la salvación a través de una experiencia extática puramente personal, el consuelo o la salud física o espiritual*” (Castón, 1997: 49).

Numerosos son los autores que se han referido a los grupos que se analizan como *cultos*¹⁵ desde una perspectiva anglosajona. En la actualidad continua siendo usada por las “asociaciones antisecta” establecidas en Estados Unidos¹⁶. La Universidad de Oxford (1980) aborda en su edición compacta la definición de *culto*. Originariamente se refiere al respeto hacia una religión, hacia la divinidad, especialmente en la manifestación de sus ritos y ceremonias. También recoge la devoción hacia alguna persona u objeto. Más recientemente el término ha adoptado diversas connotaciones que lo asocian con las religiones no ortodoxas, asociado a sistemas de cura basados en un dogma establecido por un líder y una gran devoción por una persona, idea, objeto, movimiento, trabajo, normalmente en torno a un grupo pequeño caracterizado por esa devoción (Merina-Webster, 1994).

H. Becker (1932) denomina *culto* a una formación religiosa poco institucionalizada en continuo cambio, con líderes menos consolidados y seguidos que los de las sectas. Otros autores también han reconocido dos realidades diferentes en los *cultos* y las sectas basándose en el criterio del individualismo que impregna al *culto* principalmente. Se diferencia el totalitarismo de los grupos sectarios de la afiliación más laxa de los *cultos* (Martín, 1965). Se considera otro criterio para denominar *cultos* a las manifestaciones religiosas cuando representan una ruptura con la tradición religiosa de la sociedad en la que surgen (Becker, 1932 y Nelson, 1968, 1969a y 1969b).

Los *cultos* recurren a fuentes bíblicas para solidificar sus sistemas de creencias, pero su principal preocupación consiste en utilizar los conocimientos que se desprenden de esas fuentes y no en derivar de ellas un sustento de legitimación, como hacen las iglesias y las sectas. Por tanto, podemos hablar de un *ambiente cúlrico* cuando se produce esta situación (Campbell, 1972 y Hill, 1976).

¹⁵ Sobre el término culto consultar Beck, 1933 y 1977; Enroth, 1977; Schwartz, 1981; Clark *et al.*, 1981; Melton y Moore, 1982; Langone, 1982; Gutman, 1985; Shupe y Bromley, 1980 y 1985; Stark y Bainbridge, 1985; Delgado, 1985; Beckford, 1985 y 1982; Robbins, 1981 y 1988; Galanter, 1989; Bromley y Shupe, 1989 y 1993; Tobias y Lalich, 1994; Singer, 1979 y 1995; Shapiro, 1997 y 1985 y Bruce, 1999.

¹⁶ Consultar el sitio web de la revista electrónica CSR :<http://www.csj.org/default.htm?42,9>

La perspectiva que adopta T. Robbins (1988) en la delimitación del término *culto*, desde el punto de vista sociológico, implica grupos peligrosos y autoritarios, culturalmente innovadores y/o transculturales que mantienen una estructura religiosa vaga.

Según R. Stark y W. S. Bainbridge (1985) se está incrementando el número de miembros de los *cultos* en detrimento de los miembros de la iglesias. Establecen una diferenciación entre diversos tipos de *cultos*. Los *cultos con audiencia* son aquellos en los que los miembros tienen que recibir información. Por ejemplo, por medio de lecturas o de oír cursos. Los *cultos con clientes* cuentan con miembros que obtienen algún beneficio como psicoterapia o guía espiritual. Los *cultos de organizaciones* son los que demandan un alto nivel de compromiso y participación por parte de los miembros. Posteriormente Stark y Bainbridge (1996) establecen una clara delimitación entre sectas (escisión de las tradiciones mayoritarias) y *cultos* (grupos innovadores). Su argumentación es la siguiente: las sectas aparecen cuando las tradiciones se mantienen fuertes, mientras que los *cultos* emergen exclusivamente cuando las tradiciones religiosas son débiles.

Zablocki (1997) afirma que, desde la Sociología, se diferencian los términos *culto* de *iglesia*, *secta* y *denominación*. Los *cultos* son grupos innovadores y fervientes, son organizaciones ideológicas que se mantienen unidas por medio de relaciones carismáticas y que demandan una entrega total. Cuando son aceptados por la sociedad en la que se insertan, pierden su fervor y llegan a ser más organizados, además de integrarse más en el comunidad, momento en el que pasan a ser *iglesias*. Cuando los miembros de algún *culto* lo abandonan y se sienten insatisfechos, incluso engañados, pasa a denominarse *secta*. Si la *secta* llega a integrarse en la comunidad pasa a ser una *denominación*.

Cuando un *culto* es de tipo totalitario, mantiene una excesiva devoción o dedicación hacia alguna persona, idea u objeto y emplea técnicas de manipulación, persuasión o control poco éticas. Entre esas técnicas pueden considerarse el aislamiento de la familia y los amigos, la debilitación, medidas de presión por parte del grupo, control de la información, obstáculos al juicio o la crítica individuales, promoción de la dependencia total del grupo y de su forma de vida, etc. El uso de alguna de estas técnicas es considerado especialmente pernicioso cuando, por parte del *culto*, van

dirigidas a obtener más influencia por parte del líder del grupo sobre el individuo en detrimento de la influencia ejercida por los miembros, las familias de los miembros o la comunidad (West y Langone, 1986: 119-120).

Por último, no existen pruebas definitivas que, desde un punto de vista científico, nos permitan indicar qué grupo es *culto* y qué grupo no lo es y, aunque en algunos países se han elaborado escalas para tratar de medir este fenómeno desde un punto de vista psicológico, las pruebas de fiabilidad aún no son definitivas¹⁷.

2. 2. LOS PSICOGRUPOS

Alemania denominaba durante los años 80 y 90 sectas destructivas, *Jugendsekten*, a los pequeños grupos religiosos. Sin embargo, a partir del Informe realizado para el *Bundestag* en 1998, se utilizan los términos nueva religión, grupo ideológico y *psicogrupos*, por hacer referencia a realidades diferentes. El término *secta*, concluyó el Informe, estigmatizaba el objeto de análisis (Melton, 1999, The Enquete Comisión on “So- Called Sects and Psychogroups”, 1998).

El término *psicogrupo* se utiliza para hacer referencia a una amalgama de grupos variados que ofrecen ayuda psicológica o pseudo psicológica al margen del sistema público de salud por medio de servicios como orientación en la vida, consultoría o desarrollo de la personalidad. Pueden ser de carácter religioso, aunque no necesariamente. Esta nebulosa de grupos incluye a aquellos que realizan actividades diversas como cursos para directivos y trabajadores de empresas, cursos esotéricos, revistas astrales, contacto con vida extraterrestre a través de algún médium. Los objetivos de todas estas actividades son, principalmente, “terapias” de diversos tipos: alternativas a las que se imparten en las escuelas psicoterapéuticas tradicionales, psicológicas y emocionales, espirituales con efectos terapéuticos, las que usan la tecnología con fines terapéuticos, mágicas y ocultismo, esoterismo, místicas, etc. (German Bundestag, 1998; Hemminger y Keden, 1997).

Todas estas técnicas tienen en común que no son exclusivamente utilizadas en estos grupos, aunque sí son comercializadas para ayudar a los individuos en sus vidas y

¹⁷ La *Group Psychological abuse Scale* elaborada por la AFF es una herramienta que trata de evaluar, desde un punto de vista científico, cuándo un grupo se convierte en culto. Sin embargo, esta escala aún debe ser mejorada (Chambers *et al.*, 1994).

a transformar su personalidad. Son usadas como medio para satisfacer necesidades estéticas y físicas. Estos servicios se refieren a lo que se denomina *psicomercado*. Este trabajo insiste en que es un sector que se plantea como alternativo, al margen de la educación, la medicina o la terapia psicológica ortodoxas y fuera de las escuelas oficialmente reconocidas (The Enquete Comisión on “So- Called Sects and Psychogroups”, 1998: 32).

Estos servicios son el escudo o tapadera de una relación comercial con los consumidores. Desde el momento en el que esta relación no es el tipo de relación que se produce en una comunidad o en un grupo de modo voluntario, sino que se establece a partir de una relación comercial, no se puede hablar de *miembros* de estos grupos. Este tipo de relaciones configuran un *psicogrupo* cuando, además, existe un mediador en torno al cual un número determinado de individuos mantiene contactos regulares y consigue cierto nivel de organización. Otro de los requisitos para considerar *psicogrupo* a una organización es proveer un determinado servicio, mantener clientes y un sistema de relaciones dentro y fuera del grupo característico de cualquier grupo social (The Enquete Comisión on “So- Called Sects and Psychogroups”, 1998: 32).

Tal y como se describe en el Informe alemán de 1998, es difícil delimitar la línea que separa un grupo sectario de otro que no lo es o de una comunidad ideológica o religiosa. La propuesta del Informe alemán de 1998 indica la necesidad de utilizar, al mismo tiempo, los términos *nuevos movimientos religiosos* y *comunidades ideológicas* y *psicogrupos* para referirnos a lo que tradicionalmente se ha venido denominando sectas. La razón que se esgrime es que “*no es posible encontrar términos concisos y cortos para caracterizar el diverso espectro de grupos que engloba*”. En Alemania se adscribe el estatus de comunidad ideológica o nueva religión a un grupo a partir del uso de los conceptos ideología y religión que aparecen en la Constitución¹⁸ (German Bundestag, 1998: 36 y ss.).

Por último, en la mayoría de la literatura científica consultada, los análisis sobre este fenómeno se realizan a partir del concepto NMS, que será analizado exhaustivamente en el siguiente capítulo como el concepto probablemente más preciso

¹⁸ Consultar BAG NJW 1996, 146.

ya que no establece la necesidad de análisis respecto a iglesia-secta, sino que plantea las bases para el análisis de este tipo de organizaciones o grupos desde sí mismos.

Además podemos denominar NMRs a religiones que no lo son de un modo estricto, aunque sí la forma en la que se han implantado en la Unión Europea en cuanto a libertades legales. Por ejemplo, la implantación del Islam o de las iglesias protestantes, que serán analizados con profusión en otra parte de esta investigación, pueden ser descritas como de NMRs en España porque el modo en el que los musulmanes o los protestantes pueden llevar a cabo sus manifestaciones religiosas nunca ha tenido las características que tiene en la actualidad. Aunque, sin lugar a dudas, no podemos afirmar que las mencionadas religiones sean nuevas, lo son en la manera en la que se implantan en algunos países de la UE, como es el caso de España.

El término que he considerado pertinente para el análisis de las nuevas organizaciones religiosas conocidas como sectas, es el de NMRs. Aunque este término plantea dificultades, en la mayoría de la literatura científica consultada, los análisis sobre este fenómeno se realizan a partir del concepto, por ser más preciso, neutro y operativo. En el siguiente capítulo pongo de manifiesto con profusión las razones por las que he adoptado el término NMR en esta tesis.

CAPÍTULO II. NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Desde los años 60 está teniendo lugar la emergencia de nuevos valores, creencias y actitudes. C. B. Campbell¹⁹ (1999), a partir del análisis de vocabulario, explica que las transformaciones se están produciendo en dos direcciones. Por un lado, constata la importancia cada vez mayor del vocabulario que designa lo *verde* o *ecológico* y, por otro, lo referente a la *conciencia*²⁰. El corolario de estos resultados es la importancia, cada vez mayor, de los MSs que gravitan en torno a estas dos realidades construidas socialmente. En el caso de la *conciencia*, los MSs que alimentan son los denominados NMRs.

En el análisis de los NMSs, M. N. Zald (1982), en su obra “Theological Crucibles: Social Movements in and of religion” describe a la religión como una fuente dinamizadora de cambio y vitalidad. Y de nuevo desde ese punto de vista insiste, en el artículo “Religious Groups as crucibles of social movements” (1987), en la idea a partir de la cual la sociología de la religión y la sociología de los MSs deben ser estudiadas conjuntamente, por la relación tan estrecha que los objetos de estudio mantienen en los escenarios sociales. Más recientemente, F. Kniss y G. Burns (2004) insisten en la necesidad de aunar ambas perspectivas. Para estos autores desde el análisis de los NMRs debe considerárseles como nuevas formas de organización que se enmarcan dentro de la temática y teoría de los llamados MSs, aunque en torno a la variable religión.

¹⁹ Las investigaciones llevadas a cabo por este autor incluyen, además de diferentes revisiones lingüísticas, la consulta de la “Gallup Poll” que analiza el comportamiento humano desde hace más de 70 años desde la sociología, la economía o la psicología. En este caso los datos utilizados por el autor fueron los referidos a las creencias religiosas. Acceso libre a la página oficial de *The Gallup Organization* a través de: <http://www.gallup.com/>

²⁰ Sobre todo el término en inglés *consciousness raising* que define el desarrollo del conocimiento acerca de situaciones injustas o difíciles, con el objetivo de ayudar a los individuos a cambiarlas (Campbell, 1999).

1. LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

1. 1. EL CONCEPTO DE MOVIMIENTO SOCIAL

Los MSs se han desarrollado a partir de los cambios sociales producidos en la estructura y en las formas de participación social, siendo al mismo tiempo, consecuencia y causa de dichos cambios. La organización y estructuración de las sociedades modernas en torno a sistemas democráticos de participación ha dado lugar a la aparición de estas nuevas formas de acción colectiva. Sin embargo, el estudio de los mismos, como en la mayoría de los fenómenos sociales, se ha producido con posterioridad. El resultado ha sido una enorme variedad de significados a la hora de definir el concepto Movimiento Social (MS)²¹. Bajo el significante MS se hace referencia a fenómenos sociales tan diversos entre sí como un movimiento político o los seguidores de algunos Nuevos Movimientos Religiosos (NMRs)²² (Laraña, 1999).

En su obra *Social Movement*, Wilkinson (1971) destaca dos acepciones del término MS. Por un lado, su origen etimológico procede de *to move* y, por otro, en el *Diccionario Oxford*, la definición de MSs los identifica con el conjunto de acciones y conductas de un grupo en torno a un objeto espacial. A pesar de estas definiciones, diversos son los autores que defienden la necesidad de clarificar el concepto para poder llevar a cabo un riguroso análisis de la realidad a la que nos estamos refiriendo (Wilkinson, 1971; Melucci, 1989, 1996a).

Por lo tanto, si delimitamos conceptualmente a los NMSs, podemos afirmar que están constituidos por colectivos que intervienen en procesos de cambio social, instando al resto de la sociedad y al poder a dicho cambio (Turner y Killian, 1987) a través del uso de formas no convencionales de participación (Beriaín e Iturrate, 1998). Los MSs actúan con el objetivo de promover cambios en la sociedad en la que se encuentran instalados y las actuaciones para promover esos cambios, se realizan mediante actividades continuas a lo largo del tiempo (Turner y Killian, 1987). En su conexión con los NMRs, considero que también son importantes otras características de los MSs, como que configuran redes y e identidades colectivas (Melucci, 1985).

²¹ A partir de ahora MS para el singular y MSs para el plural.

²² A partir de ahora NMR para el singular y NMRs para el plural.

Considero que las perspectivas de *construcción social* son cada vez más relevantes en el análisis de los MS, especialmente a partir de los años 80, retomando la orientación teórica de Berger y Luckmann (2001). Hasta ese momento, dichos enfoques explicaban los movimientos por factores externos a ellos, a través de las características socioestructurales de la sociedad en la que surgen y las tensiones generadas por los procesos de modernización, la disponibilidad de recursos organizativos, la distribución del poder y la existencia de *oportunidades políticas*. O bien, por la difusión de una conciencia de clase entre los seguidores de los movimientos. Las nuevas perspectivas acaban con esa línea de explicación, y sitúan su foco analítico en *lo que acontece en el interior de los movimientos*. Para interpretarlos correctamente es necesario conocer los *procesos simbólicos y cognitivos* que tienen lugar en las organizaciones y redes de los movimientos, donde se gestan los marcos de significados y las *identidades colectivas* que confieren sentido a la participación y permiten entender cómo y por qué surgen.

1. 2. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

La configuración de las organizaciones sociales, principalmente en forma de subculturas y contraculturas, permite el desarrollo de los MSs organizados en torno a diversos aspectos de la vida social nacional e internacional, tratando de cambiar algún aspecto de la vida social (Macdonis y Plummer, 2000). Los diversos análisis desde las Ciencias Sociales sobre los MSs plantean cómo, a partir de las tensiones estructurales propiciadas por procesos de urbanización, de industrialización o de modernización han transformado los marcos psicológicos básicos de los individuos, principalmente los referidos a los cognitivos y a los valorativos, dando lugar a situaciones de desarraigo, anomia, aislamiento, etc. (Casquette, 1998).

Los cambios en las sociedades, especialmente la ineficacia de los grupos que hasta este momento jugaban el papel de intermediarios entre los individuos y el Estado, así como la aparición de la sociedad de masas, han modificado conceptos sociológicos tradicionales, como el de clase social. Algunos autores han visto a los MSs como novedosos agentes de cambio en las sociedades postindustriales, suplantando los clásicos de luchas entre las clases sociales (Hunt y Benford, 2004, Alonso, 1998, Touraine, 1985, Melucci, 1985, 1988, 1989, 1986, Tarrow, 2004).

Los teóricos de los NMSs han puesto expresamente en cuestión la validez del concepto de clase social. Hasta tal punto, que plantean a los NMSs como fuerzas de cambio (Sztompka, 1995 y Crompton, 1994) en las que intervienen otras variables diferentes a la clase social, como el género, el origen étnico, el medio ambiente o la religión (Cohen, 1985; Melucci, 1996; Touraine, 1997; Alonso, 1998 y Berian e Iturrate, 1998). La solidaridad en base a esas nuevas variables se constituye como un objetivo en la búsqueda de una identidad colectiva, en el renacimiento de membrecías primarias que se erigen como resistencias contra los cambios inducidos desde arriba. Lo más importante en estas luchas es el reforzamiento de la solidaridad grupal y la búsqueda de intercambios simbólicos y afectivos (Melucci, 1996: 20). El adjetivo nuevos proviene del establecimiento de la diferencia entre los tradicionales movimiento sociales, articulados a partir de la lucha de clases, y los movimientos sociales basados en la identidad colectiva que surge de las nuevas variables que he expuesto. Es decir, mientras que los movimientos sociales tradicionales se basaban en la confrontación entre clases sociales, los NMSs configuran la identidad de los sujetos a partir de variables como la religión.

Los NMSs siguen una serie de rasgos en su formación. En muchas ocasiones suelen ignorar el sistema político en el que se encuentran inmersos, y no tienen intenciones de conquistar el poder. De este modo, los objetivos tradicionales de conseguir el poder político y controlar el Estado por parte de los MSs, han sido sustituidos por un deseo de control de las *condiciones de la existencia y demandas de independencia del sistema*, sin mostrarse interesados por el sistema político (Melucci, 1996: 20).

Generalmente se trata de grupos heterogéneos y presentan escasas posibilidades de negociación respecto a los objetivos que plantean. Suelen poner en tela de juicio la polarización existente entre los ámbitos público y privado. Otro rasgo es que, frecuentemente los NMSs se solapan con procesos de desviación social, de manera que el sistema social en ocasiones, los define como patología social. Pero sobre todo, insisto, la búsqueda de intercambios simbólicos y afectivos contribuyen al establecimiento de una identidad común entre sus seguidores (Melucci, 1996a).

E. Laraña, siguiendo a Melucci, explica que los NMSs son, por un lado, *fuentes de mensajes simbólicos* y, por otro, siguiendo a J. Gusfield, *agencias de significación*

colectiva (Laraña, 1999 y 1996). A. V. Cicourel (1982) resalta la *racionalidad* de los NMSs, que le confieren los mismos seguidores. Se trata del protagonismo del individuo en la acción colectiva, y de la interacción diaria en redes y organizaciones informales donde se construye la acción colectiva, en donde surge la racionalidad que se concreta en unas *estructuras de sentido*, a partir de las cuales el individuo dota de significado su participación en el MS.

Respecto a su composición parece que no hay acuerdo, aunque Inglehart (1979 y 2003) cree que los NMSs están compuestos principalmente por las nuevas clases medias, jóvenes con formación universitaria y con relativa seguridad económica, que trabajan en el sector terciario. Offe (1988: 194 y ss.), por el contrario, identifica a los miembros de los NMSs a la vieja clase media y a un grupo de población que denomina *periférica*, constituida por aquellos que permanecen *al margen del mercado de trabajo o en una posición periférica respecto a él*. En este grupo podemos incluir a las amas de casa, los jubilados, los universitarios, etc.

1. 3. LA CLASIFICACIÓN DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Aberle (1966) estableció una clasificación de MSs a partir de dos variables: los individuos a los que van dirigidos y el alcance o la intensidad de las transformaciones que quieren realizar. Los que se encuentran en el primer grupo, tratan de cambiar actitudes, comportamientos, formas de vida, etc., o bien tratan de intervenir sobre el conjunto de la población. En el segundo grupo encontraríamos a los que quieren cambios radicales o limitados. Según estas dos variables, la clasificación de los diferentes MSs se corresponde con el esquema presentado en la Tabla 5.

Tabla 5. Tipos de MSS

Individuos a los que se dirige el movimiento	Amplitud de los cambios	
	<i>Radical</i>	<i>Limitado</i>
<i>Limitado número de personas</i>	Movimiento de salvación o redención	Movimiento alternativo
<i>El conjunto de la sociedad</i>	Movimiento revolucionario	Movimiento reformista

Fuente: Elaboración propia a partir de Aberle (1966).

Siguiendo el esquema descrito, los “movimientos alternativos” no ponen en duda el orden general de la sociedad, sino que tratan de cambiar pequeños ámbitos. Los “revolucionarios” se plantean como objetivo reemplazar las instituciones sociales y políticas de la sociedad por otras diferentes, mientras que los “reformistas” buscan cambios sociales limitados, aunque la aspiración del alcance de sus transformaciones sea el conjunto de la sociedad. Los NMSs de “salvación o redención” incluyen un número limitado de gente, una comunidad y tratan de llevar a cabo una transformación radical de las creencias y el estilo de vida de los miembros que forman parte de ellos. En este último grupo se inscriben los NMRs.

Una reflexión más reciente me permite acercarme con mayor precisión al papel que considero juegan los NMSs como actores sociales. Castells (1997) clasifica a los movimientos sociales a partir de los principios clásicos elaborados por Touraine: identidad, adversario y lo que él mismo (Castells, 1997) denomina objetivo social. El primero de los principios, la identidad, se refiere a qué reconoce el MS que es. El segundo, el adversario, es el enemigo del movimiento, aquello o aquellos contra los que lucha. Y, el tercero, el objetivo social recoge la visión del movimiento del tipo de sociedad que, a través de su acción colectiva, desea seguir.

Por su parte, Giddens clasifica a los MSs según su actuación. En primer lugar, se encuentran los movimientos que actúan a partir de una “política de la vida”. Éstos tratan de incrementar la capacidad de acción y de libre elección, así como de cambiar la vida cotidiana, más que de transformar la sociedad. En segundo lugar se encuentran los movimientos que actúan reivindicando una “política de la liberación”, tratando de superar las contradicciones del sistema en el que se insertan (1995). Esta distinción de Giddens está en estrecha relación con la separación que Touraine establece entre los movimientos societarios y los movimientos culturales. Los movimientos societarios demandan aspectos relacionados con principios metasociales sustentados en un fundamento moral, imponiendo límites a las diversas formas de poder. Los movimientos culturales son aquellos que llevan a cabo acciones colectivas que tratan de defender o transformar la figura del sujeto (Touraine, 1997) En los movimientos culturales, incluidos los MRs, *“la defensa del actor y la referencia a un objetivo cultural están estrechamente ligadas [...] los movimientos culturales más importantes en la historia*

han sido los movimientos religiosos” (Touraine, 1997: 145). En su reciente ensayo, *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*, Touraine (2005:93), reconoce que los nuevos movimientos sociales son “*más culturales que societales*”, con aspiraciones menos centradas en transformaciones socioeconómicas.

1. 4. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA BÚSQUEDA DEL SUJETO

Los principales contenidos en torno a los cuales se articulan los NMSs han sido descritos por Melucci sistemáticamente (1996b:20 y ss.). En el origen de la configuración de los NMSs, puede apreciarse un *utopismo regresivo*, de carácter (directa o indirectamente) religioso. Poco a poco, las demandas ligadas a la identidad y la vida cotidiana son progresivamente menos políticas (Melucci, 1996b) y más culturales, como acabo de exponer más arriba.

El *rol del individuo* se configura como un elemento central, las demandas colectivas se articulan cada vez más en referencia al propio sujeto, a su experiencia interior, sus necesidades y “*su existencia inconsciente. Los problemas de los individuos se han transformado en problemas colectivos precisamente porque implican, por un lado, la manipulación de la identidad individual por la estructura de poder y, por otro lado, la representación cultural de las necesidades como objeto de preocupación individual [...]*” (Melucci, 1996:20).

La sociedad trata de reducir a la dimensión individual todos los conflictos individuales que surgen de los problemas de identidad. Los MSs, por su parte, ponen de manifiesto estos profundos conflictos y cambios en la posición del individuo y la resolución de sus problemas de modo que, mediante la acción colectiva, plantean la necesidad de establecer la dimensión individual de la vida social como el lugar desde el que se ejercen nuevas formas de control social y donde se origina la acción social. Hasta tal punto es así que las relaciones afectivas, la experiencia cotidiana o las motivaciones profundas del comportamiento individual se constituyen como áreas de la experiencia humana que alimentan los conflictos sociales mediante los que se establecen nuevos poderes y nuevas formas de resistencia y oposición (Melucci, 1996a).

Así se produce una socialización cada vez mayor desde un punto de vista individual, al mismo tiempo que se individualizan los problemas sociales, De este modo

lo plantea Melucci (1996:2): *“Hay presiones hacia la desdiferenciación, la reducción de todos los problemas al plano individual, considerando éste como una entidad atomizada. Las formas de poder se han transformado; asistimos a un intento de psicologización y medicalización generalizada de la sociedad, reduciendo a su dimensión individual todo conflicto potencial que emerja alrededor de la identidad”*.

Por tanto, los NMSs ponen de manifiesto transformaciones intensas en lo que el individuo considera central en su vida, y son el núcleo desde el que se plantean nuevos retos. Para Melucci los movimientos (1996:21) permiten describir que están teniendo lugar profundos cambios en el individuo, tanto en su estatus como en sus problemas. A través de su actuación, los movimientos reafirman el nivel individual, desde el que se establecen los mecanismos de control social y a partir del cual emerge la acción social. Es a partir de la experiencia cotidiana de donde surgen los conflictos sociales importantes para los sujetos, y desde donde se configuran nuevos poderes y nuevas formas *“de resistencia y oposición”*.

Touraine llega a conclusiones similares. Los nuevos movimientos cuestionan el modo de dominación de la sociedad y establecen valores nuevos como deseables, rechazan su identificación con categorías sociales. La identidad se constituye mediante la *“desidentificación”* es decir, la reelaboración de la identidad personal (*self identity*), por parte del propio sujeto, su dignidad o autoestima (Touraine, 1997:147).

Este mismo autor apunta una fuerte tensión entre el individuo y la lógica del mercado y la tecnología, entre el individuo y el autoritarismo. Hasta tal punto estas tensiones son trascendentes que las equipara a los conflictos de principios del siglo pasado: *“un Sujeto en lucha, de un lado contra el triunfo del mercado y de las técnicas, y, del otro, contra unos poderes comunitarios autoritarios. Este conflicto cultural me parece hoy tan central como lo fue el conflicto económico de la sociedad industrial y el conflicto político que dominó los primeros siglos de nuestra modernidad”* (Touraine, 1997: 127-128).

Los actuales MSs no buscan la instauración de un modelo utópico de sociedad, como sucedió en los comienzos, cuando trataban de abolir privilegios y de instaurar un poder político igualitario *“En la actualidad, ningún movimiento social puede ser*

sometido ya a una utopía tan fuerte; es preciso que la acción colectiva se ponga directamente al servicio de una nueva figura del Sujeto” (Touraine, 1997:132).

2. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

En Occidente se habla mucho del declive de la religión en la modernidad, parejo al desarrollo de la racionalidad y del avance científico. Sin embargo, al margen de la disminución de ciertas prácticas religiosas, y de la imagen de secularización²³ con la que se presenta a las sociedades occidentales modernas, la religión continúa constituyendo una poderosa fuerza. Si bien algunas personas van abandonando las Iglesias tradicionales, en ocasiones van incorporándose a nuevos grupos de naturaleza religiosa, en donde encuentran un mejor modo de satisfacer sus necesidades espirituales (Stark y Brainbridge, 1980; Roof y McKinney, 1987; Jacquet y Jones, 1991; Warner, 1993; Iannaccone, 1994).

2. 1. EL CONCEPTO DE NUEVO MOVIMIENTO RELIGIOSO

Los NMRs comienzan a extenderse por Estados Unidos y Europa como el resto de NMSs, durante la Segunda Guerra Mundial, a partir de las fuertes corrientes migratorias desde las colonias a las metrópolis, en las que los emigrantes portan su propia cultura y por tanto, sus creencias religiosas (Melton, 1999: 213). A partir de ahí, el fenómeno no se concentra exclusivamente en los países occidentales, sino que en diversas zonas de África y Asia, especialmente en Japón y en Corea, aumentan considerablemente. Hasta tal punto la extensión en Asia fue sido intensa, que el concepto NMR se empezó a utilizar en Japón durante esa Guerra Mundial. Sobre los años 60, los investigadores occidentales lleva a cabo un uso de él (Kniss y Burns, 2004), para describir religiones cuya implantación era novedosa en ese lado del mundo y para referirse a organizaciones religiosas conocidas popularmente en los medios de comunicación como sectas o cultos. Existen múltiples dificultades para el uso de este término. Entre ellas el que no abarcan a todos los grupos: algunos provienen de la síntesis de otros; otros no pueden considerarse nuevos y bastantes no se reconocen como religiosos, sino que prefieren los adjetivos espirituales, filosóficos o educacionales e, incluso, ateos. Entre las fortalezas del término NMR encuentra que no

²³ En la siguiente parte de esta tesis se analizará el concepto secularización y su alcance social con mayor profusión.

establece la necesidad de análisis respecto a la dicotomía iglesia-secta y que plantea las bases para el análisis de este tipo de organizaciones o grupos a partir de sí mismos, como nuevas organizaciones religiosas y con caracteres propios de los NMSs.

Lo novedoso de estos grupos es su visibilidad social desde la Segunda Guerra Mundial. Su aspecto “religioso” se refiere principalmente a que dan respuesta a las preguntas sobre la vida. Barker (1999:16) entiende que un NMR es *nuevo* en la medida en la que se ha hecho visible a partir de la Segunda Guerra Mundial y es *religioso* porque ofrece respuestas teológicas acerca de la existencia de aspectos sobrenaturales, propone respuestas a las cuestiones últimas de la existencia que tradicionalmente han sido elaboradas por las religiones mayoritarias. El tipo de preguntas a las que dan respuesta son: ¿Existe Dios? ¿Quién soy? ¿Cuál es el significado de mi vida? ¿Existe vida tras la muerte?, etc. Responde al esquema del famoso cuadro de Paul Gauguin: *¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos?*²⁴.

Tal y como Beckford sugiere en su trabajo *Cult controversies*, los NMRs están constituidos por grupos que tienen en común que socialmente plantean controversias, aunque en realidad son heterogéneos entre ellos, tanto que, desde un punto de vista científico, deviene un problema tratar de encontrar los aspectos que tienen en común (1985: 23). Su argumentación incluye dudas acerca de qué movimientos deben ser considerados NMRs y cómo los que sean incluidos en esta categorías pueden ser diferenciados de otros grupos que no se incluyen en ella. Más adelante, este mismo autor, junto con Levasseur definieron el concepto NMRs como “*organizaciones que tratan de movilizar recursos humanos y materiales con la intención de propagar nuevas ideas y sensibilidades de naturaleza religiosa [...] son deliberadamente colectivos e históricamente específicos*” (Beckford y Levasseur, 1986: 29).

El propio Wilson (1981:v) adoptó el término NMRs contraponiéndolo a las *viejas sectas*. En la definición de Wilson en *The social impact of new religious movements* (1981), son caracterizados por su “*procedencia exótica, su nuevo estilo de vida, y por su nivel de compromiso diferente al de las iglesias cristianas tradicionales, cuenta con una dirección de carácter carismático. Sus seguidores son principalmente jóvenes y procedentes de la clase media con un nivel considerable de estudios, incrementan su*

²⁴ El original, Gauguin (1987) *D’où venons-nous? Que sommes-nous? Où allons-nous?*. Óleo sobre lienzo, Boston, Museum of Fine Arts.

visibilidad social, funcionan a nivel internacional, y surgieron a partir de mediados de los 60 y los 70. [“...exotic provenance (that is, history); new cultural lifestyle; a level of engagement markedly different from that of a traditional church Christianity; charismatic leadership; a following predominantly young and drawn in disproportionate measure from the better-educated and middle-class sections of society; social conspicuity (that is, highly visible); international operation; and emergence within the last decade and a half”]²⁵.

Como Barker plantea (1998:3), “los términos nuevo movimiento religioso (NMRs), culto, religión alternativa, etc. han sido usados para describir a una enorme variedad de grupos, que van desde las sectas a ciertos grupos que pertenecen de las Iglesias mayoritarias, a practicantes de rituales que incluyen abusos a menores, a comunidades místicas de vegetarianos a asambleas de ateos”²⁶. Sin embargo, esta socióloga se refiere a aquellos movimientos a los que los medios de comunicación han denominado comúnmente cultos, como movimientos que atraen a jóvenes, personas de mediana edad, adultos y que “tienen a su frente un hombre (y ocasionalmente una mujer) que ha sido catalogado como líder carismático. Por otro lado, difieren enormemente en sus creencias y prácticas” (1998:3)²⁷. Algunos de los grupos que recoge como ejemplos de NMRs son Niños de Dios (la Familia), la Misión de la Divina Luz, ISKON (the International Society for Krishna o Hare Krishna), Cienciología, Meditación Trascendental o Iglesia de la Unificación.

El diccionario alemán especializado en Nuevos Movimientos Religiosos, *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen* (2005:885 y ss.), define “*Neureligionen*”²⁸ como fenómenos que ponen de manifiesto cambios religiosos que siempre han tenido lugar en todas partes del mundo. El propio cristianismo podría considerarse en sus comienzos como un nuevo movimiento religioso. De cualquier modo, indica, el contacto con una tradición religiosa diferente siempre va unido a la limitación y el rechazo, así como a las implicaciones de sus ideas y valores en el sistema

²⁵ Traducción propia.

²⁶ Traducción propia.

²⁷ Traducción propia.

²⁸ Entre las principales Nuevas Religiones implantadas en Alemania que este diccionario describe se encuentran Adventistas; Religiones afroamericanas; Ahmadiyya; Fe Baháí; Budismo; Cristianismo; Fiat Lux; Hinduismo; Individualismo; ISKCON; Iglesia de Johannes; Osho; Sintoismo; Adventistas del séptimo día; Sokka Gakkai o Meditación trascendental (Schlang, 2005).

social²⁹. En esta misma línea, el diccionario Collins (2000:415-416) define a los NMRs como *“grupos sectarios o comunitarios de seguidores, no necesariamente cristianos, que se han visto sometidos a una intensa experiencia de conversión, que a menudo son considerados sospechosos o incluso sometidos a hostilidad por parte de la opinión pública y los medios de comunicación”*³⁰.

Aunque comparto con Barker (2001) que la generalización más acertada sobre los NMRs es que no se puede generalizar acerca de los NMRs, en esta investigación considero a los NMRs para el análisis en España, como organizaciones *“especialmente visibles socialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial y de la aprobación de la Constitución de 1978, en el caso de España; dan respuestas a las preguntas existenciales sobre la vida; pueden tener orígenes “exóticos”, en la medida en la que sus raíces proceden de culturas diferentes a aquellas nuevas en las que se implantan; mantienen valores y normas sociales diferentes a los de la sociedades en las que se insertan; son altamente heterogéneos entre sí en cuanto a creencias y prácticas; los sujetos que más se implican con ellos mantienen intensas experiencias de afiliación y desvinculación, con niveles de compromiso diferentes a los de la iglesia o iglesias mayoritarias de los países en los que se inscriben; cuentan con algún líder carismático y generalmente con redes sociales internacionales, aunque también pueden encontrarse de ámbito local exclusivamente y, en las sociedades en las que se insertan, se les considera sospechosos por parte de la opinión pública y los medios de comunicación”*.

2. 2. LAS TIPOLOGÍAS DE NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

J. A. Beckford y M. Levasseur (1986) han establecido un mapa de tipos ideales de los NMRs en el sentido weberiano del término. Para ellos existen NMRs de Refugio, de Reforma y Libertadores. Los primeros proporcionan un refugio del mundo, un espacio social en el que cobijarse de las adversidades y contingencias que se plantean continuamente en la vida. Los NMRs de “Reforma” consideran que la transformación de la sociedad tiene lugar a través la vida en el propio movimiento. Por último, los NMRs de corte libertador plantean que el individuo por sí mismo es capaz, a partir de su potencial, de imprimir la trascendencia en su vida cotidiana (Tabla 6).

²⁹ La traducción es de la Dra. Austruch Hoffman.

³⁰ La traducción es mía.

Tabla 6. Tipos ideales de NMRS

Tipo	Descripción	Ejemplos
Refugio	Proporciona un “asilo” seguro del mundo.	Conciencia de Krishna o Niños de Dios.
Reforma	Ofrecen a sus seguidores la posibilidad de cambiar la sociedad por medio de las enseñanzas y prácticas religiosas.	Moonies, Cienciología o Ley Natural.
Libertador ³¹	Enfatizan el potencial espiritual interno de cada uno de los miembros en orden a facilitar su desenvolvimiento en el mundo en que viven y trabajan.	Meditación trascendental (MT) o Erhardt Seminar Training (EST).

Fuente: Elaboración propia a partir de Beckford y Levasseur (1986).

Uno de los principales investigadores de los NMRs en Estados Unidos ha sido Roy Wallis. Estableció (1983 y 1976) una clasificación de los NMRs, según *aceptan*, *rechazarán* o se *adaptarán* al mundo. Aquellos NMRs que *aceptan el mundo* tienen como objetivo principal utilizar el “potencial humano”, de marcado carácter individualista. La clase media suele engrosar estos movimientos en búsqueda de nuevos valores espirituales, cansados de los materiales. Su composición es similar a los grupos de terapia. Cienciología³² es un ejemplo de este tipo de movimiento. Su fundador, L. Ron Hubbard, elaboró una filosofía de la *dianética* que consiste en una supuesta clarificación y “liberación de la mente”. Se ha expandido por diversos países y, entre sus actividades, ofrece cursos a altos precios³³. Meditación Trascendental, introducida en occidente desde la India por Mahesh Yoghi durante los años cincuenta, es otro NMR de este tipo. Sus miembros tratan de encontrarse a sí mismos a través del pensamiento positivo y desarrollando un mantra personal. Este movimiento ha dado lugar a la Nueva Era, mezcla de religiones, astrologías y terapias que, a partir de los años setenta, está incrementando su implantación en todo el mundo.

Los grupos que *rechazan el mundo* son similares a las religiones convencionales en varios aspectos: se rigen por códigos éticos escritos y sus miembros además del estudio de los textos sagrados oran, realizan actividades comunes y plantean los obstáculos que el mundo material limita para el desarrollo religioso. Llegan, incluso, a compartir las posesiones y la identidad individual supeditándola a un ser superior.

³¹ Del original *Release*.

³² Para hacer referencia a este grupo a veces aparece Cienciología (en la mayor parte de la bibliografía citada en la que se hace referencia a ellos) y a veces Cientología (en este segundo caso, por ejemplo, puedo citar a Macionis y Plummer, 2001: 499). En este trabajo utilizo “Cienciología”, tal y como ellos mismos se autodenominan en su publicación periódica en castellano.

³³ Ver Wallis, 1976.

Esperan la venida de Dios para transformar la vida en la Tierra y se organizan para este fin.

Pero también existen los *grupos que se adaptan al mundo* en términos de Wallis (1983 y 1976), que son en cierto modo ortodoxos. Mantienen vínculos con otras religiones, dando mucha importancia a una intensa vida religiosa interior. Los Neopentecostales son uno de ellos. Consideran que el Espíritu Santo “habla” a través de ellos y les dota de capacidad para “hablar en diversas lenguas”. Se oponen al funcionamiento del mundo y a las Iglesias organizadas, tratan de reestablecer las antiguas certidumbres y la fe tradicional realizándolas con una nueva vitalidad (Macionis y Plummer, 2001).

Todos los anteriores movimientos, tal y como afirma Bruce (1996), están orientados al público y a los clientes a través de un vasto mercado de libros de autoayuda y de terapeutas pertenecientes a cada movimiento. Se relacionan con el resto de sus miembros y con potenciales miembros a través del mercado de bienes y servicios en donde existen consumidores de sus productos. La cartomancia o la astrología son algunos de estos servicios.

Otros grupos de MRs comparten características con los anteriores y con las iglesias mayoritarias, como la oración y la exégesis de textos religiosos y siguen estrictos códigos éticos. Los miembros participan en actividades comunes alejadas del mundo material, con el que son críticos. También comparten los mecanismo que desdibuja sus identidades personales en la colectividad. Suelen tener marcado carácter milenarista, esperando que Dios intervendrá para cambiar este mundo (Macionis y Plummer, 2001).

2. 3. LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Entre las características de los NMRs se encuentra el alto grado de heterogeneidad entre ellos, por tanto, las generalizaciones restarían rigurosidad a cualquier análisis. Los diferentes movimientos religiosos difieren entre sí en el origen, prácticas, creencias, liderazgo, organización, estilos de vida, actitudes hacia la mujer, los niños, la educación, la moral, etc. Sí puedo afirmar que, en los NMRs se han transformado de manera significativa, entre otras direcciones, adaptándose al resto de la

sociedad³⁴. Barker (1986: vii) indica que en estos momentos, en las sociedades occidentales, se ignora la naturaleza y características del desarrollo de los NMRs. Como organizaciones de carácter religioso, los NMRs dedican la mayor parte de sus esfuerzos a las preocupaciones y funciones de básicas de la religión aunque, al mismo tiempo, deben acomodarse a las transformaciones sociales (Wilson, 1982: 133).

Como NMSs, los NMRs tratan de implantar un nuevo modelo de sociedad acorde con sus valores y normas en el seno de sociedades cada vez, más exigen al individuo actitudes racionales y menos emotivas. La mayoría de los NMRs, como NMSs, se presentan como alternativas sociales a las existentes en la sociedad mayoritaria, enfrentándose incluso al sistema en su conjunto. Plantean universos simbólicos diferentes a los establecidos, permitiendo a sus miembros nuevos referentes en el establecimiento de su identidad. Y se produce una paradoja en la configuración de la identidad: la consecución, por parte de los miembros de una identidad valorada positivamente por ellos mismos, aunque negativa para la mayoría de la sociedad.

Estos movimientos son vistos frecuentemente como desviados por la sociedad, a pesar de hacer un uso en muchas ocasiones del sistema democrático y de estrategias que utilizan otras religiones tradicionales (Macionis y Plummer, 2001). Las creencias que ofrecen los NMRs intervienen en la configuración de identidades, facilitando explicaciones acerca de los problemas sociales y abasteciéndoles de un conjunto de símbolos que justifican y dota de significado la acción colectiva (Kniss y Burns, 2004).

Algunos NMRs tienen sus raíces en religiones tradicionales. Niños de Dios en el cristianismo, Bhagwan Rajneesh y Hare Krishnas en el hinduismo, y los grupos Zen en el budismo. Otros se plantean desde un punto de vista ecléctico, como la Iglesia de la Unificación. Y otros siguen la doctrinas del Movimientos del Potencial Humano, que plantea terapias para liberar el potencial humano, como sucede a Meditación Trascendental (Macionis y Plummer, 2001).

Siguiendo el trabajo presentado por Dawson (1998a), “*Anti-Modernism, modernism and postmodernism: Struggling with the cultural significance of new religious movements*”, puedo afirmar que una característica de los NMRs consiste en

³⁴ Para profundizar en las transformaciones que están aconteciendo en los NMRs consultar el excelente trabajo realizado en el número especial de la revista *Social Compass* por J.-F. Mayer y E. Barker (1995) *Twenty years on: Changes in New Religious Movements*, vol. 42 n. 2.

que las experiencias religiosas y sociales de los individuos que participan en los NMRs no son nuevas. En los seguidores de las religiones tradicionales ya han tenido lugar algunas de las experiencias consecuencia de la participación en NMRs. Estas características no son nuevas, sino que en las religiones tradicionales también se han manifestado.

Los NMRs en muchos países están marcados por un intenso carácter individualista. La participación de los sujetos en ellos se produce desde la preocupación por el desarrollo de la uno mismo. Lo sagrado es visto como un elemento que habita dentro del individuo, no fuera. Es inherente al individuo, inseparable a su esencia, aunque racionalmente pueda distinguirse de ella. La naturaleza de lo sagrado en los NMRs es immanente, más que trascendente. En este sentido, siguiendo a Stone (1978), Dawson (1998a) explica cómo los NMRs se sustentan sobre la base de la experiencia y de la fe, más que por las doctrinas y creencias.

Otro rasgo de los NMRs es, tal y como Stone (1978), Westley (1978) y Campbell (1978) establecen, que los líderes se caracterizan por una autoridad carismática, así como por la habilidad para llevar a cabo rituales, más que por otras cuestiones como la revelación de las escrituras. El último elemento sobre el que se asientan los NMRs es el sincretismo, la conciliación de diferentes tradiciones doctrinales. Dawson (1998a) asegura que algunas de ellas reconocen que sus doctrinas son uno de los mejores caminos para alcanzar la salvación, aunque no el único.

Dawson (1998a) también afirma que la teología de algunos de ellos es *holística* o *monística*. Rechazan dualismos como el establecido entre Dios y la humanidad, lo trascendente y lo immanente, etc. Finalmente, las características anteriores son compatibles con lo que Stone (1978:129) denomina *greater organizational openness*³⁵. De modo que los individuos, en su relación con lo divino, reconocen la dimensión espiritual que se manifiesta en ellos como parte de poder sagrado que une a todos los hombres.

³⁵ Cifr. Dawson (1998a).

2. 4. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Como ya he manifestado, considero que los NMRs son una manifestación más de los MSs en la sociedad (Touraine, 1997). A pesar de sus diversas manifestaciones, en mayor o menor medida institucionalizadas, los NMRs surgen en una misma situación estructural y se mueven en torno a objetivos y necesidades parecidas a las de otros grupos sociales. Los NMRs, como el resto de los MSs, trazan sus objetivos para descubrir cómo pueden generar recursos y asegurar la infraestructura que le permita sobrevivir en la sociedad, reclutar nuevos miembros, ofrecer incentivos para atraer la participación en ellos y buscar *legitimidad* social por el respaldo de organizaciones y líderes sociales.

Robbins (1978) y Hannigan (1990) exponen que, tanto los NMRs como los NMSs, han introducido nuevos valores, en algunos casos contrarios a los de las religiones tradicionales. Se diferencian de los MSs tradicionales, principalmente, porque no se encuentran marginados en la estructura social y critican la modernización sin permanecer al margen (Keane y Held, 1983 y Offe, 1985), construyendo identidades colectivas y aspectos simbólicos y cognitivos propios como ya he expuesto. En general, se caracterizan por un marcado carácter antisistema (Casquette, 1998).

Ambos, NMS y NMRs, plantean alternativas a las instituciones liberales surgidas a partir de la Segunda Guerra Mundial, aunque con diferencias. Los NMRs se basan en experiencias intuitivas y emocionales respecto a lo sagrado (Robbins, 1978, Stone, 1978, Hannigan, 1990, Canteras, 1997 y Mardones, 1997), en ocasiones asociadas con elementos irracionales (Fichter, 1978, Singer, 1979, Wilson, 1981, Clark, 1981 y Beckford, 1985). Snow y Machalek (1983) han descrito los caracteres irracionales de los NMRs, poniendo de manifiesto la viabilidad de las creencias no convencionales sobre las que se sustentan y la contingencia de sus estructuras de plausibilidad.

Los NMRs están encabezados por líderes carismáticos y autoritarios (Hannigan, 1990; Stark y Brainbridge, 1985 y Bromley y Shupe, 1979b) los NMSs se estructuran en torno a la participación democrática (Crighton y Mason, 1986). Utilizando la terminología de Habermas³⁶, puede afirmarse que, mientras que los NMRs se

³⁶ J. Habermas (1984, vol. I), diferencia entre interacción normativa y comunicativa, en donde el término “normativo” se refiere al comportamiento que se produce a partir de las normas dadas y el

caracterizan por una interacción entre sus miembros normativa y escasamente reflexiva, en los NMSs se interactúa a partir de un sistema de comunicación fluida. Estas características, plantea Hannigan (1990), determinan el modo en el que se gestiona la identidad de los miembros de uno y otro tipo de movimiento. Por tanto, si la identidad se elabora de un modo individual y se siguen las normas sociales del propio grupo, nos encontramos ante un NMR y si, por el contrario, la identidad y las normas se negocian, nos encontramos ante un NMS (Tabla 7).

Tabla 7. Características de los NMRs y de los NMSs

NMRs	NMSs
<ul style="list-style-type: none"> • Importancia de la experiencia directa e intuitiva de lo sagrado • Líderes carismáticos y autoritarios • Interacción <i>normativa</i>, no reflexiva • Aprendizaje individual de las identidades y normas sociales 	<ul style="list-style-type: none"> • Énfasis en los elementos racionales para reconstruir la sociedad • Participación democrática consensual en las decisiones • Interacción basada en un estilo <i>comunicativo</i> • Aprendizaje colectivo en el que se negocia la identidad y las normas

Fuente: Elaboración propia a partir de Hannigan 1990: 248.

Tanto los NMRs como los NMSs surgen a partir de la erosión de las barreras entre lo público y lo privado en la vida social. Los primeros ocupan el espacio de lo sagrado y los segundos en lo político, a través, principalmente de demandas sociales de democratización del sistema social (Robertson, 1979 y Robertson y Chirico, 1985 y Robbins, 1978). Por otro lado, el tipo de seguidores es similar en ambos tipos de movimiento; pertenecen a segmentos con cierto nivel educativo. Según Offe (1985), las bases de los NMs se sustentan sobre la nueva y vieja clase media con un alto nivel cultural, cierta seguridad económica y ocupación en el sector servicios. Junto a los NMSs y los NMRs ha aparecido nuevas ideas y valores atractivos para estos grupos y, en virtud del nivel educativo mencionado, esas nuevas ideas y valores se presentan como innovadoras y susceptibles de configurar nuevas élites. Al mismo tiempo, estos movimientos se ajustan, frente a la sociedad rígida y rutinaria, a la flexibilidad de horarios del estilo de vida de los NMRs (Stark y Bainbridge, 1985). En el pasado, los MSs de corte político han sido los que han aglutinado a los individuos que hoy ocupan los NMRs (Martin, 1987, Stark, 1986, Barker, 1986, Stark, 1964).

“comunicativo”, a que los actores sociales llegan a un consenso negociando cuáles son las normas que determinan las reglas de la interacción social.

Por otro lado, tanto los NMRs (Robbins, 1978 y Wuthnow, 1976), como los NMSs (Lo, 1982 y Nelkin y Pollak, 1981) no son monolíticos desde el punto de vista ideológico, sino que se presentan bajo diferentes perspectivas. Otros autores consideran que los NMRs establecen una sólida la percepción, por parte de sus seguidores, de unidad entre todas las esferas de su vida (Beckford, 1984).

2. 5. LOS MOVIMIENTOS ANTISECTAS

Los MSs pueden dar lugar a *contramovimientos* que tratan de mantener el sistema establecido (Lo, 1982). La respuesta a la presencia de los NMRs se ha polarizado entre los defensores más acérrimos y los detractores, igual de apasionados en el empeño por mantener su expansión los primeros y “acabar con ellos” los segundos. El origen de los movimientos que se va a exponer a continuación se encuentra indisolublemente asociado al surgimiento y expansión de los NMRs en Occidente (Melton, 1999).

Los MAS son los principales agentes contrarios a los NMRs, más incluso que las más ortodoxas de las iglesias establecidas (Beckford, 1999 e Introvigne, 1995). Incluso, algunas “*sectas establecidas*” (Yinger, 1970), como Testigos de Jehová, han tenido menos conflictos con el poder político o las fuerzas de seguridad del Estado que con los MAS³⁷. Los ataques se dirigen al funcionamiento de los NMRs y a las actividades que desarrollan, tachándolos de ilegales y no a sus doctrinas. Desde los MAS se enfatizan especialmente los problemas generados por motivos económicos, psicológicos o políticos (Beckford, 1999).

En el conflicto entre los NMRs y los movimientos contrarios interviene principalmente la clase media y media alta (Campbell, 1978). La mayoría, tanto de los miembros como de los detractores (políticos, diversos profesionales de la salud, líderes de las religiones establecidas, representantes del poder judicial, familiares y ex miembros) provienen, sobre todo, de la clase media y media alta (Beckford, 1985 y Richardson 1983).

³⁷ Un ejemplo de los ataques que recibe el movimiento Testigos de Jehová puede consultarse en C. Wah (1992) “Religión as a Factor in Child Cystody and Visitation Cases- Principles and Pitfalls”, *American Journal of Family Law*, 6, 159-166.

En Estados Unidos el proceso de consolidación de los NMRs fue anterior al que se ha venido produciendo en Europa y los Movimientos Antisectas³⁸ aparecen paralelos al surgimiento que en sus comienzos tuvo la expansión del fenómeno. La antelación en el proceso de aparición en la sociedad estadounidense dio lugar a la aparición de asociaciones que lucharon contra lo que denominaban sectas, principalmente compuestas por padres y otros familiares que trataban de recuperar a los jóvenes que habían abandonado el seno familiar para formar parte de NMRs, abandonando su vida anterior (familia, amigos, pareja, objetivos profesionales y educativos, etc.) (Shupe y Bromley, 1980 y Prat, 1997).

En 1972 padres de jóvenes que pertenecían al grupo Niños de Dios organizaron en Estados Unidos lo que se denominó *Parents Committee to Free Our Sons and Daughters from Children of God*. Shupe y Bromley (1985) al referirse a este MAS manifestaron que sus objetivos consistían en ser un punto de encuentro para la ayuda mutua entre los padres afectados, aunar esfuerzos para demandar a otras instituciones sociales ayuda ante su problema y limitar las actividades de estas organizaciones.

Más adelante, el mencionado MAS se denominará *Free the Children of God* (FREECOG), constituyéndose como el primer movimiento contrario a lo que he denominando NMRs³⁹. Un año más tarde, el director de FREECOG transformó la organización en *Volunteer Parent of America* (VPA) hasta la aparición de *Citizens Freedom Foundation* (CFF), organizada a partir de grupos implantados en varios estados. En 1976 el *Ad Hoc Committee Engaged in Freeing Minds* y la *International Foundation for Individual Freedom* adquirieron gran relevancia. En la actualidad la *American Family Foundation* aglutina importantes medios de análisis y asesoramiento para personas y familiares que quieren abandonar los grupos que denominaban sectas. En estas primeras etapas, la preocupación consistía en recuperar a los hijos y familiares mediante el uso de algunas de las técnicas, posteriormente muy criticadas, en las que se

³⁸ A partir de ahora MAS. Se denominan movimientos antisectas porque todos los MAS denominan a los NMRs sectas.

³⁹ Los análisis más destacables de los primeros MAS son: A. D. Shupe y D. G. Bromley (1994) *Anti - cult movements in cross-cultural perspective*, Garland, Nueva York; J.G. Melton (1992) *Encyclopedic handbook of cults in America*, Garland, Nueva York; A. D. Shupe y D. G. Bromley (1985) *A documentary history of the anti-cult movement*, Centre for Social Research, Tejas; A. D. Shupe, D. G. Bromley, y D. L. Oliver (1984) *The anti cult movement in America: A bibliography and historical survey*, Garland, Nueva York; A. D. Shupe y D. G. Bromley (1980) *The new vigilantes: deprogrammers, anti-cultist and the new religions*, Sage, California.

llevaba a cabo una *desprogramación*, como respuesta a lo que se considera lavado de cerebro o manipulación mental (Melton, 1999 y Prat, 1997).

El suicidio colectivo de 1978 de *People's Temple* legitimó socialmente la consolidación y expansión de los MAS. A partir de este momento, asimilaron especialistas en medicina, psiquiatras, psicólogos y asistentes sociales que ayudaron a los familiares de miembros cuando la pertenencia implicaba conflictos personales. También para tratar de recuperar al familiar (Prat, 1997) que entraba en un NMR. Posteriormente, y paralela a la aparición de NMRs en Europa durante de los años 70, el viejo continente ha recibido, como en otros tantos aspectos, la influencia de los Estados Unidos y ha visto implantarse y crecer en su seno diversos MAS al percibir a las organizaciones que denominaron sectas como peligrosas. Los primeros fueron en el Reino Unido, *Family Action, Information and Rescue* (FAIR); en Francia, *Association pour la Défense de la Famille et de l'Individu* (ADFI) y en Alemania, *Aktion für Geistige und Psychische Freiheit, Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen* (AGPF). El desarrollo asociativo ha sido desigual. En Francia y Alemania existen algunos MAS son subvencionados por el Estado y en países como Gran Bretaña y Holanda el desarrollo de este tipo de asociaciones contrarias a los NMRs ha sido más intenso.

Cuando se produjo la tragedia de Jonestown otros países como Austria, Israel o Nueva Zelanda vieron proliferar MAS en su territorio. Su multiplicación siguió a lo largo de los años 80, conforme los grupos a los que se oponían iban afianzándose en las sociedades europeas: Países Bajos (*SOS*), Dinamarca (*Dialog Centre*), Suecia (*FRI*), Italia (*Comitato per la Liberazione dei giovani dal Settarianismo*) o España (*Asociación Pro-juventud, Largantz, Asociación de afectados por sectas destructivas de León*)⁴⁰. Todas estas organizaciones afrontaron la situación tal y como había sido enfocada en Estados Unidos, es decir, desde la certeza de que la pertenencia a los NMRs, se produce a partir de la manipulación mental y el lavado de cerebro⁴¹.

⁴⁰ En España psiquiatras, psicólogos, sacerdotes y personas particulares se dedican a asesorar y ayudar a personas que quieren abandonar estas organizaciones. Las primeras familias que se unieron y establecieron canales de ayuda mutua para recuperar a algún familiar que había ingresado en una secta conformaron hace veinte años la denominada *Asociación Pro-Juventud*, que ha pasado a ser la actual AIS. Esta entidad privada se dedica a atender las demandas de personas afectadas por grupos que ellos mismos denominan coercitivos o totalitarios. Reconocida de Utilidad Pública por el Ministerio del Interior (Barranco, 2004).

⁴¹ Consultar la perspectiva de lavado de cerebro y manipulación mental en el siguiente capítulo.

Existen organismos especializados que analizan el fenómeno en Estados Unidos, como la Universidad de California en Santa Bárbara, dirigida por Gordon Melton; en Europa, cabe destacar *INFORM*, en la London School of Economics; *RENNER* en las Universidades de Aarhus y Copenhague, o *CESNUR* en Turín (Barker, 2001). La polémica acompaña a esta última, *CESNUR*, a la que se ha puesto en duda desde posiciones contrarias a los NMRs (Fournier y Picard, 2004). En Alemania existen algunos centros desde los que se puede acceder a información sobre los NMRs como *Information und Beratung für Menschen mit außergewöhnlichen Erfahrungen* de la Albert Ludwigs Universität de Friburgo. Finlandia cuenta con el Departamento *Religionsvetenskap*, en la Universidad sueca Åbo Akademi, situada en Turku.

2. 6. INTERNET Y LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS.

En los estudios sobre los NMS, incluidos los NMRs, es cada vez más sustancial el análisis de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, especialmente en el estudio de su impacto social y de sus modos de comunicación (Macionis y Plummer, 2000). Si la Revolución Industrial contribuyó a modificaciones en las estructuras sociales y en los modos de producción jamás vistas, la *Era de la Información* está trayendo y traerá consigo una nueva etapa en la historia de la humanidad (Castells, 1997). Durante los años 90 se fueron gestando ideas de investigadores que, en su análisis y comprensión de las sociedades contemporáneas, han ido delimitando aproximaciones intelectuales a la realidad virtual. En estos análisis la informática y las comunicaciones han configurado una visión unitaria del planeta como espacio común de producción y mercado transnacional (Dietrich, 1996).

Para comprender los cambios estructurales de las sociedades contemporáneas voy a delimitar el concepto *sociedad de la información*. En este modelo de sociedad, la información se constituye en un recurso valioso, con un intenso carácter simbólico y capacidad de decodificación (Melucci, 1994: 130). De este modo, las tecnologías de la información y la comunicación plantean cambios constantes en la sociedad y articulan los sistemas de producción, además de plantear a los individuos la posibilidad de ofrecer sentido a su existencia (Laraña, 1999: 269).

Castells matiza el término sociedad de la información diferenciando los conceptos *sociedad de la información* y *sociedad informacional*. *Sociedades de la información* son

todas las sociedades que han existido y existen porque, en cualquier grupo humano con una cultura común, la información transmite el conocimiento. Sin esta transmisión, las sociedades no pueden evolucionar. Sin embargo, el término *informacional* identifica una sociedad en la que “*la generación, el procesamiento y la transformación de la información se convierten en las fuentes fundamentales de la productividad y el poder, debido a las nuevas condiciones tecnológicas que surgen en este período histórico*” (1997). La información determina la nueva configuración de la estructura social en la que todas las sociedades están influidas por dos variables, el capitalismo y el informacionalismo. En este sentido, Internet presenta varias características primordiales en el estudio de los NMRs: su alcance internacional; su contribución a la construcción de las identidades individual y colectiva; el desempeño de un papel relevante en el proceso de globalización generalizado; la producción de significados y la transmisión de información.

Aunque posteriormente analizaré el proceso de globalización en relación al desarrollo y expansión de los NMRs, quiero puntualizar algo al respecto. Al referirnos a la influencia de la globalización en la configuración de NMRs o de cualquier otro NMS, los mencionados análisis no alcanzan a comprender la complejidad de fenómenos culturales y religiosos al margen, en la mayoría de los casos, de la lógica material del orden económico internacional. De esta manera, Beyer (1993) plantea que una de las paradojas más claras del sistema de las sociedades occidentales, basado en una concepción neoliberal, es la sinergia de dos procesos antitéticos a los que da lugar. Por un lado, contribuye a procesos de desencantamiento, como las tendencias secularizadoras y, por otro, cataliza e impulsa el pluralismo y la configuración de espacios en los que los valores y las normas religiosas, que en un principio estarían inscritas al ámbito privado de las vidas personales de sus feligreses y comunidades, influyen y determinan aspectos de la vida pública.

La geopolítica es un factor determinante al analizar los procesos de globalización por su implicación directa en la lucha comercial e informática de los mercados financieros. Foucault, en su obra *Microfísica del poder*, plantea que la conquista política de los espacios ha constituido, a lo largo de la historia, un factor determinante para imponer el dominio militar, administrativo y, también religioso, sobre un discurso, un suelo o un cuerpo (1980). En este sentido, si establecemos una comparación entre el

mundo “a conquistar por las religiones” y el juego tibetano del *Go*, cuyo objetivo es obtener un territorio donde el jugador se afianza, cada jugada constituye una estrategia para tambalear, a favor del jugador, el equilibrio potencial del adversario (Aroutcheff, 1991). Es en los límites de este juego en los que se comprenden las raíces locales que los NMRs fortalecen, como estrategia para la siguiente fase, y en este contexto, Internet se configura como un nuevo espacio a conquistar que, por otra parte, contribuye a la interconexión internacional. Internet se está configurando como un espacio social en donde los individuos se relacionan y en el que cualquier conexión en red con protocolos Internet posibilita entrar en contacto y comunicarse con cualquier otro punto de la red (Castells, 1997), también en el ámbito religioso.

Las nuevas tecnologías pueden contribuir a consolidar posiciones de fuerza en los territorios creados. Al contemplar los procesos históricos a largo plazo, observamos que las conquistas religiosas no se explican sin las imágenes y símbolos que configuran identidades nuevas, inventan memorias y producen espacios en el seno de las sociedades que las discriminaban, en cuyo seno eran minoritarias. Gruzinski (1995), en su análisis de este proceso, reconstruye la guerra de imágenes que ha definido y contrapuesto las identidades cristianas a las autóctonas desde la llegada de Cristóbal Colón al “nuevo mundo”. Este autor considera que esta guerra de imágenes, de símbolos, será el síndrome del futuro próximo, no tan lejano.

La internacionalización de lo religioso se encuentra en un momento de producción y consolidación de territorios, mientras que los imaginarios colectivos se encuentran en un momento de ensayo acerca de las nuevas formas de propaganda religiosa, que no serían posibles sin el soporte informático que ha desarrollado *software* (diseños de programas, patentes, etc), *hardware* (máquinas, instrumentos y fábricas) y la comunicación vía satélite (Dietrich, 1996: 58). Incluso, existen canales televisivos que predicán, curan y emiten ritos religiosos al televidente. Diversos NMRs producen vídeos, casetes, publicaciones o programas de radio. La sociedad *Watch Tower*, por ejemplo, produjo un disco compacto en el que se puede tener acceso a todas sus publicaciones. Detrás de este despliegue de medios se encuentran poderosos consorcios productivos y comerciales que entran al juego de la creación y control de mercados y *espacios* transnacionales.

El espacio de Internet en el que navegan los NMSs, y los NMRs como tales, genera un flujo de comunicación a través de canales distintos de los hasta ahora establecidos en la sociedad. Por un lado, se produce en diversas direcciones, devolviendo al ser humano su dimensión activa y participativa en la comunicación. Por otro lado, la comunicación se establece de forma horizontal y da lugar a relaciones del mismo tipo, democratizando la red lejos de los sistemas burocráticos en los que los individuos están acostumbrados a relacionarnos en la vida cotidiana. Siguiendo a Castells (1997), podemos afirmar que Internet plantea posibilidades de interacción social y debate en un foro electrónico fuera del control de los medios, facilitando la configuración de espacios políticos e ideológicos al margen de los canales establecidos hasta el momento, características que facilitan la proliferación de corrientes de comunicación entre los ciudadanos a través de la red, realidad que alcanza a la religión (Ramos, 2004e).

Aún es pronto para saber si Internet, tal y como afirma Turkle (1995:46), contribuirá a construir nuestras identidades tal y como las sociedades y las comunidades las han construido. De cualquier modo, cada vez existen más estudios que analizan los procesos a los que está dando lugar Internet⁴². En el caso de la religión, tanto los NMRs como las religiones tradicionales tienen en Internet un gran número de páginas donde se publicitan (Ramos, 2004e). En este nuevo contexto, Castells (1996) señala el crecimiento de las demandas de utilización de los mecanismos de comunicación a través del ordenador, de modo que esta situación planteará la necesidad de un análisis de la práctica religiosa desde varios tipos de investigación: la identificación y medición de la religión en Internet, el estudio sistemático de las implicaciones sociales de Internet en cuanto a autoridad, identidad, comunidad, conflicto, etc.; estudios teóricos y empíricos acerca de la relación de Internet con la emergencia de nuevas formas de conciencia y la relación existente entre postmodernidad, Internet, globalización y cambio religioso⁴³. En definitiva, el cambio de valores que está produciendo.

⁴² Entre todos los análisis de estos procesos, desde mediados de la década de los 90, quiero destacar las aportaciones de Jones, S.G. (1995), Jones (1998) Holmes, (1997) Porter (1997) o Slevin (2000).

⁴³ Sobre NMRs e Internet consultar los trabajos de Dawson, L. L. (2004) "Religion and the Quest for Virtual Community.", en L.L. Dawson y D. E. Cowan (eds.) Religion Online, Routledge, Nueva York, 75-89; (2001) "Doing Religion in Cyberspace: The Promise and the Perils", The Council of

CAPÍTULO III. AFILIACIÓN Y DESVINCULACIÓN DE NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Para conocer los procesos de afiliación y desvinculación a NMRs, es decir, la entrada y el abandono de NMRs, se describirán las condiciones sociales e individuales que facilitan el contacto, lo que pueden denominarse *estructuras de disponibilidad* (Snow *et al.*, 1980 y Stark y Bainbridge, 1985). Además de las estructuras de disponibilidad, un estudio pormenorizado del proceso de implantación de NMRs aclara por qué algunos individuos que forman parte de sociedades que tienen una visión negativa sobre los NMRs deciden formar parte de ellos, a pesar de esa imagen (Prat, 1997; Wilson, 1990; Shin, 1987; Richardson, 1985 y Barker, 1984).

Analizar la interacción entre sujetos y NMRs aparece tradicionalmente unido, desde las Ciencias Sociales, a posturas enfrentadas. Una detractora y otra favorable de este tipo de movimientos sociales. Una perspectiva detractora aborda el proceso de afiliación desde la perspectiva del *lavado de cerebro* (*Brainwashing*) o manipulación mental. Se basa en el presupuesto según el cual la implicación y pertenencia tienen lugar de forma involuntaria. Una perspectiva favorable, describe la afiliación como *conversión* (*Conversion*), presenta a los NMRs como grupos sociales y religiosos legítimos y presupone la participación activa del individuo que se convierte.

Ambas posiciones analíticas parecen carecer de la objetividad necesaria para abordar desde la sociología los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs, puesto que la primera perspectiva los muestra como organizaciones perversas que dañan a los sujetos que forman parte de ellos; y las segundas tratan de mostrar la legitimidad de su implantación social como una organización religiosa más. Analizar la entrada y abandono de NMRs desde la perspectiva del lavado de cerebro dificulta conocer el modo en que se produce la interacción entre el sujeto y el NMR, por negar la implicación activa del individuo, recluyéndolo en un supuesto grupo perverso que elimina todas sus facultades volitivas y su participación en la sociedad. Tanto si los NMRs son considerados grupos perversos o no, cualquier prenoción empaña la descripción de los mecanismos que intervienen en la interacción entre ambos actores sociales (sujeto y NMR). Al hacer uso del término conversión se establece una suerte de legitimidad social de los NMRs, al margen del objetivo analítico de esta investigación. Por tanto, adoptar una u otra perspectiva plantea costes. Por un lado a las Ciencias

Sociales, porque las consolida como legitimadoras o detractoras de estas organizaciones sociales; y, por otro, a la misma descripción de un proceso.

Desde este trabajo se planteó la necesidad de adoptar una postura más objetiva desde la que abordar el análisis, teniendo en cuenta que ambos puntos de vista pueden desvirtuar la imparcialidad necesaria para abordar la descripción de este tipo de organizaciones y el modo en el que se implantan en las sociedades en las que se inscriben. Por ello, como mecanismo de distanciamiento de las posturas descritas, propongo, siguiendo a Bromley la utilización de los términos *afiliación* (*affiliation*) y *desvinculación* (*disaffiliation*)⁴⁴ para describir los procesos de entrada y abandono de NMRs.

1. EL PROCESO DE AFILIACIÓN A UN NUEVO MOVIMIENTO RELIGIOSO

El análisis del proceso de entrada a los NMRs, hemos visto que da lugar a dos modos diferentes de abordar el tema. Ambas perspectivas establecen divergencias en cuanto a las interpretaciones del mismo tipo de organizaciones y actores sociales que intervienen (Bromley, 2001). Las perspectivas que describen el proceso desde los conceptos *lavado de cerebro* y/o *manipulación mental* consideran que los individuos entran en contacto con NMRs de un modo involuntario, y los que consideran el proceso como una *conversión* atribuyen a los individuos una mayor capacidad volitiva. De este modo, los primeros presentan al individuo como víctima y los segundos como un actor social consciente y activo en el proceso (Swatos, 1998). Los investigadores que representan la perspectiva del *lavado de cerebro*⁴⁵ consideran que la entrada a los NMRs se lleva a cabo de un modo involuntario, mientras que los partidarios de la *conversión*⁴⁶ conceden a los individuos la implicación voluntaria.

Las perspectivas del lavado de cerebro que describen la participación en un NMR como un proceso de control mental, establecen que los individuos son sometidos a técnicas que les llevan a actuar en contra de su voluntad. Robert L. Lifton (1961 y 1997)

⁴⁴ Bromley (2004 y 1991).

⁴⁵ Los principales trabajos que defienden este paradigma son Singer (1995 y 1979), Shupe y Bromley o Bromley y Shupe (1993, 1989, 1980, 1979a y 1979b).

⁴⁶ El máximo representante es J. Lofland (1977 y 1978) y los diversos autores con los que él mismo trabaja como J. T. Richardson (1984), L. H. Skonovd (1983) o R. Stark (1965), principalmente.

fue el primero en plantear este punto de vista, describiendo diversas técnicas de control de la personalidad. Los resultados de sus investigaciones han sido utilizados, desde el final de los años 70, para examinar la experiencia de los miembros de los grupos denominados sectas⁴⁷, a los que nos estamos refiriendo como NMRs. El principal investigador en continuar esta teoría para aplicarla desde la psicología al análisis de la entrada y participación en NMRs fue Singer (1997, 1995 y 1979).

Para poder describir la entrada en un NMR desde la *conversión*, recorreré los análisis teóricos que se han establecido a partir del *modelo Lofland-Stark*, elaborado en los años 60, así como otros complementarios. Además describiré los tipos de conversión, los factores y las fases del proceso desde un punto de vista teórico acudiendo a la literatura pertinente y más destacada publicada hasta este momento.

1.1. LA INVOLUNTARIEDAD COMO FACTOR CENTRAL: *LAVADO DE CEREBRO Y MANIPULACIÓN MENTAL*

Las expresiones “lavado de cerebro” y “manipulación mental” son términos que se refieren a la persuasión a través de la coerción. La primera vez que fueron utilizados describían el programa impuesto para modificar las ideas de los ciudadanos por parte de regímenes comunistas⁴⁸. Dichas técnicas de control mental fueron usadas principalmente en la universidades y programas educativos de las cárceles chinas con el objetivo de modificar el pensamiento político de los encarcelados. En este contexto, el concepto técnicas de manipulación mental y saltó a la luz pública cuando algunos prisioneros americanos declararon que eran allegados al partido comunista después de su encarcelación en China. A partir de ese suceso, diversas investigaciones⁴⁹ encontraron relación entre el cambio en el modo de pensar de los prisioneros americanos y el uso de técnicas precisas de manipulación utilizadas por los carceleros en el mencionado país.

Fue Robert J. Lifton quien estudió con profusión los mecanismos de manipulación usados en esas cárceles. El proceso de modificar la personalidad de los miembros de un grupo con determinadas técnicas de manipulación mental fue descrito

⁴⁷ Consultar M. T. Singer (1996) y S. Hassan (1988).

⁴⁸ Trabajos destacados en esta materia son los de P. A. Verdier (1977), R. J. Lifton (1961), E. H. Schein (1961), W. W. Sargant (1957), E. H. Schein (1956) y E. Hunter (1951).

⁴⁹ Las más relevantes son M. T. Singer (1995), M. D. Langone (1993), T. W. Keiser y J. L. Keiser (1987) M. Rubin (1980) y F. Conway, J. Siegelman (1976).

por R. J. Lifton en su libro *Thought Reform and the Psychology of Totalism* (1961). A partir de los planteamientos propuestos por R. J. Lifton, psicólogos como M. T. Singer (1979, 1995 y 1997) aplican ese modelo a la pertenencia a NMRs, a los que denominan en sus trabajos sectas destructivas. Los individuos aparecen como víctimas de métodos de manipulación mental, asociados con actividades fraudulentas de los grupos que las llevan a cabo.

Para transformar la personalidad de un individuo es necesario que el grupo del que forma parte esté inmerso en un ambiente totalitario. Esta filosofía valora una serie de principios que favorecen la manipulación mental, como la irremisible unidad del grupo; la aceptación de la creencia según la cual el grupo al que se pertenecen posee *la verdad*; medidas específicas que lleven a los individuos a llevar a cabo determinados comportamientos en la vida cotidiana y, finalmente, la completa desvinculación de la identidad de los miembros del grupo. Algunas de las técnicas que Lifton describe, modificar la personalidad del individuo, consisten en *controlar el ambiente (milieu control)*, *cargar el lenguaje (loading the lenguaje)*, *demandar pureza (the demand of purity)*, *confesar (confess)*, *manipular aspectos místicos (mystical manipulation)*, *adoctrinar (doctrine over person)*, *sacralizar (the sacred science)* y *entregar la existencia (the dispensing of existence)* (Lifton, 1961).

Posteriormente Singer (1995 y 1979), en el análisis de lo que denomina sectas, añade un elemento que se convertirá en el principal argumento esgrimido contra los NMRs: la necesidad de que el sujeto permanezca inconsciente de las transformaciones que se están produciendo. La premisa establecida por Singer es denominada *consentimiento desinformado* (1995: 89). Sirve para describir cómo un NMR trata de conseguir que los individuos con los que entra en contacto se vean sometidos paulatinamente, que vayan creyendo que el modo de funcionamiento del NMR es parte de uno mismo, socializándole para aceptar sus normas y valores como propios y abandonando los suyos, así como la autonomía. Ese decir, con estas técnicas se trata de promover la inconsciencia del sujeto para que permanezca ajeno a las transformaciones a las que se ve sometido.

Existen una serie de elementos que contribuyen a crear sensación de impotencia, temor y dependencia, y a sustituir la conducta y actitudes anteriores por otras nuevas. Tanto Singer como Lifton coinciden en sus planteamientos, al establecer que controlar

el ambiente social consiste en supervisar exhaustivamente el medio en el que se desenvuelve un sujeto. La información que le llega está controlada y nadie puede hacer juicios de valor ni opinar sobre algún tema. El líder conoce todo acerca de la vida privada de los miembros, sus actividades y su historia personal. Esta técnica de control se ve reforzada por el conocimiento exhaustivo de la biografía de cada uno de ellos. El control de ambiente se traduce en la participación en un NMR, en que el jefe o líder elige lo que es bueno para el adepto, lo que es adecuado pensar, hacer, los lugares a los que le está permitido asistir, la ropa adecuada a la hora de vestir, etc. Se manifiesta en un control riguroso del tiempo (Singer, 1995) y del lenguaje (Lifton, 1961).

Cargar el lenguaje consiste en utilizar un lenguaje particular que incrementa el sentimiento de unidad entre los miembros, y los diferencia claramente de los que no los son (Lifton, 1961), tornándose rígida, la comunicación entre los adeptos. El grupo impone reglas que modifican y limitan la interacción con el resto de los miembros y con los no miembros. Los términos nuevos o dotados de un contenido particular y exclusivo aíslan a los miembros de los que no lo son, porque los seguidores de un grupo, al referirse a ideas del propio grupo, pueden no ser comprendidos por los que no pertenecen a él, limitando la comunicación interpersonal con los no miembros (Bouderlique, 1994).

Otra técnica utilizada para llevar a cabo el lavado de cerebro es demandar pureza, que interviene en el proceso de manipulación mental demandando de los sujetos seguir incondicionalmente las doctrinas. En un grupo totalitario el mundo se estructura a partir de dos categorías rígidas, en dos bloques insolubles y opuestos entre sí. De un lado se encuentra lo puro, completamente bueno y, de otro, lo impuro, completamente malo. Esta división influye en los juicios que mantienen los miembros de un grupo sobre el mundo, que es valorado y evaluado de acuerdo con lo que denominan puro e impuro, dictaminado exclusivamente por el líder (Lifton, 1961). En ciertos grupos el ideal de pureza se obtiene mediante la privación que provoca la desestabilización y la bajada de las defensas fisiológicas. Las privaciones pueden ser de diverso orden: del sueño, alimenticias, sesiones de oración durante horas o actividades de purificación interminables (Singer, 1995 y Valatx, 1994). Además, la pureza se convierte en un estado de gracia y casi todas las actividades se llevan a cabo con intención de purificarse y subsanar los fallos morales cometidos. La vigilancia que se produce, como

mecanismo de control social entre los miembros del grupo para evitar actividades impuras, llega a convertirse en una fuente importante de conflictos. En este mismo sentido, la ideología totalitaria crea y afianza sentimientos de culpa entre los miembros de un grupo hasta el punto de ser incapaces de soportar la sensación de impureza o imperfección. El líder es la única referencia y juez del comportamiento y la actitud de los miembros. Cuando se producen desviaciones éste puede humillar, castigar o culpabilizar al individuo que ha transgredido las normas (Lifton, 1961).

Confesar los pensamientos o comportamientos impuros consolida el círculo del control del seguimiento de las normas y valores de un grupo, junto con *sacralizar*, el *adoctrinamiento* y la *demanda de pureza*. Una vez que el sujeto los aprende, desde el grupo se le demanda un riguroso cumplimiento y, en caso de no ser así, la confesión ante otros miembros o el líder permite reconciliar con el grupo el “mal moral”. Lifton describe que, generalmente, la *confesión* se produce porque un miembro incita a otro a confesar sus actos o pensamientos impuros. Esta situación es importante en el proceso de manipulación mental y produce los siguientes efectos: elimina la intimidad, la falta de secreto se consolida como elemento detractor de libertad individual y refuerza el sentimiento de culpa (1961).

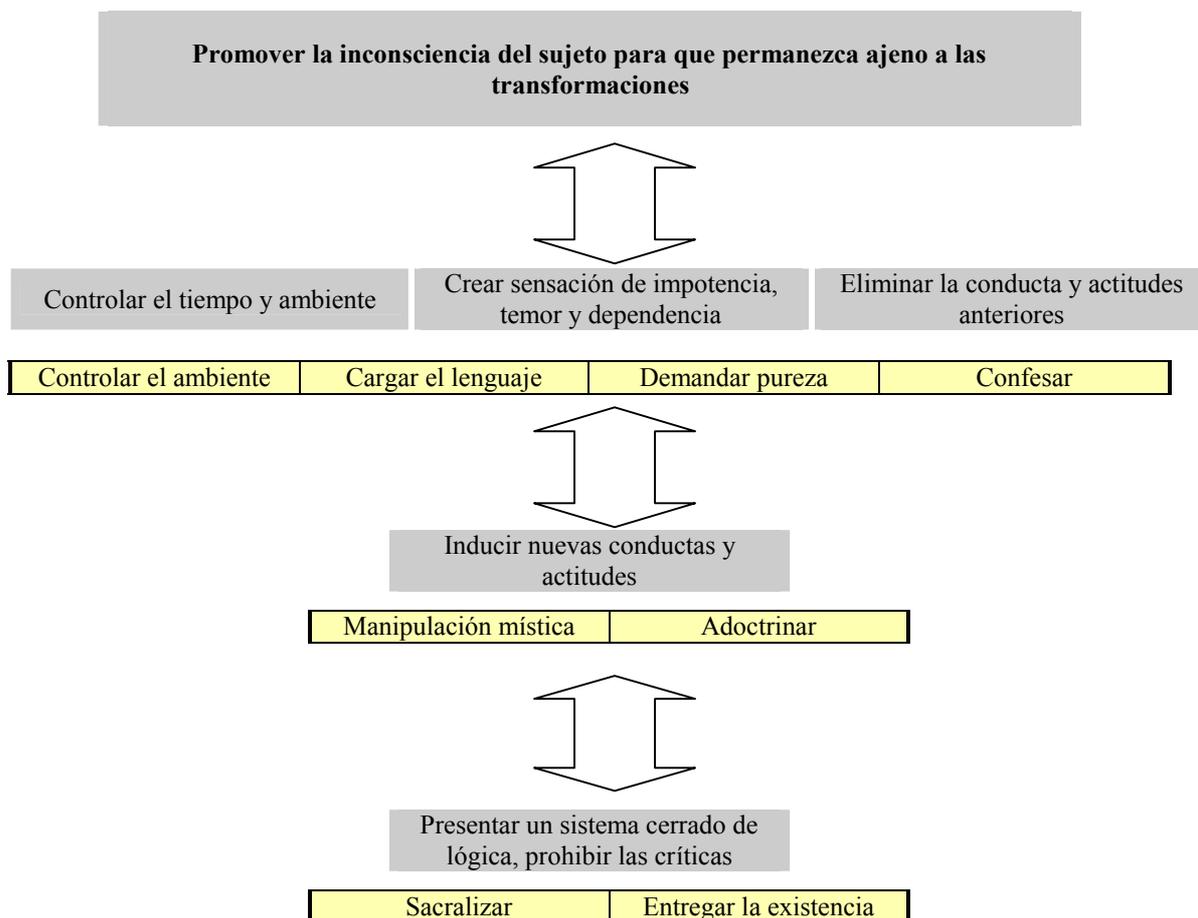
Singer (1995) considera que otro paso más en la manipulación mental es inducir nuevas conductas y actitudes en los posibles adeptos. De esta forma se manipula un sistema de recompensas y castigos para interiorizar la cultura del NMR a través de premios y sanciones contradictorias entre sí, sin sentido lógico. En el esquema de Lifton (1961) correspondería con dos aspectos, la manipulación mística y la doctrina. *Manipular aspectos místicos* consiste en persuadir a los miembros del grupo del poder divino del líder. Los seguidores lo aceptan voluntariamente, incluso sin cuestionarse las demandas que el grupo y el líder le plantean. El poder supernatural y/o el conocimiento excepcional del líder llegan a constituir suficientes razones que legitiman sus demandas a los ojos de los demás miembros (Lifton, 1961). De este modo, el líder puede persuadirlos de sus deseos sin imponerlos por la fuerza (Lalich, 1997 y Lifton, 1961). Al *adoctrinar* a los individuos, el grupo domina la vida de los seguidores. El individuo tiene que adoptar la filosofía de vida y la misión del grupo como única referencia. Las opiniones personales son presentadas como egocéntricas y malsanas (Singer, 1995 y Lifton, 1961).

El sistema se completa con la característica de estar cerrado al resto de la sociedad, limitando posibles críticas. Esto se consigue principalmente mediante la *sacralización* y la *entrega absoluta de la existencia* al NMR. La *sacralización* consiste en que la doctrina es presentada como la única verdad que no puede ser cuestionada bajo ningún concepto por los miembros del grupo. Es el único punto de referencia por el que los miembros deben guiarse en la vida cotidiana, y todos los comportamientos se ciñen y giran alrededor de esta verdad. Por otro lado, el líder justifica sus demandas legitimándolas a partir de esa verdad. En el contexto de una verdad absoluta los miembros, que están seguros de poseer la verdad, no se plantean dudas porque el líder tiene todas las respuestas a todas las preguntas y los miembros tienen la sensación de paz, y su vida se sustenta desde absolutos. Se limita el pensamiento crítico porque la verdad es absoluta y dictamina qué es bueno y qué es malo (Lifton, 1961).

Todo lo anterior puede aparecer junto a una *entrega absoluta de la existencia*. Los miembros de un grupo con una visión totalitaria del mundo diferencian la existencia de dos categorías de personas: las que comparten sus ideas y las que no. Los no miembros son descritos como diferentes, y “diferente” es sinónimo de malo. Esta delimitación les lleva a no relacionarse con los no miembros, minimizando todo lo posible la interacción y los intercambios sociales con ellos (Lifton, 1961). Los miembros de un grupo totalitario albergan la convicción de que sólo hay una verdad, la que ellos enarbolan. Esta concepción de la realidad plantea varias cuestiones destacables. Por un lado, esa clase de pensamiento permite el debilitamiento de la conciencia y les incita, como miembros integrantes de un grupo “superior”, a manipular a los no miembros en beneficio de dicho grupo. Ese pensamiento articulado en un “nosotros contra ellos” deriva en que la existencia del individuo se centra exclusivamente en la pertenencia al grupo, y da lugar al sentimiento de que si lo abandonan se unirán a la nada. Todos estos elementos configuran el modelo lavado de cerebro, interpretativo de la entrada a un NMR, dando lugar a la adicción y la dependencia a un NMR (Gráfico 1).

Gráfico 1. Perspectiva: lavado de cerebro

Rasgo Principal: coerción por parte de los NMRs



Fuente: Elaboración propia a partir de Singer (1995) y Lifton (1961).

1. 2. LA VOLUNTARIEDAD COMO FACTOR DETERMINANTE: *CONVERSIÓN*

Convertirse denota una transformación en el sistema básico de valores y significados. Es un proceso de cambio religioso que modifica “*el camino por el cual el individuo percibe al resto de la sociedad y su lugar en él, alterando su propia visión del mundo*” (McGuire, 1997 y 2002:73). Pueden ser empleadas diferentes definiciones para describir los procesos de conversión, pero todas tienen en común varios aspectos, tales como adoptar una nueva identidad simbólica (Snow, 1984), desempeñar un conjunto de roles nuevos en el seno del NMR (Bromley y Shupe, 1979a, 1979a y 1986), producirse profundos cambios en el ambiente social del individuo (Castón y Ramos, 2001b y 2003b), reconstruir la propia biografía, asumir nuevos principios que guían en la vida,

rechazar modelos alternativos de perspectivas o comportamientos diferentes a los adoptados y aceptar el rol de convertido⁵⁰.

Múltiples son los autores que han analizado el proceso de entrada como *conversión*, como una transformación que implica cambios profundos en la identidad y en el sentido que la persona da al mundo (Lofland y Stark, 1965, Daner, 1976, Heinrich, 1977, Rambo, 1982, Richardson, 1985, Shinn, 1987, Robbins, 1988, Prat, 1997 y Canteras, 2003). Los análisis del proceso de *conversión* a NMRs es una reacción contraria a la interpretación de la pertenencia como resultado del lavado de cerebro llevado a cabo por su líderes (Bromley, 2004) y, desde esta perspectiva, se concede al individuo la capacidad de *voluntad* (Richardson, 1985). Straus (1981) insiste en la importancia de la experiencia trascendental y, sobre todo, en el carácter activo que el individuo mantiene a lo largo de todo el proceso. La conversión es una búsqueda del sujeto, no es algo que se le pueda ofrecer si no existe receptividad por su parte. Aunque otros autores como Hadden (2004), sin embargo, manifiestan que las afiliaciones a estas organizaciones no corresponden a la concepción clásica de *conversión*.

A) Análisis teóricos sobre la conversión

El modelo basado en la *salvación del mundo* (*World-saver*) elaborado por Lofland-Stark (1965) es el principal modelo desarrollado desde la sociología, adoptado por diferentes disciplinas sociales. A partir de él se han desarrollado otros, como el *enfoque de roles*, la *elección racional* y el *rito de paso*, tal y como voy a exponer a continuación.

Modelo Lofland-Stark

Para comprender la *conversión* desde la perspectiva *salvar el mundo*, se parte de la idea de que la experiencia humana de la *privación* puede motivar que los individuos entren en contacto con grupos religiosos y decidan formar parte de ellos. Bainbridge, (1992), en su trabajo “The Sociology of Conversion”, publicado en el libro *Handbook of Religious Conversion*, propone dos teorías sociológicas para el estudio de la conversión religiosa: la *teoría de la tensión* (*Strain theory*) y la *teoría de la influencia social* (*Social influence theory*).

⁵⁰ Cfr. German Bundestag, 1998:106.

Desde la *teoría de la tensión*, los individuos escogerían la religión para satisfacer los deseos que las carencias individuales y sociales frustran. Esta perspectiva confronta lo que se espera de la vida y lo que realmente se consigue. Desde la *teoría de la influencia social* las personas escogerían una religión porque construirían lazos con personas que profesan esa fe, y porque los lazos con los no miembros son débiles. Siguiendo a este autor, puedo afirmar que la combinación de ambas teorías es probablemente el mejor modo de explicar el proceso de iniciación y participación en NMRs. Es el modelo establecido por Lofland y Stark en 1965 el que aúna con mayor rigor las teorías de la *tensión* y de la *influencia social* como referentes analíticos de la conversión⁵¹.

John Lofland y Rodney Stark publicaron en la *American Sociological Review* el trabajo “Becoming a World-Saver: a theory of conversion to a deviant perspective” (1965). Posteriormente Lofland (1977) aplicó y desarrolló el análisis del modelo planteado por él mismo y Stark. Desde entonces se configuró como un clásico, referencia obligada en los estudios sobre el proceso de entrada en los NMRs. A partir de ese trabajo y de una intensa investigación sobre la Iglesia de la Unificación en Estados Unidos⁵², Lofland y Stark establecieron un modelo centrado en la *salvación del mundo*, desde la desviación social, como elemento que articula la conversión a NMRs (Lofland, 1977 y Lofland y Stark, 1965), prescindiendo de si interviene o no el lavado de cerebro en el proceso.

Para que se produzca la conversión, tienen que confluír al mismo tiempo *factores de emplazamiento (Prodisposing conditions)*, o variables internas (predisposiciones) y *factores de situacionales (Situational contingencies)* o sociales, o variables externas (situacionales) (Lofland y Stark, 1965: 864). Las variables internas o predisposiciones incluyen aspectos relacionados con la socialización, y aspectos psicológicos en conexión con las motivaciones. Las variables externas o situacionales facilitan que, cuando tiene lugar la interacción entre el individuo y el NMR, personas predispuestas a

⁵¹ J. Lofland y R. Stark (1965). Este trabajo ha sido y continúa siendo el referente clásico por antonomasia.

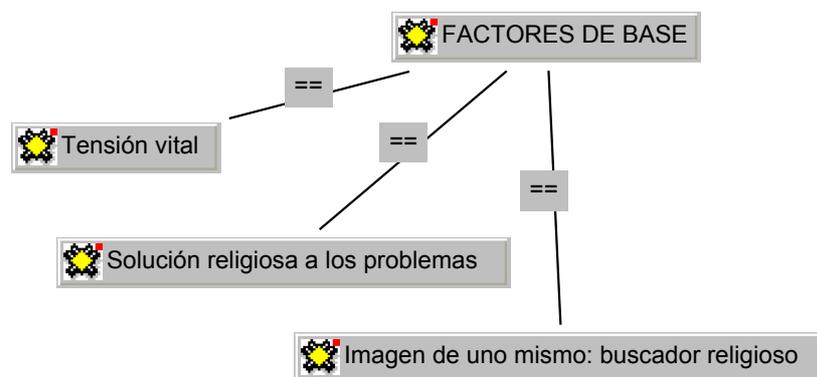
⁵² En 1954 Sun Myung Moon fundó en Corea uno de los movimientos más destacables pertenecientes a este grupo, la Iglesia de la Unificación, conocidos como moonies. De ahí llegó a California en los años sesenta. Este NMR ha sido estudiado desde el punto de vista sociológico por dos investigadores, John Lofland (1997) en Estados Unidos y Eileen Barker (1988 y 1981, principalmente) en Gran Bretaña. El mundo secular es, para este movimiento, diabólico. Sus normas son muy estrictas entre las que se encuentran las relaciones heterosexuales monógamas, la prohibición del alcohol y del tabaco.

la *conversión* se identifiquen y comprometan por completo con él. En ambos tipos de factores interviene la clásica anomia descrita por Durkheim.

De acuerdo con este modelo, las variables internas intervienen cuando los individuos experimentan tensión, necesidades que el resto de las instituciones sociales no consiguen llenar. La “tensión vital” (*Vital tensión*)⁵³ que implica la imagen ideal de la vida y el modo en el que ésta se nos ofrece en realidad (Lofland y Stark, 1965: 864). Lo idealizado por los individuos no es sino reflejo de unas normas y valores sociales imperantes que, a partir de los rápidos procesos de cambio y las transformaciones que están teniendo lugar en la sociedad, dan lugar a un desajuste cada vez mayor entre los anhelos y la vida cotidiana y entre los valores y normas mayoritariamente implantados en la sociedad y las nuevas condiciones sociales. En definitiva, se produce cuando existe una fractura entre la idealización y la realidad. Además, la privación forma parte de nuestras vidas cotidianas. Esta diferenciación plantea la búsqueda de significados y alternativas vitales. Sin embargo, todos los individuos sufrimos en algún momento de la existencia este proceso de desajuste social y de dificultad en la vida y no todos pasamos a formar parte de estos grupos. Junto con este factor de emplazamiento hay que considerar cómo los posibles adeptos están desencantados respecto a las religiones tradicionales al mismo tiempo que tienen propensión a interpretar la vida desde la religión (Lofland y Stark, 1965).

Otro *factor de emplazamiento* o variable interna es encontrar “soluciones y respuestas a los problemas” (*Type of Problem-Solving perspective*) de la vida cotidiana que se perciben como solucionables exclusivamente desde un punto de vista espiritual (Lofland y Stark, 1965: 867). Esta predisposición contribuye a crear sinergias a partir de las cuales tiene lugar la *conversión* por la que un individuo trata de dar respuesta a sus problemas vitales, e interpreta que son susceptibles de ser solucionados exclusivamente desde la religión, desde un significado último a la propia vida y del mundo que le rodea. Por último, entre las variables internas o predisposiciones se encuentra la imagen de uno mismo como activo “buscador” (*Seekership*) alejado de las religiones tradicionales (Lofland y Stark, 1965: 868) como se observa en el Gráfico 2.

⁵³ J. Prat (1997) lo tradujo como tensión vital.

Gráfico 2. Factores de emplazamiento

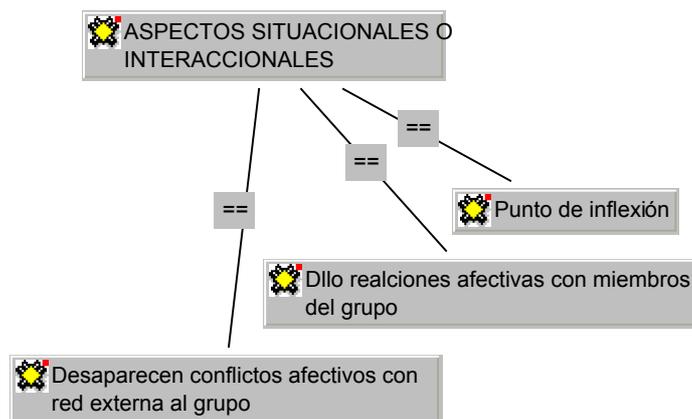
Fuente: Elaboración propia a partir de Loflan y Stark (1965), Loflan (1977) y Lofland y Skonovd (1983).

Entre los *factores situacionales* o sociales que sirven para analizar el grado de *conversión* de los individuos, se encuentran características que podemos denominar sociales, localizadas fuera del individuo. Lofland y Stark (1965), Lofland (1977) y Lofland y Skonovd (1983) denominan “punto de inflexión” (*The turning point*) a la primera de esas variables externas (Lofland y Stark, 1965: 870). Aparece cuando los individuos encuentran que los modos de actuar hasta ese momento no son válidos y esgrimen la posibilidad de hacer algo diferente en sus vidas, que generalmente las torna más satisfactorias.

Otro *factor interaccional* es el “desarrollo de relaciones afectivas con miembros del NMR” (*Cult affective bonds*), que de nuevo facilita la integración y *conversión* definitivas (Lofland y Stark, 1965: 871). Si las relaciones interpersonales son favorables y cálidas es más fácil asumir y hacer propio el mensaje que el grupo planea y es aceptado como verdadero. Tanto más sencillo será asumir la fe del grupo cuanto más positivas sean las relaciones interpersonales del individuo con los miembros. Cuando el proceso de aceptación de la cosmovisión del grupo tiene lugar, se desarrolla una retórica que desencadena conflictos afectivos con los individuos no miembros, especialmente con los que configuran la red social más cercana, como la familia o los amigos. Este es el momento en el que se produce una tensión entre los afectos con miembros y no miembros del grupo que, según Lofland y Stark (1965), si acaban en conversión, generalmente, desembocan en la desaparición de “conflictos afectivos resueltos con la red de relaciones externas al grupo” (*Extra-Cult affective bonds*) (Lofland y Stark,

1965: 871). Cuando las relaciones externas al grupo consiguen ser más sólidas en la vida del individuo que las que se establecen en el NMR, la conversión no tiene lugar (Gráfico 3). La conversión tiene lugar cuando las variables situacionales se combinan con las externas, momento en el que aparece un punto de inflexión en la vida del individuo y una intensa interacción⁵⁴ con el NMR (Lofland y Stark, 1965).

Gráfico 3. Factores situacionales



Fuente: Elaboración propia a partir de de Loflan y Stark (1965), Loflan (1977) y Lofland y Skonovd (1983).

Para que la conversión tenga lugar plenamente una persona debe: experimentar tensiones en su vida, explorar soluciones religiosas a sus problemas que le llevan a definirse a sí mismo como buscador religioso, experimentar un punto de inflexión, interactuar con seguidores del NMR y mitigar los posibles conflictos con la red social externa, llegando a interactuar intensamente en el NMR (Lofland y Stark, 1965:874).

Tal y como se ha planteado, este modelo ha sido el más seguido por los sociólogos e investigadores de otras áreas de conocimiento desde su formulación⁵⁵, por su pertinencia teórica y porque permite comprender las causas por las que los individuos entran en un NMR. Downton (1979 y 1980) ha añadido varias fases más al proceso

⁵⁴ Lo que Lofland-Stark (1965: 873) denominan *Intensive Interaction*, consecuencia de la superación de las anteriores fases del proceso de conversión.

⁵⁵ Acerca del uso de este modelo de *conversión* como base teórica para explicar el proceso de entrada a un NMR consultar T. Robbins (1988), E. Barker (1984), J. Lofland y L. H. Skonovd (1983), D. A. Snow y R. Mackalek (1983), D. Taylor (1982), R. B. Straus (1981), J. V. Downton (1980 y 1979) y J. Lofland (1977). En España J. Prat (1997) ha descrito el modelo a partir principalmente de Lofland (1977), refiriéndose a estos movimientos sociales como sectas.

expuesto. Para este autor, el contacto con el grupo se produce a partir de un desencanto vital y de un conflicto de los valores de la sociedad en la que el individuo vive⁵⁶. El individuo *busca* soluciones en las prácticas religiosas establecidas y, al no encontrarlas, se refugia en manifestaciones contraculturales, como la adicción a la droga o el interés por las religiones procedentes de oriente y, en definitiva, la oferta espiritual que pueda encontrar. En este estadio se percibe a sí mismo como buscador religioso y, consciente de sus limitaciones, entiende que necesita un líder espiritual que le guíe. Encuentra en un NMR valores que no percibe en su contexto social más cercano que le permiten adquirir un mayor compromiso de acuerdo con la afinidad que establece con otros miembros del grupo. Barker describe que la promoción interna dentro de los NMR, generalmente, sigue valores diferentes a los del resto de la sociedad. Los criterios de promoción en un NMR tienen más que ver con la lealtad y no cuestionar su espiritualidad y sus creencias, que con logros sociales económicos o políticos, tal y como sucede en la consecución del estatus en “*el mundo exterior*” (1998:4).

Poco a poco, el grupo se convierte en la referencia vital y se va produciendo la socialización a través de la interiorización de sus valores y sus normas. Al mismo tiempo, se van conociendo los secretos del NMR y se asumen como propias sus metas, rituales y símbolos. En estos momentos, el individuo se reconoce a sí mismo con *ser verdadero*. El individuo ha entregado su voluntad a Dios y al líder o maestro, que incluye su incondicionalidad y conformidad a través de la entrega absoluta. La demostración del compromiso se materializa a través de sacrificios, la debilitación de los lazos con personas ajenas al grupo (incluidas familia y amistades), la transformación del yo y la cohesión a través de la plena comunión con el resto de los miembros. El proceso desemboca en un cambio de identidad del individuo cuya característica principal es la fusión plena con los valores y normas del grupo, es decir, con la cultura del grupo (Dawnton, 1979 y 1980).

Los principales elementos del modelo Lofland-Stark son, tal y como Swatos (2005) plantea, que el análisis se establece a partir de la consideración de cuáles son los elementos que explican por qué un movimiento se convierte en atractivo para los potenciales miembros. Subraya los aspectos a analizar desde el proceso mismo de la conversión, reconociendo que esta última está relacionada con aspectos

⁵⁶ De nuevo puede observarse la trascendencia de Durkheim en la Sociología de la Religión.

organizacionales de los NMRs y que es un *evento* social. El modelo permite a los individuos o actores sociales *definirse a sí mismos (Self-define)* como *buscadores religiosos (Religious seekers)* y transformarse en interacción con un determinado grupo de sujetos con los que se establecen lazos afectivos. El individuo aparece desde este punto de vista teórico como un sujeto activo dotado de voluntad a partir de la cual decide su implicación con un NMR.

Otros modelos

La *evaluación*, o valoración como modelo analítico, considera la presencia de tensión, conflicto o desórdenes en la vida de los sujetos antes de la conversión, a partir del modelo descrito establecido por Lofland y Stark. Diversos autores enfatizan la interpretación de la conversión a NMRs como consecuencia de una serie de tensiones, conflictos y desórdenes que predisponen a la participación, tales como un ambiente inestable e insatisfacción subjetiva por parte de los individuos (Glock y Bellah, 1976), dificultades para resolver crisis de identidad (Adams y Fox, 1972), consumo de drogas y otras adicciones (Judah, 1974; Clark, 1979; Rochford, 1985 y Stark y Bainbridge, 1985) y sentimientos intensos de inadecuación personal, falta de sentido y de control sobre la propia vida (Heinrich, 1977 y Bradfield, 1979). Los análisis desde la evaluación se sustentan en la teoría de la tensión vital.

Desde esta perspectiva existen diversas investigaciones que han descrito los motivos que llevan a formar parte de NMRs. J. Richardson y M. Steward (1977) argumentan que la socialización es imprescindible desde este tipo de enfoques como variable que incrementa la probabilidad de frustración en sociedades modernas aumentando la posibilidad de formar parte de NMRs, como en el caso del Movimiento de Jesús que analizan. Barker (1981), por su parte, describe cómo los Moonies aumentaron su número de miembros a partir de sujetos cuyas familias de origen mantenían fuertes creencias religiosas. Por tanto, concluyó, los nuevos miembros de la Iglesia de la Unificación provenían de familias tradicionalmente muy religiosas. La Iglesia de la Unificación venía a representar una restauración del intenso cristianismo en el que habían crecido (Barker, 1981). Un análisis posterior ha planteado que, dentro de la propia tradición católica, los católicos anteriores al Concilio Vaticano II y aquellos que fueron socializados en los valores y normas de dicho Concilio, han tenido dificultades para ajustarse a los cambios que han tenido lugar en el catolicismo tras

dicho Concilio y han sido más receptivos al tradicionalismo, denunciando el *aggiornamento* (Dinges, 1998: 50)⁵⁷.

Por otro lado, numerosas investigaciones enmarcadas en esta perspectiva han puesto de manifiesto que las redes sociales han jugado un papel más importante en la inclusión de nuevos miembros a NMRs (Stark y Bainbridge, 1980 y Downton, 1980) que otros sistemas publicitarios, como pueden ser la televisión, la radio, los periódicos, el teléfono, el correo electrónico, etc. (Snow y Philips, 1980).

Las teorías basadas en el *enfoque de roles* analizan desde un punto de vista netamente sociológico cómo se produce la conversión a NMRs, en lugar de por qué sucede. Los principales representantes son D. G. Bromley y A. Shupe (1979a) que, con el trabajo “Just a few years seem like a lifetime: a role theory approach to participation in religious movements”, sentaron las bases de este tipo de enfoque, imbricando aspectos psicológicos y sociológicos. Por un lado, desde un modelo motivacional, describen por qué algunos individuos entran a formar parte de NMRs y, como este modelo no tiene en cuenta la forma en la que se materializa el proceso, introduce el concepto de rol en el análisis que sólo tiene en cuenta la perspectiva de grupo, no la de los individuos. Al conjugar ambas perspectivas, aparecen lo que los autores denominan factores de predisposición, atracción, contacto incipiente, contacto activo y compromiso.

Este enfoque enfatiza los factores situacionales del modelo de Lofland y Stark expuesto más arriba, del *salvador del mundo*, prestando especial atención a la relación secuencial entre *creencias* y *comportamiento* en el proceso de conversión. Rara vez los individuos escogen por sí mismos un NMRs, sino que son atraídos desde una comunidad en la que son invitados a participar activamente. Cuando la conversión es vista como una alteración radical de la realidad del individuo, se asume que un cambio en las creencias ocurre y que ese cambio da lugar a transformaciones en el comportamiento del nuevo miembro. En ciertos casos, esta relación entre las creencias y modo de actuar se producen en el contexto de una participación e interacción activas e intensas a través de las cuales el individuo llega a ser emocional y moralmente

⁵⁷ “My own research on the Catholic traditionalist movement also indicated that pre-Vatican II converts to Catholicism and individuals who were oversocialized with Vatican II norms had a more difficult time adjusting to change in the postconciliar Church and were, therefore, more receptive to traditionalist ideological motifs denouncing *aggiornamento*” (Dinges, 1998: 50).

engranaje del NMR. Como consecuencia, las expectativas de rol, el vocabulario específico del NMR y el comportamiento esperado son adoptados por el individuo. Desde esta misma perspectiva se ha concluido que en ocasiones las estrategias proselitistas implican un alto grado situacionales con el NMR y de socialización desde el principio, aunque esa rapidez a menudo dificulta la promoción de la pertenencia a largo plazo (Dinges, 1998).

La *elección racional* o activista, como perspectiva teórica del análisis de la conversión a NMRs, enfatiza al *buscador religioso* del modelo de Lofland y Stark como axioma de los análisis. Los NMRs desde este enfoque analítico son descritos como individuos que buscan activamente sentido, auto afirmación, nuevas oportunidades de crecimiento y desarrollo, así como un nuevo estilo de vida más acorde con sus valores y creencias. La conversión no es algo que le sucede al individuo sino que es algo que busca deliberadamente. Se considera, desde este punto de vista, que los sujetos juegan un rol activo en la iniciación en NMRs (Lofland, 1977). Asume que las organizaciones religiosas ofrecen recompensas al sujeto como estatus, elementos materiales (cobijo y alimento) y, desde un punto de vista cognitivo, creencias. La conversión sería análoga a la compra venta de productos en el mercado económico. Los individuos evaluarían los beneficios que determinadas creencias les suministran. Beckford (1985) llega referirse a algunos seguidores de NMRs como clientes.

Por último, las perspectivas consideradas *ritos de paso* imbrican interpretaciones psicológicas y antropológicas al describir la conversión como una transición. Turner (1988) estructuró el proceso en dos partes, una primera en donde se envuelve al individuo aislándolo de su mundo social anterior y, una segunda, que denomina *liminalidad*. La liminalidad es una característica que delimita la situación actual con la identidad previa por medio de un ritual que establece diferencias entre un momento u otro, se caracteriza por una intensa experiencia comunitaria y la iniciación en cuestiones sagradas.

Gordon Melton y Robert Moore (1982) han utilizado este modelo de conversión aplicándolo a los NMRs. Enfatizan la transición a la edad adulta de jóvenes a través de este tipo de organizaciones religiosas. Para muchos jóvenes, argumentan los autores, la conversión a NMRs, sobre todo cuando implica un cambio dramático en la personalidad, les permite cortar las relaciones familiares habituales, la aceptación sin

críticas de las figuras autoritarias del NMR, la separación de las estructuras sociales y una mayor dedicación a aspectos sagrados. El nuevo espacio social que encuentran en los NMRs les plantea la oportunidad de madurar como sujetos, especialmente en los jóvenes que proceden de familias caracterizadas por una excesiva dominación y dependencia. En España el trabajo más representativo de esta perspectiva es “El estigma del extraño” de J. Prat (1997).

B) Tipos de conversión

La tipología de conversos, independientemente del término que los especialistas han desarrollado, se configura en relación a la intensidad en la implicación con el NMR. El grado de implicación está relacionado con si el converso mantiene una mayor o menor implicación con el NMR en relación a su contexto social anterior (redes de amigos, familia, empleo, etc.). La implicación de los individuos en un NMR puede ser más o menos intensa, llegando Lofland a diferenciar dos tipos de conversos, los que están completamente implicados y comparten la cosmovisión del grupo, y participando activamente en sus actividades, denominados *conversos totales* (*total converts*), y los *conversos verbales* (*verbal converts*), aquellos que mantienen afinidad con el grupo aunque no se muestran activos (1977).

Cuando en el proceso el individuo se decanta por el NMR, se produce una conversión plena, una integración completa. Corresponde con lo que R. Stark y W. S. Bainbridge (1985) denominan *audiencia* (*Audience*) o *clientes* (*Clients cults*), concepto que será retomado por Bruce (1987). Un esquema similar plantea Beckford en su obra *Cult controversies* (1985) al diferenciar entre miembros a *tiempo completo* (*Full time adherents*), los que creen plenamente en la cosmovisión de un determinado NMR y aquellos a los que denomina *clientes* (*Clients*), que participan ocasional y superficialmente en algunas de las actividades que los NMRs ofertan. Estos últimos se relacionan con el NMR sin llevar a sus vidas las creencias últimas, consumiendo alguno de los servicios que ofrecen sin la necesidad de mayor implicación (Beckford, 1985) (Tabla 8).

Tabla 8. Tipos de conversión a NMRS

ALTO GRADO DE IMPLICACIÓN	BAJO GRADO DE IMPLICACIÓN	AUTOR
Conversos totales	Conversos verbales	Lofland, 1977 y Lofland y Stark, 1965
Audiencia o clientes	-	Bainbridge, 1985
Seguidores a tiempo completo	Clientes	Beckford, 1985

Fuente: Elaboración propia

También podemos encontrar, atendiendo al grado de iniciativa que tienen los adeptos con respecto a la entrada en estos grupos, dos modelos de *conversión*: la *conversión activa* y la *conversión pasiva*, planteadas por Straus en su artículo “Religious conversion as a personal and collective accomplishment” (1979). La búsqueda de la propia identidad y la coherencia en el comportamiento con el propio ser a través de la búsqueda de trascendencia de la Humanidad, son los dos elementos que concatenan la conversión, ambos relacionados netamente con la sociología.

C) Factores que intervienen

La entrada en un NMR suele tener lugar a partir de cuatro supuestos: por nacimiento y socialización dentro del mismo, por atracción de una autoridad carismática, por elección voluntaria⁵⁸, o bien por haber tenido una experiencia religiosa trascendental. La elección tiene que ver con la visión que un individuo tiene de la sociedad en la que vive y, el grado de intensidad en la experiencia está incluida por diversas variables que dependen de cada individuo y de cada NMR. Entre las variables que influyen en la *afiliación* se encuentran el estado civil, el estatus social, las redes de amigas, la accesibilidad a centros de culto o el grado de asociacionismo de cada individuo (Hadden 2004), además de la posición que los individuos ocupen en el movimiento, y el sexo (Palmer, 1994).

⁵⁸ En este mismo sentido se pronunció uno de los especialistas alemanes sobre esta materia que participó en la elaboración de los Informes del Bundestag de 1998, seguidor de la fe protestante, mayoritaria en este país junto con la católica, que ha sido entrevistado para la elaboración de esta investigación: “*Existe manipulación mental más o menos sofisticada mediante técnicas de manipulación más o menos depuradas. Sin embargo, Se produce la acción e interacción entre dos elementos, los motivos para manipular (las propias necesidades) y la manipulación por parte del grupo. Existen elementos para escoger en ese proceso situacionales. Incluso cuando la gente es manipulada encuentra motivos de satisfacción en el NMR. Aunque exista manipulación intervienen elementos volitivos*” (Dr. Hemminger, Stuttgart, Alemania, julio de 2005). Traducción propia.

Algunos de los principales factores que se plantean como catalizadores en el proceso de conversión de los individuos son: una socialización familiar problemática; rupturas o perturbaciones en las relaciones sociales durante la niñez y la pubertad. Las tensiones durante la adolescencia juegan un importante papel como causa potencial de pertenencia a estos grupos; problemas de identidad, comunicación o de relación que el individuo trata de resolver mediante promesas de significado y terapia por parte del grupo, o mediante nuevos significados que se sustentan en la restauración de una familia (el propio NMR) unida al desarrollo de fuertes lazos emocionales con otros miembros; la falta de significados y orientación; expectativas pesimistas respecto al futuro; crisis asociadas con la movilidad social; la alineación a la que someten a los individuos las estructuras políticas, sociales y culturales; la desilusión respecto a las Iglesias establecidas y las crisis psicosociales de naturaleza profesional o privada, así como la susceptibilidad ante la depresión o las agudas tensiones que la vida diaria impone (German Bundestag, 1998:107).

Especialistas que trabajan en organizaciones que ayudan a salir de NMRs, cuando los propios miembros o los familiares lo demandan, describen que facilita la *afiliación* la búsqueda de alternativas personales, principalmente salidas a situaciones de desarraigo o insatisfacción e impotencia para hacer frente a problemas derivados de transformaciones familiares (Jansá, 1998, Largantza, 1999 y Murken, 1998).

La posición en la estructura social puede ser una variable que intervenga en la *afiliación* de sujetos a NMRs. Ciertos expertos han encontrado un perfil de población con mayor propensión a *iniciarse* en NMRs. Plantean que en los países occidentales forman parte de estas organizaciones, mayoritariamente, individuos con alto nivel educativo pertenecientes a las clases privilegiadas (Stark y Bainbridge, 1985) o medias (Wilson, 1981 y Beckford y Levasseur, 1986) que además son miembros de familias con estructuras estables (Wuthnow, 1976, Wilson, 1981, Snow y Machalek, 1984, y Barker, 1986 y 2001). Aunque algunos NMRs cuentan entre sus miembros con individuos de otras características sociodemográficas, tal y como plantea Richardson (1980) en su análisis acerca de People's Temple, donde pone de manifiesto que los individuos que integraban el grupo eran mayoritariamente de clase social baja. Por tanto, existen NMRs que atraen a individuos de diferentes estratos socioeconómicos, dependiendo de la

configuración del propio NMR. Esta afirmación se ha puesto de relieve en el análisis realizado en España⁵⁹.

La edad puede intervenir en la propensión a afiliarse a un NMR. Comparto con Canteras (2003:7) que los jóvenes⁶⁰ buscan nuevas formas de dotar de sentido al mundo y que las NMRs ofrecen sentido, tal y como pueden hacerlo las ONG's o el esoterismo. De este modo, aparecen formas de organización social alternativas que pueden clasificarse como nuevos movimientos sociales, entre los que se encuentran las organizaciones religiosas objeto de este trabajo, que ofrecen sentido a sus vidas y su existencia, sustituyendo a las instituciones tradicionales que, para los jóvenes, carecen de credibilidad. Canteras pone también de manifiesto en su estudio *Sentido, valores y creencias en los jóvenes* (2003)⁶¹, que la mayoría de los jóvenes españoles se consideran creyentes, pero buscan nuevos caminos de manifestación religiosa con los que identificarse y *dotar de sentido al mundo*.

Todos estos factores, que no son mutuamente excluyentes, han sido descritos como posibles detonadores en la búsqueda de grupos alternativos en los que *cobijarse de la tempestad vital* y del *sin sentido*. Sin embargo, todas las variables anteriores adolecen de carencias interpretativas ya que no pueden explicar la posibilidad de elección como una opción personal ante las ofertas de los NMRs, ni por qué, tal y como afirman Stark y Bainbridge (1985), algunos individuos con estas mismas circunstancias vitales no entran en ellos.

⁵⁹ Tal y como se pondrá de manifiesto en el capítulo (¿??) en el que se describe el proceso de afiliación a NMRs en España. Se puede consultar Tabla Resumen de las Entrevistas en los Anexos.

⁶⁰ Recientemente ha visto la luz un estudio en el que aparecen datos cuantitativos sobre los jóvenes (Canteras, 2003: 148 y ss.) y lo que venimos llamando en este trabajo NMRs. Una de las preguntas de la investigación ha ido encaminada a analizar el conocimiento de los diversos NMRs por parte de los jóvenes. A partir de las respuestas de los jóvenes españoles se deduce que 8 de cada 10 jóvenes (75,6%), manifiesta preocupación por los NMRs, al mismo nivel que preocupación por la inmigración. La misma proporción de jóvenes declara conocen algún NMR. El 81% sabe de la existencia de *Testigos de Jehová*. *Hare Krisna* es el segundo grupo conocido por los jóvenes (38%), seguido por *Cienciología* (21%) y *La Familia* (10%). El 9% tiene consciencia de la existencia de la *Iglesia de la Unificación* y el 8% de *Nueva Acrópolis* y el *Movimiento Humanista*, respectivamente. Un 7% conoce la *Iglesia Universal del Reino de Dios* y un 6% a los *Legionarios de Cristo*. Del resto de grupos apenas es percibida por los jóvenes su existencia e incluso, afirman no conocer a *Soga Gakkai*, *Eccovie* y *Sri Chimoy* (Canteras, 2003).

⁶¹ Este trabajo ha sido diseñado con carácter cuantitativo, haciendo uso de la encuesta como técnica de obtención de datos. La población ha estado constituida por los jóvenes españoles de ambos sexos comprendidos ente los 15 y los 29 años.

D) Fases de la conversión

Cuando se produce el primer contacto entre un NMR y un individuo existe un período de asentamiento durante el cual ambos interactúan. Este periodo puede ser más o menos largo, dependiendo de ambos. Durante los primeros momentos de la relación, el NMR halaga las cualidades del individuo y, de esta manera, comprueba si el candidato posee las características necesarias para ser un miembro válido del grupo. La persona también prueba al NMR para conocer si cubrirá o no sus necesidades. Ambos, sujeto y grupo, valoran los beneficios y los costes de la posible nueva pertenencia, en términos emocionales, intelectuales y comportamentales (Moreland y Levine, 2002; Levine *et al.*, 2001; Hogg y Moreland, 1993 y Moreland y Hogg, 1993).

Interés y halago, citados por los anteriores autores como mecanismos de intercambio entre individuo y NMR en el comienzo de la interacción, quedan plenamente identificados en este fragmento de entrevista realizada en España al familiar de un ex miembro, en donde el interés entre el sujeto y el NMR se mantiene sobre un tipo de intercambio similar al del amor en una pareja: “*Al principio es como si fuera un noviazgo. Todo es maravilloso, lo que tú piensas es precisamente en lo que ellos están interesados, sea lo que sea*” (FExM, 01).

Lofland (1978) es el principal autor que ha prestado atención a la forma en la que funcionan los NMRs en la medida en la que son organizaciones sociales. Describe varios elementos desde el punto de vista de la interacción entre los individuos miembros y las organizaciones religiosas: *contacto, inclusión, monopolización de las relaciones, bombardeo de amor y compromiso*. La *inclusión* se produce desde el primer *contacto* en el que el individuo se muestra receptivo con la organización. Seguidamente, tiene lugar el aislamiento y la *monopolización* de la vida social del individuo por medio de la absorción del sujeto desde los propios miembros de la organización, la realización en grupo de todas las actividades y el control exhaustivo de la información que solo procede del grupo. El tiempo y la cotidianeidad (por ejemplo el tipo de comida que puede ser ingerida para la alimentación, los ritmos de sueño, etc.) son otros elementos generalmente controlados desde la organización. En esta fase tiene lugar la interiorización de los valores y normas del grupo acompañados de un marcado carácter emocional que da lugar a la conversión, o bien al desvinculación definitivo del grupo.

Lofland y Skonovd (1981) distinguen varios niveles de conversión por medio de los cuales el sujeto se convierte al NMR⁶². La conversión *intelectual* tiene lugar cuando se acepta de un modo paulatino la ideología del NMR. Desde un punto de vista cognitivo, el individuo se acerca por sí mismo a una teodicea nueva y en el proceso, apenas interviene la presión social. Es de tipo *mística* si se produce a través de un evento concreto, sucede a partir de un proceso brusco y corto en el que intervienen los sentimientos de un modo intenso, sin darse apenas presión social.

Se denomina conversión *restauradora* cuando existe una intensa presión social para conseguir nuevos adeptos. Tiene lugar en contextos de altos niveles de presión desde el ámbito social más próximo al individuo. Se produce de modo colectivo, por la propia dinámica del grupo, con un intenso carácter emotivo que puede ser manipulado en virtud del propio contexto en el que se desarrolla la liturgia. Una conversión *coercitiva* tiene lugar cuando aparecen aspectos asociados al mencionado *lavado de cerebro*, como mecanismos de control mental o persuasión coercitiva. Se produce una conversión *afectiva*, mediante la cual los sujetos se convierten porque existen lazos emocionales con seguidores, las relaciones previas a la entrada en un NMR son relevantes en el proceso de ingreso. El individuo entra en contacto con la verdad revelada a través de su red social más cercana.

La conversión *experimental* se produce a partir de un acercamiento y experimentación graduales por parte del sujeto en su interacción con el NMR. El converso establece una actitud de cuestionamiento por la que demanda explicaciones convincentes. En este tipo de conversión la presión social es baja y los elementos emotivos intervienen escasamente en el proceso de afiliación. Los individuos pueden participar en las actividades del grupo y, sin embargo, no haber interiorizado su cosmovisión. Lofland y Skonovd plantean este último tipo de participación como una mera decisión más que como conversión (1981).

Snow y Mackalek (1983) describen en el proceso de conversión como un proceso con varias fases: *reconstrucción biográfica*, *adopción de un esquema de valores de referencia*, *suspensión del pensamiento analógico* y *plena adopción del rol de converso*. La *reconstrucción biográfica* consiste en la plena división en las vidas de los miembros

⁶² *Intellectual, mystical, revivalist, affective* y *experimental*, respectivamente. Traducción propia.

entre el antes de pertenecer al grupo y el ahora, caracterizado por el rechazo de la vida anterior y la exaltación de la nueva vida. Se dejan a un lado los *valores* aprendidos hasta ese momento y se ensalzan los nuevos, los del NMR, que pasan a monopolizar y dotar de sentido el mundo y la vida del adepto. También el *pensamiento analógico* respecto a los valores anteriores desaparece dotando al mundo de un nuevo sentido único y extraordinario, el del NMR. Por último, según estos autores, la identidad central a partir de la cual el individuo converso se comprende a sí mismo es la de miembro del grupo, dejando a un lado el resto de roles sociales.

La variable tiempo es un elemento a considerar en el proceso de conversión. Al tener en cuenta la velocidad de la *conversión*, se comprueba que no es un fenómeno monolítico sino un proceso variable denominado por Richardson (1978) *conversion carrers*, en el que se van asimilando diferentes grados de implicación los valores, normas y doctrinas y el propio grupo religioso. En este sentido, tal y como recoge Prat (1997), nos encontramos ante una conversión *gradual* cuando el compromiso religioso se lleva a cabo paulatinamente⁶³, y ante una conversión *súbita* cuando se produce rápidamente⁶⁴. Tal y como Inaba (2004) plantea, la conversión no es un simple suceso, sino que en la mayoría de los casos es un proceso a lo largo de un período dilatado de tiempo. La decisión de llegar a ser un miembro a *tiempo completo*, sólo sucede tras un largo período de relaciones con otros miembros (Stark y Bainbridge, 1985).

1. 3. LA AFILIACIÓN COMO PROPUESTA TERMINOLÓGICA Y ANALÍTICA

Tanto si la evaluación del proceso de entrada y participación en un NMR es positivo como si es negativo, existen problemas de precisión conceptual al referirse a la experiencia social vivida. Al margen de si el estudio se realiza desde el lavado de cerebro como si se lleva a cabo desde la conversión, la expresión *afiliación a NMRs*⁶⁵ identifica un fenómeno continuo de cambios que tienen lugar en la vida social del sujeto durante el ingreso en un NMR. He utilizado dicho término para hacer referencia al *proceso social de inserción e interacción de un sujeto en un NMR, que modifica su identidad, su sentido del mundo y los roles y estatus que venía desempeñando. Aparece*

⁶³ Consultar los trabajos de Beckford (1978 y 1975) y Wilson (1990) para conocer mejor la conversión gradual desde el análisis sociológico.

⁶⁴ Un buen trabajo sobre la conversión de modo súbito es el de Richardson (1985).

⁶⁵ El término *afiliación* ha sido utilizado con anterioridad por D. Bromley (2004).

asociada con el enfriamiento o la ruptura con instituciones sociales, especialmente la familia biológica cuando ésta no participa en el NMR.

El concepto *afiliación* permite inocuidad en la descripción del proceso de entrar en contacto con NMRs porque no los considera organizaciones manipuladoras ni legítimas, ese es el motivo por el que articula este análisis. Además, su utilización no es contraria, sino complementaria, al uso de conceptos asociados a las perspectivas del lavado de cerebro y la conversión. Puedo considerar que la afiliación es un proceso complejo que requiere de una aproximación a ambos discursos, lavado de cerebro y conversión, que *construyen diferentes realidades sociales a través de diferentes discursos*.

Aunque existen escasas investigaciones, en España inexistentes, sobre el proceso de entrada en un NMR desde la perspectiva de la *afiliación*, a partir de los análisis precedentes puede considerarse que tiene lugar a partir de una serie de fases: El contacto anterior a la afiliación que comienza con el reclutamiento que el movimiento lleva a cabo desde el primer contacto. Es un período durante el cual el sujeto y el NMR interaccionan de un modo formal. La fase de *afiliación* comienza cuando el individuo atraviesa la línea que separa a la sociedad del NMR y asume un estatus formal, aunque tenue dentro de la estructura organizacional del NMRs. A partir de este momento, los seguidores de un NMR se involucran con él desde diferentes grados de *participación individual y organizacional*.

La *participación individual* es una interpretación subjetiva por medio de la cual los seguidores de un NMR construyen y presentan una identidad consistente con las prescripciones del grupo. Por su parte, la *participación organizacional* se refiere al rol que el sujeto interpreta y pacta con el NMR acerca del comportamiento social y su identidad ante otros. Puesto que implica un acuerdo entre individuo y NMR, también mantiene consistencia con las prescripciones del grupo. Ambos tipos de participación acarrearán un mayor grado de implicación y participación (Bromley, 2004).

2. EL PROCESO DE DESVINCULACIÓN

Después del intenso trabajo intelectual llevado a cabo durante los años 70 para analizar el proceso de afiliación a NMRs, la investigación y los esfuerzos teóricos han

atendido, aunque con mucha menor intensidad, el proceso de desvinculación. La variación en el objeto de análisis ha sido, principalmente, el descubrimiento de que el tamaño de los NMRs no aumentaba tan rápidamente como se vaticinaba y, sin embargo, se producían desvinculaciones. Tal y como diversos trabajos ponen de manifiesto, los individuos abandonaban los NMRs en la misma proporción y al mismo ritmo que los escogían (Galanter, 1980 y Barker, 1984). Hasta el momento, los análisis sobre la desvinculación se han centrado exclusivamente en individuos de primera generación⁶⁶, con una escasa representación de los miembros que salen como consecuencia de la propia decisión (Bromley, 2004).

Como instrumento de análisis para describir el abandono de un NMR se ha considerado el término *desvinculación*, que consiste requiere un ajuste posterior en nuevos espacios y organizaciones sociales. Consideraré *desvincularse de un NMR* como el *proceso social de inserción e interacción de un sujeto fuera del NMR del que participaba. Implica la modificación de su identidad, su sentido del mundo y los roles y estatus que venía desempeñando en la medida en la que participaba en el NMR*⁶⁷. *Aparece asociada con el enfriamiento o la ruptura con el NMR y la reorganización social en relación a instituciones sociales.*

Para participar en un NMR debe existir afinidad y simpatía por su ideología y la promesa de estilos alternativos de vida al sistema social general. Sin embargo, al mismo tiempo, la mayoría de los que se *afilian* eligen *desvincularse* tras una pequeña convivencia, lo que pone de manifiesto que existe una reacción negativa hacia los NMRs, del mismo modo que ante las propuestas de estilos de vida se siente atracción (Bromley, 2004).

2. 1. LOS FUNDAMENTOS DE LA DESVINCULACIÓN

Entre los ex miembros, existen sujetos que consideran que la experiencia de afiliarse y participar en NMRs es maravillosa al principio pero poco a poco se sienten desilusionados o en desacuerdo con los planteamientos del mismo. Manifiestan

⁶⁶ Barker (1999) es una excepción. Al considerar en estudios transnacionales la edad de entrada a un NMR comprobó que el aumento del creciente número de personas que nacen en el seno de un NMR es un aspecto a destacar. Por ejemplo, el 20 ó 30% de los miembros del grupo denominado *La Familia* en la actualidad lo son de segunda o tercera generación. Es decir, entre una quinta y una tercera parte de los miembros de este grupo han nacido y se han socializado plenamente en su seno.

⁶⁷ Consultar D. Snow (1984), D. G. Bromley y A. D. Shupe (1986) y D. G. Bromley (2004 y 1991).

experiencias desagradables y declaran haber sido manipulados, explotados o robados, no solo desde un punto de vista material sino respecto a su tiempo e, incluso, su inocencia o su fe en Dios y en la Humanidad (Barker, 1999: 25).

Existen trabajos en los que se analiza el proceso de *desvinculación* de los NMRs⁶⁸. El factor común es que la desvinculación aparece unida a una crisis de legitimidad que pone en cuestión la plausibilidad de la doctrina, el líder o la estructura del grupo. Cuando los sujetos mantienen una relación intensa y de largo plazo con un NMR tres son los factores que intervienen en el *desvinculación* del mismo: la *disrupción de la solidaridad interna*, la *desestabilización de la autoridad del líder* y los *problemas en el desarrollo* del NMR (Bromley, 2004).

Durante la aparición e implantación social de un NMR, éste suele desplegar un tiempo y unas energías enormes con cada uno de los individuos, con el objetivo de reducir la competencia con otros grupos e instituciones sociales por medio de la creación de una estructura organizacional sólida. La disrupción de la solidaridad dentro del NMR interviene en el intenso grado de pertenencia y participación de los sujetos. La desconexión del sujeto del NMR es una de las principales causas de la erosión de esa solidaridad (Bromley, 2004). Uno de los supuestos más destacables en este sentido aparece cuando los individuos son enviados a evangelizar el mundo en lo que se denominan *misiones*. Esto ha sido analizado con anterioridad para los casos de *Heaven's Gate* (Balch, 1985) o la *Iglesia de la Unificación* (Bromley y Shupe, 1979b).

Otro elemento que erosiona la solidaridad aparece cuando los problemas económicos empujan al NMR como organización a buscar recursos externos, y los seguidores tienen que emplearse fuera. En este sentido, Chancellor (2000) ha documentado esta situación para *Hare Krisna*, y Rochford (1984) y Balch (1985) para el movimiento *La Familia*. Las principales consecuencias de buscar recursos económicos fuera del NMR a través de trabajo remunerado, empleando a sus seguidores han sido diversas. Pero, sobre todo, entrar en contacto con un estilo de vida diferente y alcanzar mayor independencia del grupo vía ingresos propios, ha dado lugar a profundas desigualdades internas entre los miembros.

⁶⁸ Entre los que destacan D. Snow (1984), R. Balch (1985), D. G. Bromley y A. D. Shupe (1986), S. Rothbaum (1988) y D. G. Bromley (2004 y 1991).

La excesiva identificación del NMR con la figura del líder puede intervenir en la *desestabilización* de su autoridad y, consecuentemente en *desvinculación* del mismo. El principal motivo es el cambio en la intensidad de la autoridad carismática del líder que puede producirse, sobre todo, por la corrupción en relación a las doctrinas básicas del grupo. La indulgencia sexual por parte del líder es un destacado componente de *desvinculación*, especialmente si, mientras predica el celibato, mantiene múltiples relaciones sexuales (Jacobs, 1989 y Bromley, 2004).

Barker (1998:4), analizando esta cuestión, describe cómo los miembros pueden sentirse desilusionados por la simple ineficacia de líderes inmaduros en los niveles más bajos, o bien por la corrupción que observen en los niveles superiores. Asociada a esta causa los miembros se sentirán culpables cuando, en ocasiones, comprueben que el líder no es coherente, tal y como personas externas al NMR ya habían descrito al referirse a él durante el proceso de afiliación y participación.

Los NMRs cuentan con *problemas de desarrollo*. El principal suele ser que la profecía que se viene augurando como estandarte del NMR para una fecha determinada no se cumple. En general plantean la transformación del mundo y profetizan cómo y cuándo sucederán los cambios, a partir de un suceso concreto que marca la transición simbólica entre una y otra “Era”. Y aunque las predicciones no lleguen a cumplirse y no se diluyan las creencias de todos los seguidores (Miller, 1991), frecuentemente plantea problemas. El colapso a largo plazo de un NMR también plantea óbices a su desarrollo. Ciertos miembros se plantean carreras más convencionales fuera del grupo, y “emigran” hacia zonas periféricas del NMR mientras que otros devienen gradualmente más independientes desde el punto de vista económico. En otros casos, los seguidores sacrifican su vida personal y familiar durante largos períodos de tiempo para consolidar, en el lugar del mundo que sea necesario, la implantación del NMR. Pueden aparecer una serie de problemas asociados con esta cuestión, tales como relaciones sentimentales desautorizadas por el propio grupo, o la *desvinculación* para formar una familia en un sentido más convencional, cercano a los modelos que el resto de la sociedad presenta. Resulta especialmente problemático para el NMR si sólo un miembro de la pareja quiere abandonarlo, sobre todo si existen niños implicados en el proceso (Bromley, 2004), tal y como ocurre en el proceso de *afiliación*.

2. 2. LAS FASES DEL PROCESO

Cuando se originan las anteriores situaciones, un proceso de *desvinculación* más o menos numeroso por el número de implicados, suele tener lugar a través de una sucesión de fases que, en ocasiones, puede culminar en una actitud de apostasía. Todo comienza con un menor grado de participación individual, período durante el cual el sujeto alberga, aunque no en público, un creciente desencanto; cada vez menos participación en la organización al mismo tiempo que aumentan las manifestaciones públicas de descontento y aparece la tensión entre el sujeto y el NMR; aparecen cada vez más sucesos que ponen de manifiesto conflictos entre el individuo y el NMR, sin interés por ninguna de las dos partes de conciliar posiciones; separación, momento en el que el individuo cruza la línea entre ser miembro y ex miembro y, por último, reajuste tras el desvinculación definitivo (Bromley, 2004).

Si bien los individuos pueden abandonar por completo un NMR, es decir, producirse una *ruptura definitiva*, el desvinculación de un NMR se asocia también con lo que podría denominarse una *participación distante*, con menor grado de implicación respecto a sus propios *antecedentes participativos*. Barker diferencia a sujetos que se alejan de los NMRs de los que formaban parte, entre miembros *periféricos* (*Peripheral*) y miembros *marginales* (*Marginal*). Los primeros se reubican en otros lugares de la organización, disminuyen su estatus o pasan a ser miembros *a tiempo parcial* (*Part time members*). Por otro lado, los miembros marginales no comparten la totalidad de las creencias o prácticas pero siguen siendo tratados como miembros. Este rol implica un alto grado de tensión al situar a los sujetos en una posición ambigua respecto al NMR y a sí mismos. Pueden aparecer el estigma en el interior del NMR y problemas para reconstruir una identidad satisfactoria (1998).

La *desvinculación* ocurre durante un largo período de tiempo en el caso de los sujetos que han mantenido una afiliación y unos vínculos fuertes con el movimiento. Es así para miembros que desarrollan una fuerte identidad, sentimiento de comunidad o lazos financieros y espirituales con el movimiento. A causa de las altas demandas de los NMRs, estos llegan a constituir el completo mundo social de los sujetos. En estas circunstancias, alejarse del NMR puede ser difícil por lo que en ocasiones los individuos adoptan roles marginales dentro de su estructura (Barker, 1998).

En “Leaving the fold”, Bromley (2004) describe la fase final de desvinculación, lo que se ha denominado una *ruptura definitiva* del NMR. Cuando las tensiones continúan y no hay modo de gestionar una participación periférica como las descritas por Barker, el sujeto o el NMR comprende que no es aceptable seguir con la situación incluso, “*aunque los costes del desvinculación sean altos*” (2004: 304)⁶⁹.

Casi siempre, el suceso que precipita el desvinculación carece de importancia, simboliza los desencuentros entre el individuo y las propuestas del NMR y genera la tensión necesaria para que se produzca la *ruptura definitiva*. A partir de ese momento y durante la transición a la salida se produce un periodo de “*turbulencia emocional*” (2004: 305)⁷⁰. Los ex miembros experimentan de una forma continua sentimientos ambivalentes y contrarios acerca de la decisión de abandonar el NMR, además del sentimiento de pérdida de una comunidad. Si el NMR se organiza de un modo totalitario, los problemas de ajuste del sujeto a un entorno social diferente requiere mucho tiempo y esfuerzo.

Cuando las tensiones son difíciles de afrontar los ex miembros comienzan a formar parte de grupos de auto-ayuda junto con otros ex miembros, lo que facilita la transición de vuelta a roles convencionales. Diversos ex miembros adquieren roles en este tipo de movimientos de ayuda, como apóstatas⁷¹ o consultores de desprogramación (Bromley, 2004; Shupe y Bromley, 1980 y Bromley, 1998a y 1999b).

Los ex miembros en ocasiones se han organizado efímeramente a través de Internet mediante páginas web, listas de distribución o chats para entrar en contacto entre sí. Algunos han focalizado sus esfuerzos en un NMR concreto, al que pertenecieron, mientras que otros han contemplado a más de uno. La posición que han adoptado varía entre la neutralidad respecto al NMR, en cuyo caso los ex miembros no interpretan el proceso de iniciación como lavado de cerebro y la hostilidad, cuando los

⁶⁹ Traducción propia.

⁷⁰ Traducción propia.

⁷¹ *La presencia en la sociedad de movimientos contrarios a los NMRs ha establecido rituales de desprogramación mediante los cuales durante los años 70 en EEUU y los 80 y parte de los 90 en España se trataba de desvincular a los adeptos de los NMRs, en ocasiones en contra de la voluntad del propio implicado, generalmente como un intento dolorido por parte de las familias de recuperar a hijos u otros familiares. El apóstata, independientemente de si ha sido desprogramado o se ha desvinculado por voluntad propia, sustenta roles contrarios a NMRs, especialmente a aquel al que perteneía.*

ex miembros atribuyen toda la responsabilidad de los problemas personales o posibles traumas al NMR (Barker, 1998).

2. 3. LAS CONSECUENCIAS

Las crisis respecto a la participación en un NMR pueden aparecer al mismo tiempo que la frustración e, incluso, junto a un desarrollo personal o social que culmina en incertidumbre, momento en el que la experiencia entra en conflicto con las expectativas sobre el grupo. En esos momentos en los que la experiencia y las expectativas no se encuentran en armonía, comienza el cuestionamiento del NMR y la búsqueda de alternativas. La desvinculación del grupo lo provoca un evento concreto, seguido de una etapa durante la cual el ya ex miembro navega entre dos mundos simbólicos que, finalmente, desemboca en una fase de reorganización social y cognitiva, elaborando un nuevo discurso a través de un reajuste. Barker (1988) encontró en la Iglesia de la Unificación, marcadas diferencias en el discurso de los miembros y ex miembros refiriéndose a la misma situación. Los que permanecían en ella argumentaban que la habían escogido por motivos religiosos, mientras que los que la abandonaban decían que habían pertenecido a ella porque estaban buscando mejorar el mundo.

El alejamiento desencadena en el individuo la búsqueda de mayor espacio privado y la limitación de la implicación emocional en el NMR. Las primeras señales que ponen de manifiesto el comienzo del proceso de desvinculación son cambiar de vestimenta y apariencia, se deja de utilizar el lenguaje propio del NMR, se lee literatura “inapropiada” y/o se promueven relaciones con no miembros (familia, amigos, ex miembros, etc.). La incorporación a la sociedad busca el contacto con sujetos ajenos al NMR, especialmente la familia.

La personas que han formado parte de un NMR se plantean por qué han sido miembros y por qué lo han abandonado. Reinterpretan sus experiencias en el grupo de acuerdo con las dificultades que hayan tenido a la hora de salir. Los ex miembros mantienen un discurso diferente de acuerdo con los sentimientos que hayan experimentado en su interacción con el grupo. La experiencia suele clasificarse del siguiente modo: positiva, ni buena ni mala o alienante desde diversos puntos de vista, principalmente psicológico, espiritual, físico y económico (Wright, 1984, Bromley,

1988; Ebaugh, 1988; Jacobs, 1989; Levine y Moreland, 1990; Moreland y McMinn, 1999 y Bromley, 1997).

Según las investigaciones, los efectos a largo plazo de la transición desde la participación a la desvinculación de un NMR varían enormemente. Los ex miembros suelen mantener una posición neutral o positiva en cuanto a las experiencias vividas a raíz de la pertenencia a un NMR (Lewis y Bromley, 1987), aunque los miembros que consideran que han sido objeto de manipulación y abusos, además de los que han sido desprogramados, los que no salieron voluntariamente, plantean sentimientos más negativos (Bromley, 2004).

SEGUNDA PARTE: CONTEXTUALIZACIÓN DEL SURGIMIENTO Y PROLIFERACIÓN DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

CAPÍTULO IV. CONTEXTO SOCIAL

*How does it feel
To be on your own
With no direction home
Like a complete unknown
Like a rolling stone?*

Bod Dylan (1985) "Like a Rolling Stone"

Para Durkheim el surgimiento del pluralismo normativo en una sociedad se produce por la falta de consenso social, por la disminución de la conciencia colectiva. La contingencia⁷² en las sociedades modernas contribuye al descenso de la conciencia colectiva y a la disminución del consenso. Lo contrario del consenso y de la solidaridad social como mecanismo de integración es la anomia que implica principalmente confusión, inseguridad y falta de normas⁷³. En estos términos se expresa Durkheim en cuanto a las propuestas para suprimir la anomia: "*Para que la anomia termine es preciso, pues, que exista, que se forme un grupo en el cual pueda constituirse el sistema de reglas que por el momento falta*" (1982a:6). Este clásico incluso considera a los MSs como una manifestación de la anomia y desorganización social ya que los sujetos, descontentos con sus roles e identidades tradicionales, tratan de encontrar identidades colectivas nuevas a partir de su integración en algún movimiento (Durkheim, 1955).

⁷² Entiendo, este término de acuerdo como N. Luhmann lo describe en su obra *Sistemas sociales* (1998, Anthropos, Barcelona) como aquello que no es necesario ni imposible, que puede ser como es o de otro modo.

⁷³ Los sujetos se enfrentan a la anomia cuando carecen de un concepto claro de lo que es una conducta apropiada y aceptable, cuando los valores y las normas no están definidos con precisión. Durkheim la encuentra en las sociedades modernas principalmente en donde la división estructural del trabajo se convierte en una fuente de cohesión que compensa el debilitamiento de la moralidad colectiva. Durkheim (1898) subraya que la división del trabajo no puede paliar del todo la relajación de la moralidad común, por lo cual la anomia es una patología que surge como consecuencia del nacimiento de la solidaridad orgánica en las sociedades en transformación. Los actores pueden sentirse aislados en la realización de sus tareas altamente especializadas y pueden dejar de percibir el vínculo que los une a los que viven y trabajan a su alrededor.

La religión mayoritaria en las sociedades tradicionales moldeaba la conciencia colectiva. Sin embargo, en las sociedades modernas la religión ya no es fuente de homogeneidad moral. Otras entidades como las corporaciones económicas y los nuevos ideales han sustituido a las formas religiosas tradicionales desempeñando esa función de cohesión social necesaria en todas las sociedades: *“No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar [...] los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad [Esto solo puede lograrse mediante] reuniones, asambleas, congregaciones en las que los sujetos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos. Estas nuevas entidades, por el objeto y por los resultados a los que llegan no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas ¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos [...] y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?”* (Durkheim, 1982b: 397).

Sin embargo, es necesaria la descripción de más transformaciones sociales que establecen estructuras que favorecen el surgimiento y la proliferación de lo que he denominado NMRs. Considero que uno de los atractivos de estas nuevas religiones es el sentido de comunidad que transmiten a las personas carentes del apoyo social, espiritual y psicológico que históricamente proporcionaba la familia, la comunidad local, las religiones tradicionales o el propio Estado. Estas instituciones tradicionales no siempre proporcionan respuestas válidas a las nuevas necesidades surgidas de los cambios sociales. Fournier y Picard (2004: 119) describen como principales causas de la aparición de lo que denominan sectas y yo vengo llamando NMRs, a *“los fallos y las carencias de nuestra sociedad, respondiendo a las necesidades insatisfechas de sujetos angustiados y amenazados por las rápidas mutaciones de nuestro mundo”*. El conocimiento del contexto social en el que tienen lugar esas transformaciones es el objetivo de las siguientes reflexiones.

1. LOS NUEVOS CONTEXTOS SOCIALES EN LOS PAÍSES EUROPEOS

La aparición de NMRs en las sociedades occidentales ha sido analizada como “luces de emergencia”⁷⁴ de que algo va mal en las estructuras sociales. La situación socio económica plantea diversos aspectos a considerar. Aunque nos encontramos en Europa ante un sistema en el que gran parte de los ciudadanos viven en unas condiciones muy por encima de cómo se vive en otra parte del mundo, la sociedad está plenamente mercantilizada. Eso implica una ciertas cualidades en el tipo de relaciones en las que la posición económica determina mayoritariamente la posición social global de un individuo, los roles que desempeña, etc. En esta sociedad mercantilista en la que las desigualdades económicas son cada vez más pronunciados, éstas llevan a zozobrar a la razón, que se abandona en manos de la superstición. Para Ramonet, el sistema económico en estos momentos favorece la aparición de la irracionalidad social y desprecia al hombre, tentándolo a evadirse por medio de imágenes irracionales del mundo. Insiste en que *“la crisis económica actual provoca, por su brutalidad, efectos de pánico y de desequilibrio mental en distintos ámbitos. En sociedades presididas en principio por la racionalidad, cuando ésta se diluye o se disloca, los ciudadanos se ven tentados a recurrir a formas de pensamiento prerracionalistas. Se vuelven hacia la superstición, lo esotérico, lo ilógico, y están dispuestos a creer en varitas mágicas capaces de transformar el plomo en oro y a los sapos en príncipes”* (1997:14).

La razón, plantea Ramonet, no permite explicar la exclusión social y los individuos se mecen en brazos de la superstición. Situaciones como el desempleo, los salarios bajos, la crisis o la depresión afectan a los ciudadanos, confiados y despreocupados hasta que aparecen esas dificultades. Aumenta el número de excluidos y mientras *“las sectas modernas se multiplican, así como las nuevas supersticiones [...] los ciudadanos [...] se adhieren a razonamientos absolutamente ilógicos y a supersticiones abracadabrantas. Desafían de esta forma, aún sin confesarlo, los criterios de una racionalidad científico-tecnológica que no siempre da respuestas”* (Ramonet, 1997:14-15).

⁷⁴ En la literatura anglosajona *warning lights*. Para saber más consultar A. Woodrobb (1977) *Les Nouvelles sectes*, Seuil, Paris; R. Facón y J. M. Parent (1980) *Sectes et Sociétés secrètes Aujourd’hui. Le complot des Ombre*, Lefeuvre, Paris o P. Le Cabellec (1983) *Dossiers Moon*, Mulhouse, Salvador.

La sociedad, cada vez más dual y fragmentada, está dando lugar a que las desigualdades sociales y los procesos de exclusión social de los sujetos, que cada vez acumulan más riqueza y recursos en términos de los clásicos ejes weberianos poder, prestigio y dinero en unas pocas manos y que también cada vez más excluyen a más sujetos en las sociedades. Este aspecto incide en la expansión de los NMRs que ocupan los huecos que las estructuras sociales olvidan. El Estado, por su parte, se retira a ocupar cada vez más, sus clásicas funciones de protección, diplomacia y moneda, al menor coste posible. Fournier y Picard (2004) afirman que no resulta rentable mantener un Estado fuerte. De un modo u otro, *“la geoestrategia económica que vemos imponerse excluye a sectores enteros de la humanidad”* (Fournier y Picard, 2004: 21).

Mingione describe de este modo la transformación al indicar que antes de los años 70, las condiciones de empleo, renta y los mecanismos sociales recíprocos, basados en los grupos primarios, administraban protección a los diversos grupos sociales: *“... hasta la década de los setenta, los tres tipos principales de sociedades, las capitalistas avanzadas, las socialistas y las subdesarrolladas, se caracterizan por el predominio de un dispositivo social y de empleo específico. El sistema de salario familiar complementado con rentas secundarias y prestaciones de bienestar [...] estaba firmemente arraigado y en plena expansión en las sociedades capitalistas avanzadas”* (1993: 253).

La falta de estructuras que impidan la exclusión ante la contingencia es uno de los principales motivos de la aparición y el seguimiento de NMRs en la Unión Europea. Este tipo de grupos y organizaciones vienen ocupando espacios que las estructuras de bienestar no ocupan, lo que implica que los individuos han tenido que hacer frente a ellos solos y que los NMRs hayan supuesto y supongan un espacio de apoyo. Fournier y Picard (2004:200) afirman que, en este contexto de desolador presente y futuro, organizaciones como los Testigos de Jehová sustituyen estructuras sociales y establecen vínculos entre los sujetos que, desde el Estado no se ofrecen.

Reino Unido es uno de los países europeos en los que las desigualdades son más acusadas de toda Europea y en donde cada vez más proporción de población trabaja en el Sector Servicios caracterizado por empleos a tiempo parcial, temporales y cuyos trabajadores cada vez más se ven afectados por el paro de larga duración. Las crisis en el sector financiero no contribuyen a mejorar la situación económica y social

generalizada. La educación, el empleo y la salud como Servicios de Bienestar Social se encuentran cada vez más deteriorados y entre la población de Gran Bretaña podemos encontrar un grupo de excluidos crónicos. Al mismo tiempo que se debilitan todos estos soportes sociales que contribuyen a deteriorar el tejido social, la población procedente de las antiguas colonias constituye un sólido pilar en torno a comunidades religiosas (Fournier y Picard,2004:200).

Algunos de estos NMRs aparecen bajo la forma de ONGs, que en diversas ocasiones cubren la entrada de profesiones que no encuentran un espacio laboral propio. Alonso, al hacer referencia a las ONGs, indica expresamente que su discurso legitimador a nivel nacional e internacional sirve más de coartada para dismantelar el Estado de Bienestar que de alternativa real a los problemas de bienestar. Las ONG pueden ocupar parte de los grandes vacíos que la sociedad actual deja al descubierto y tienen el peligro de encubrir procesos de *“remercantilización encubierta -porque muchas veces representan más intentos de profesionalización de colectivos que no pueden entrar en el mercado de trabajo, búsqueda de beneficios y de subvenciones utilizando el señuelo del bienestar social y una cierta generalización de un discurso del bienestar sin dependencia de la obligación y la necesidad instituida por el Estado ”* (Alonso, 1998: 167 y ss.). Es importante destacar cómo algunos NMRs se disfrazan de grupos de ayuda a toxicómanos, autoayuda, etc.. Este tipo de organizaciones son al mismo tiempo un elemento de la detección de problemas, pero nunca deben sustituir a un Estado ni a la Administración en las funciones que garantizan los derechos universales de todos los ciudadanos (Alonso (1998).

En los países escandinavos algunos autores plantean la emergencia de diversos aspectos relacionados con la proliferación de NMRs en su seno. La carencia de un proyecto y una idea de futuro, unido al desarrollo económico a partir de una economía terciaria y la indiferencia religiosa son los principales elementos que intervienen en cómo esos países afrontan la aparición de NMRs⁷⁵ son algunas de las causas. El interés por lo *verde*, por la ecología ha impreso en la población la búsqueda de alternativas a los métodos tradicionales de curación que ha dado lugar a la aparición de estructuras

⁷⁵ Las autoras se refieren a estos grupos como sectas y el enfoque de su trabajo no considera que estos grupos u organizaciones puedan tener nada que ver con la religión. Si bien no comparto esta perspectiva, tal y como se deduce de la adopción del término NMR, sí algunas de las causas que apuntan como estructuras de disponibilidad sociales para la proliferación de los NMRs.

alternativas a la asistencia médica. En este contexto, el desarrollo de manifestaciones religiosas o médicas alternativas ha emergido con fuerza (Fournier y Picard, 2004: 197 y ss.).

Beckford establece que las creencias básicas tienden a subsistir, aunque en una situación de desorganización, las prácticas religiosas (1992). En las transformaciones que se están produciendo en la religiosidad en Europa intervienen, al unísono, continuidad y cambio en una sincronía entre ambas que permite el descenso de las prácticas culturales y, en muchos casos, el mantenimiento de la fe. Creer sin practicar es uno de los ingredientes de la religiosidad en Europa. En Hungría, por ejemplo, aumenta el prestigio de las iglesias, en Francia no se ha sustituido completamente las actividades asociadas a la parroquia y, en Italia, la parroquia contribuye a la vitalidad religiosa. En Alemania la religión aparece especialmente en el calendario vacacional y en la enseñanza religiosa que se imparte en la educación pública. En todos estos casos, religión y sociedad conviven y se adaptan mutuamente (Cipriani, 1994: 318).

En España, hasta la transición política ha existido una única religión reconocida y posible, la católica, que ha ostentado el monopolio de lo sagrado (Mardones, 1997 y Canteras, 1997), ha legitimado el orden político y ha cumplido intensas funciones de cohesión social. Desde la transición se configuran espacios nuevos en los que se promulga la libertad de cultos y creencias. Se han producido una serie de transformaciones que juntas generan una sinergia en el cambio de las manifestaciones religiosas como son la demanda religiosa o al mismo tiempo, la falta de credibilidad en las instituciones eclesiales. No es que no haya creencias religiosas, sino que los ciudadanos no encuentran en las formas clásicas e institucionalizadas el cauce para la expresividad de su religiosidad (Canteras, 1997).

Además, el enriquecimiento cada vez mayor de una parte de la población frente a la pobreza cada vez más extrema en la que viven grandes cantidades de personas, pone en entredicho la validez del concepto de igualdad. Tal y como afirman Fournier y Picard (2004:104), cada sujeto *“intenta ser “más igual que los demás”, es decir, arreglárselas para conseguir ventajas, prebendas y privilegios en provecho propio o de sus allegados. El reclamo de libertad, en cambio, es unánime. Pero no se trata ya de la libertad que funda la ley sino de la libertad del liberalismo, la libertad del “zorro libre en corral libre”*.

Fuera del ámbito europeo, Castells (1997:134 y ss.) analiza la adhesión de ciudadanos japoneses a Aum Shinrikyo. Describe algunos elementos que pueden ser útiles para el estudio en el Viejo Continente del proceso a largo plazo de la implantación de NMRs. Una de sus principales tesis es la necesidad de satisfacer la espiritualidad de la población y perseguir valores de transformación cultural en sociedades que se desarrollan en la “*abundancia material pero sin significado espiritual*”. La tecnología y el esoterismo se convierten en atractivos en este contexto. Las personas no encuentran otros espacios a sus deseos de cambio y sentido en las estructuras burocratizadas de las “*escuelas, administraciones y empresas y se revolían contra las estructuras familiares tradicionales*”.

2. LA DELIMITACIÓN ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

El avance de la racionalidad formal previsto por Weber ha traído consigo la pérdida de unidad religiosa en las sociedades. La vida privada en las sociedades modernas se convierte en un espacio de experiencia en la que los sujetos pueden escoger múltiples formas de vida. Cuestiones como los modos de formación de una familia, la sexualidad, las relaciones de género y determinados aspectos espirituales están dejando de ser establecidos de manera monolítica, en la sociedad y desde las instituciones tradicionales. Desde el ámbito público, dominado por la racionalidad, las organizaciones se acaban institucionalizando hasta cubrir las funciones que los sistemas sociales requieren, en ocasiones, sin tener en consideración las necesidades o los deseos de los propios sujetos. Esta característica se acentúa por la rapidez de los cambios sociales y la inercia social de las instituciones, que se resisten a esos cambios.

Entre los NMSs, aspectos que hasta el momento quedaban recluidos al ámbito de lo privado salen al ámbito público y son objeto de reivindicación, como cuestiones sobre el sentido de la existencia. Johnston, Laraña y Gusfield afirman que cada vez más los MSs reivindican aspectos relacionados con la vida cotidiana, con lo privado e íntimo desde “*lo que comemos, cómo nos vestimos y disfrutamos de las cosas hasta la forma en que hacemos el amor, nos enfrentamos a problemas personales o planificamos nuestras carreras profesionales*” (Laraña, 1999:182). Touraine comparte esta misma idea (1997).

Por otra parte, las posibilidades de participación son escasas. Las reglas están claras y permiten poca participación de los sujetos. Los miembros de las instituciones tradicionales (escuela, Estado, religiones tradicionales, etc.) cumplen los roles que desde ellas se les demanda, sin tener en cuenta la individualidad. En el ámbito privado, todo se plantea como una opción, aunque muchos sujetos anhelan al mismo tiempo mayores referencias sólidas y estructuradas. En este espacio privado es en donde se elabora la identidad, principalmente por medio de las elecciones que los sujetos pueden realizar, lejos de las instituciones de la vida pública que no les permiten participación. Especialmente porque la vida pública nos demanda la representación de diversos roles con funciones sociales diferentes que no siempre consiguen satisfacer al individuo (Dawson, 1998a y Hunter, 1981).

Para Melucci (1996b: 145) los MS desafían la relación entre lo público y lo privado. Las relaciones públicas quedan sujetas a necesidades que se centran en la identidad afectiva, entre otras. En las relaciones privadas tenían lugar los intercambios afectivos y era el espacio en el que se intercambiaban los afectos y distribuían las recompensas individuales. Esas funciones actualmente parece que van siendo invalidadas por los medios de comunicación de masas y, por tanto, éstas se han configurado como las esferas para la movilización y la acentuación del conflicto. Además, las etapas del ciclo vital en la vida privada (nacimiento, adolescencia, madurez, amor, vejez y muerte), se constituyen en detonantes de sensibilidad para la acción colectiva, invadiendo lo público y pasando a ser campos de experiencia humana susceptibles de ser apropiados.

Una consecuencia de este trasvase de lo público a lo privado y de lo privado a lo público es la reducción de las creencias al ámbito privado. Esta situación ha implicado cierta emancipación del sujeto de las instituciones religiosas y, por tanto, la necesidad de encontrar los propios mecanismos de salvación, comprensión, trascendencia y, en definitiva, de progreso espiritual individual, traduciéndose en un alejamiento de los mecanismos ofrecidos por las iglesias tradicionales. Este es uno de los principales elementos que intervienen en el surgimiento de los NMRs. Por un lado, las iglesias no logran conectar con el nuevo orden valorativo individual y, por otro, no todos los sujetos tienen la capacidad de consciencia para elaborar por sí mismos una estructura

valorativa de este tipo suficientemente fuerte y estable. Los NMRs ofrecen respuestas ya elaboradas.

Acudir a *estructuras sustitutorias de significados últimos* es la estrategia de numerosos sujetos. Suele ser en nuevas organizaciones en donde validan sus perspectivas, en la medida que las estructuras tradicionales ya no los sustentan y les dejan *huérfanos de macroconfiguraciones globales de sentido* (Canteras, 1997:59) en el contexto de un mundo bastante deshumanizado (Fournier y Picard, 2004). A partir del momento en el que desaparece la moralidad tradicional como guía en la vida del sujeto, se crea un vértigo moral del que algunos sujetos escapan a través de la adhesión completa a un grupo que absorbe sus vida (Canteras, 1997 y Lamo, 1996).

Berger, en su obra *The sacred Canopy* (1967: 133 y ss.), analiza cómo la religión en las sociedades contemporáneas se ve sometida a dos procesos. En primero lugar, la religión experimenta un proceso de privatización, convirtiéndose en una opción individual. En segundo lugar, el pluralismo es una realidad y la religión se adapta a esa pluralidad. La religión implica una elección a partir de la pérdida de la hegemonía de las iglesias mayoritarias, ya no existen los monopolios religiosos del pasado. La tradición religiosa no puede imponerse y puede ser comercializada (Berger, 1967: 138). La privatización, junto con el pluralismo religioso, convierten a la religión en un producto más a consumir. Incluso, la religión se puede escoger a partir del cálculo de los costes que supone seguirla (Dawson, 2003 y Stark y Bainbridge, 1985).

3. LOS PROCESOS DE FRAGMENTACIÓN SOCIAL

En las sociedades modernas el tejido social se ha visto afectado por intensas transformaciones que se traducen en una complejidad social cada vez mayor. En este contexto, las estructuras tradicionales que han mantenido las sociedades ven limitadas sus capacidades para articular las demandas y las expectativas de los sujetos. Los NMSs están cubriendo las nuevas necesidades que los ciudadanos demandan, en la búsqueda de nuevas identidades. En la obra *Un mundo sin hogar* (Berger y Kellner, 1979) se observa, como resultado de la pérdida de confianza en las instituciones primarias que, el sujeto queda *sin hogar*, como reza el propio título. En este contexto, los sujetos buscan otras instituciones de referencia denominados *instituciones secundarias*, en las que se refugian del “desorden exterior”.

Se produce, al mismo tiempo, la fragmentación de demandas sociales y la debilitación Estado. En el contexto de la globalización de la comunicación y de la economía de consumo, la política y los Estados se debilitan y tampoco contamos con organizaciones o grupos intermedios fuertemente estructuradas (Rial, 1998). Y, las corporaciones u organizaciones que resisten en el tiempo carecen de la capacidad de articular antiguas, o solo de manera puntual cuando despiertan el interés común. Si embargo, cada vez los elementos de interés común se centran en aspectos como el consumo y cubrir las necesidades individuales, que difícilmente articulan voluntades comunes en sociedades multiculturales y fragmentadas (Mingione, 1994). *“Es el tiempo de los grupos de interés diversos, integrados muchas veces en organizaciones no gubernamentales competitivas, que a veces sustituyen al propio Estado”* (Rial, 1998:34).

Touraine habla de crisis de representatividad a propósito de esta fragmentación a la que está dando lugar: “Los políticos se preocupan cada vez más por su imagen y por la comunicación de sus mensajes, en la medida misma en que ya no se definen como los representantes del pueblo, o de una parte de éste, o de un conjunto de categorías sociales” (Touraine, 1992: 47). Los políticos no tienen como función la representación de la población sino la de mediación entre infinidad de intereses en conflicto. La imagen adquiere en este contexto un papel muy relevante. Los políticos se convierten en gestores de conflictos entre intereses y sus mensajes ideológicos se debilitan, mientras que los NMSs representan identidades e intereses concretos (Touraine, 1992).

Los NMSs, son producto de las contradicciones de la modernidad, son los encargados simbólicos de desarrollar la conciencia reflexiva de la propia modernidad (Alonso, 1998:158 y ss.). Tratan de encauzarla por aspectos relacionales, democráticos y convivenciales frente al impulso tecnocrático y economicista por el que camina la modernidad. Podemos decir que la fragmentación y dualización sociales junto, con la transformación de derechos sociales en derechos individuales, potencia el papel de los NMSs en la diferencia de éstos derechos.

4. LA “EASTERNISATION”

Baubérot (1995: 290) interpreta los NMRs como parte del politeísmo de valores de Occidente así como un intento de resistencia en las sociedades no occidentales que

han sido dominadas por Occidente. Por su parte, Luis Racionero explica en su análisis de *Oriente y Occidente* que estamos asistiendo a la configuración de un nuevo orden mundial y a las transformaciones en las relaciones entre estos dos espacios del mundo a partir de diversos cambios económicos, militares y culturales: *la modernización de Japón y China, la independencia de la India, la caída del imperio moscovita, el despertar del Islam y la fatiga del desarrollo de Occidente, que comienza a llevarlo hacia una oscura y “desorientada” búsqueda de nueva espiritualidad* (2000: 13). Del otro lado del mundo, de Oriente, no solo nos llega tecnología y otros productos a bajo precio sino libros, gurús, sectas, grupos, estilos de vida, etc. (2000).

Campbell (1999) introduce el concepto *Easternisation*. Al hablar de *Easternisation* en occidente, se refiere al abandono de la concepción Occidental de la divinidad y la trascendencia sustituida por una visión Oriental de divinidad inmanente y fundamentalmente impersonal. A la introducción de valores procedentes de Asia, principalmente. Sugiere este concepto siguiendo la diferenciación planteada por Max Weber entre Oriente y Occidente. El sociólogo alemán afirmó que la religión en las sociedades primitivas era principalmente animista y mágica y, una vez que esas sociedades se desarrollaban, las creencias eran sistematizadas y organizadas para dar respuesta a la teodicea. A este proceso Weber lo denominó *racionalización*, en dos sentidos. El primero de ellos parte de un inmanente principio de divinidad, constituida desde la eternidad y en la que el hombre puede adaptar a sí mismo. El segundo es la concepción de una divinidad trascendental, separada del mundo y controladora del mismo, llegando a crearlo *ex nihilo*. Parsons (1963: xvi) plantea en la introducción a una de las reediciones de un trabajo de Weber, que estos dos posibles caminos proceden de la tradición india y de la idea semítica del Creador.

El planteamiento de Campbell entronca además con los planteamientos de Troeltsch que, a partir de la línea establecida por Weber, añadió a la dicotomía anterior el tipo *mística*, situado por el autor entre iglesia y secta. En la definición de este concepto incluye la combinación de las ideas cristianas con otros puntos de vista. La mística tampoco posee el mismo poder social que la iglesia y no rechaza el Estado u otras instituciones sociales (1931: 381).

El tipo mística incluye al mismo tiempo el sincretismo y la relevancia de lo individual. Y, por otra parte, el concepto oriental de perfección individual se asemeja a

la idea de salvación occidental; un líder o gurú sustituye a la Iglesia y la separación entre creer y no creer es sustituida por la idea que implica que todo puede convertirse en espiritual, incluso la vida de cada uno (Campbell, 1999). Anteriormente, diversas investigaciones desde la psicología apuntaron esta teoría, como los trabajos de Gilgen y Cho (1979) o los de Krus y Blackman (1980) que analizan exhaustivamente las diferencias entre Oriente y Occidente, planteando modelos dicotómicos y opuestos entre ambas culturas. Dawson (1998a) también se han referido al *giro oriental* que los jóvenes de clase media han experimentado en las últimas décadas.

La hipótesis de la *Easternisation*, sin embargo, plantea diversos problemas. El principal es el argumentado por Parsons (1965) en el análisis de la sociedad estadounidense contemporánea, el denominado *instrumental activism*. Este análisis implica una actitud activa de dominio y asimilación de diversos aspectos externos a una sociedad concreta, por ejemplo de la naturaleza u otros aspectos más psicológicos o culturales de otras sociedades. Dicha actitud que favorece el incremento de la flexibilidad para mantener el incremento de la producción económica (Parsons, 1965: 172). Pero otros autores han insistido en la validez de este proceso en la sociedad estadounidense (Kluckhohn y Strodtbeck, 1961; Cora Du Bois, 1955: 1234).

5. UN CLÁSICO DE LA SOCIOLOGÍA: LAS COMUNIDADES

Los conceptos comunidad, *Gemeinschaft* y sociedad, *Gesellschaft*, acuñados por Tönnies en su obra *Community and Society* (1963) son pertinentes en este análisis. El autor desarrolla su teoría aplicándola a las entidades sociales (grupos o relaciones) y a las normas sociales (códigos de comportamiento). La diferenciación entre grupos también ha sido descrita por Cooley (1964), perteneciente a la Escuela de Chicago. Diferenció entre *grupos primarios* y *grupos secundarios*, que implican un endogrupo y un exogrupo, un nosotros y un ellos en torno a la calidez o no de las organizaciones. Con el *calor* de la comunidad se hace referencia a la importancia de los grupos primarios en el desarrollo de la vida social de los sujetos. Un grupo primario está constituido por un grupo social pequeño, cuyos miembros mantienen una relación estrecha, personal y duradera entre sí. Este tipo de organización social implica, entre otros aspectos, ayuda mutua en caso de necesidad y constituyen fines en sí mismos (Cooley, 1964).

Con posterioridad Lash alude en su descripción de comunidad a seres humanos integrados en prácticas o actividades rutinarias (o prerreflexivas) implicados en significados y prácticas compartidas con otros seres humanos. Estas prácticas compartidas tienen fines que las guía implica a otros seres humanos, las cosas y las herramientas, además implica una fuerte inversión de afecto (1994).

En la sociedad de masas, los grupos primarios devienen vulnerables y menos sólidos. Cuando se produce el aislamiento de los sujetos, como consecuencia de la ausencia de relaciones sociales, estos se vinculan cada vez más con líderes poderosos, y así los don más vulnerables a sistemas totalitarios (Arent, 1998). En este sentido, se está produciendo una crisis en los procesos de integración social al mismo tiempo que aumenta el individualismo. Si unimos esta situación a que cada vez más personas son excluidas del sistema social, lo que se pone de manifiesto una serie de carencias en el sistema social. Fournier y Picard (2004: 111) argumentan las siguientes deficiencias:

En primer lugar, la pertenencia a este tipo de organizaciones permite a los individuos sentirse parte integrante y “protagonista” de la vida y en el mundo: *“no es simplemente la construcción de una identidad colectiva sino la búsqueda individual de una forma de existir a los ojos del mundo [...]”*.

En segundo lugar, el individuo se siente parte de algo, miembro activo de un grupo que le permite presentarse ante sí mismo y ante los demás como miembro que se identifica y es identificado por los otros con él: *“La necesidad del sujeto de afirmar su identidad determina que se sobredimensione una sola de sus características particulares. Ya no se percibe a sí mismo como hombre en su globalidad sino que se presenta y pone en escena a través de una filiación, emblema o tarjeta de visita. Se convierte en su única faceta. Este mecanismo que optimiza la capacidad de influencia, se encuentra tanto en las sectas como entre los fanáticos.*

En tercer lugar, la profesión que hasta el momento determinaba el rol principal de los individuos ha visto socavada su relevancia puesto que se pueden ocupar diferentes empleos a lo largo de la vida y, en gran parte de los casos no es una fuente de satisfacción y “orgullo” sino un modo de ganarse la vida para salir adelante. Los sujetos se ven desprovistos de un conjunto de roles asociados con el estatus de la profesión que dejan un hueco vacío en cuanto a obligaciones y derechos: *“Quizá haya que relacionar*

ese hecho con la pérdida de un empleo estable. Lo que solía servir como presentación: “Fulano de tal, panadero”, “comercial” o “secretario” no puede sustituirse sin que se resienta el “ego” por “Fulano de tal [...] “contrato basura””. Este aspecto debe ser considerado con atención cuando además, el prestigio económico es tan importante en nuestras sociedades, tanto que interviene en el poder e incluso, en el prestigio.

Para los miembros, los NMRs son fines en sí mismos, aunque para los ex miembros y para los familiares el significado último del grupo es satisfacer otros fines. Los miembros, encuentran en los NMRs un sustento moral y cálido valioso en el ámbito de una organización local, autonómica, nacional o internacional. La estructura organizativa de los NMRs permite articular la dimensión local con la internacional, facilitando a sus miembros la organización cálida comunitaria local al mismo tiempo que la internacional, que facilita recursos a escala global. Es decir, la pertenencia a NMRs permite, al igual que la pertenencia a NMSs, formar parte al mismo tiempo de una sociedad y de una comunidad (Ibarra y Tejerina, 1998). Este es el éxito principal de los NMRs. Proporcionan una dimensión global, la sensación de formar parte de una sociedad internacional en la que sujetos de diferentes orígenes, culturas, etc. se sienten uno y, por otro, se presta mucha atención a la dimensión local de esas organizaciones.

6. LA PÉRDIDA DE CREENCIA EN LAS INSTITUCIONES

Volviendo a la argumentación de Weber (1944) sobre la racionalización y el proceso de burocratización, aparece la separación entre los espacios sociales en donde se toman las decisiones y se desarrollan las vidas de los individuos. Así la crisis de confianza en las instituciones políticas tradicionales estaba servida y, desde los años 70 en los países occidentales, los problemas de integración social y los conflictos étnicos son los principales detonantes en la configuración de MSs (Laraña, 1996). Ibarra (1997) describe que los individuos se encuentran defraudados por los partidos políticos, organizaciones sindicales y por la religión oficial y en general por las instituciones.

Se ha hecho referencia a las instituciones en varias ocasiones. Entre sus principales funciones sociales, junto con los roles o el estatus de un sujeto, se encuentra la orientación del comportamiento esperable de los sujetos que componen una institución. La reglamentación de la vida social se configura desde la influencia

reguladora que ejercen las sobre sus miembros, bajo determinadas reglas jurídicas y morales o bajo normas (Durkheim, 1985).

Max Weber concluyó que las instituciones fomentan la plena integración de un complejo conjunto de roles por vía de su institucionalización, es decir, reglamentando la expectativa de cada uno de ellos con el objetivo de construir un orden normativo estable en el que los actores orienten recíprocamente sus conductas (1994). Las instituciones consiguen estabilizar la expectativas de comportamiento de los actores sociales, sustituyendo la incertidumbre en la expectativa de comportamiento de cada sujeto por un complejo sistema de roles sociales interdependientes desde un elenco de reglas comunes en el que se integran un conjunto de comportamientos y de conductas recíprocas entre los sujetos que intervienen en la interrelación social.

Las religiones legitimadas delimitan la separación entre lo profano y lo sagrado y no cuestionan el reparto de las funciones entre las diferentes instituciones. Presentan de un modo claro el papel que la familia, las asociaciones, las profesiones, el sistema educativo, las iglesias o el Estado juegan en la socialización, la educación, el empleo, la economía, la salud y, en general, el reparto de las funciones básicas entre estas diversas instituciones legitimadas, aunque a veces aparecen conflictos entre ellas, pero siempre desde la legitimidad que la sociedad les otorga a todas ellas. Sin embargo, entre los NMRs y estas instituciones se producen *conflictos de competencias* al desafiar las primeras el orden establecido⁷⁶ (Robbins, 1981: 10 y Prat, 1997: 33).

El conflicto aparece intensamente cuando los NMRs tratan de gestionar todas las funciones sociales descritas. Diversos estudios elaborados desde las Ciencias Sociales han analizado organizaciones similares que tratan de satisfacer, al mismo tiempo, las necesidades de tipo social, material, cultural y religiosas de sus miembros. Este planteamiento holístico en la satisfacción de necesidades entra en conflicto con las instituciones sociales previamente establecidas y legitimadas socialmente y se produce una confrontación de competencias comenzando el proceso de deslegitimación por parte de los grupos ya establecidos. En términos de Goffman nos encontraríamos ante una

76 Para saber más acerca de la relación entre el Estado y otras instituciones sociales con los NMRs consultar Bromley y Robbins, 1993; Robbins, 1985 y 1993, Robbins y Beckford, 1993 y Robbins y Robertson, 1987.

*institución total*⁷⁷ (1984) y, siguiendo a Coser, la denominaríamos *institución voraz*⁷⁸ (1987). Los NMRs escapan a la supervisión del Estado en un mundo en el que el control y la vigilancia de la vida de los sujetos es pormenorizada. En este sentido, cumplen las características de instituciones voraces en las que los miembros prestan una completa lealtad y las organizaciones cubren necesidades espirituales, sociales y materiales que otras instituciones venían cubriendo (1978: 11 y ss.).

Algunos trabajos indican la complementariedad en el análisis de los NMRs entre las propuestas de Goffman y Coser, (Díaz *et al.*, 1994)⁷⁹. Foucault, por su parte, afirma que nos encontramos ante una *institución de secuestro* cuando esta no tiene por finalidad excluir sino fijar a los sujetos. Estas instituciones excluyen al sujeto aunque su finalidad primera es la de fijarlos a un aparato de *normalización*⁸⁰ de los hombres (1986). Los diversos análisis señalados plantean que uno de los objetivos de las instituciones totales es la normalización de los sujetos en el sentido de verse sometidos a las normas dictadas por ellas mismas. La diferencia de los NMRs con estos modos de organización es la *voluntariedad* de los miembros para pertenecer a ella.

7. LA GLOBALIZACIÓN Y LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES

A partir de los años 80, el término globalización se utiliza desde las Ciencias Sociales. Se aplica en diversas áreas de conocimiento: la economía, la política, la cultura, incluso desde los estudios teológicos. Implica que todos los sujetos, a lo largo y

⁷⁷ Goffman expone que las *instituciones totales* se constituyen como un lugar de residencia en el cual un gran número de sujetos se encuentra en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo y comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente. Es decir, absorben la vida de los sujetos a través del tiempo y del esfuerzo que implica formar parte de ellas y están cerradas al entorno social limitando la *interacción social* del sujeto. Una de las principales características de este tipo de instituciones es que gestionan múltiples necesidades sociales a través de una organización burocrática. Hay cinco tipos de instituciones totales: las de cuidado de personas incapacitadas (residencias de mayores, ciegos, huérfanos, etc.); las que cuidan de personas que no pueden cuidarse a sí mismas y constituyen algún tipo de amenaza para la comunidad (hospitales de enfermos infecciosos, manicomios y leprosarios); las que protegen a la comunidad de personas que atentan deliberadamente contra los miembros de una sociedad (cárceles, presidios, etc.); las laborales (cuarteles, barcos, etc.) y por último, los refugios del mundo para formación de religiosos (abadías, monasterios, conventos, etc.).

⁷⁸ Lewis Coser describe la voracidad de una institución a partir de una serie de elementos. En primer lugar, estos grupos exigen de sus miembros una adhesión absoluta, con la pretensión de abarcar toda su personalidad dentro de un reducido número de relaciones. En segundo lugar, son grupos o asociaciones que exigen a sus miembros una lealtad incondicional, mientras intentan reducir la influencia que sobre ellos puedan ejercer otros competidores. Por último, lo que las diferencia de las instituciones totales descritas, es que establecen activamente un sistema de barreras simbólicas que impiden al sujeto entrar en contacto con grupos o instituciones que contradigan sus postulados.

⁷⁹ Cifr. Prat, 1997: 34.

⁸⁰ Las cursivas son mías.

ancho del mundo, vivimos en una unidad interdependiente, más de lo que jamás ha sucedido en la historia de la Humanidad. Trae consigo la integración a nivel internacional de la economía, la producción, las relaciones comerciales, los flujos financieros, la información a través de la tecnología y los medios de transporte, principalmente. En este contexto los trabajadores se ven sometidos a procesos de movilidad geográfica en busca del nicho laboral más óptimo o que simplemente les permita ganarse la vida. Además, los medios de comunicación a través del uso de las nuevas tecnologías permiten *unir* los rincones más insospechados del mundo.

Globalización significa que la economía ya no es regulada exclusivamente en los estados-nación, los cuales han perdido el monopolio para controlar sus propias economías. Las grandes corporaciones multinacionales tienen mucha influencia en dicha relación. Por tanto, aunque la globalización implica diversos aspectos como cambios en la cultura o en las estructuras sociales, la economía es el principal detonador, *con un fuerte componente político*. La globalización puede ser analizada principalmente desde tres perspectivas: la económica, la política y la cultural. El análisis de los NMRs parte de esta última (Martikainen, 2000:201).

Oberschal (1999) argumenta la necesidad de considerar las tendencias y sucesos internacionales para comprender los procesos que se producen en las estructuras de oportunidad política dentro de un país. Es decir, los Estados se encuentran inmersos en un medio político con dos dimensiones, interna e internacional y tienen que actuar en relación a ambos contextos. Este concepto estaría relacionado con lo que Martikainen denomina *glocalización* que interrelaciona las estructuras de modo que donde los miembros de las sociedades actúan a nivel local a través de la interpretación que hacen de lo global (2004). Otros autores consolidados, como Giddens (2000:25), reconocen en la globalización “*la razón del resurgimiento de identidades culturales locales*” en todo el mundo.

Martikainen, haciendo referencia al trabajo de 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* de Appadurai, recoge tres elementos que más directamente intervienen en la articulación entre lo local y lo global. Por un lado, el debilitamiento de los estados-nación hace posible y necesario a lo local producir su propio localismo, independiente del poder de los estados-nación. Por otro lado, la diáspora, el flujo continuo de inmigrantes y refugiados, incluso de migraciones internas

en los países. Estos procesos obligan a lo local a reestructurarse continuamente. Además, las comunidades virtuales crean diversos tipos de comunidades globales, transnacionales y dentro de cada nación. Los medios de comunicación, con su carácter global, unen personas y grupos alrededor de todo el mundo. Es decir, la globalización ha alterado el rol del estado-nación y cómo las ideas y la gente se mueve alrededor del mundo (Martikainen, 2000).

La ideología *self man made* de los sistemas liberales es otro de los elementos que pueden intervenir en la adhesión a NMRs de los sujetos. Las técnicas utilizadas por algunos de esos movimientos tienen un profundo impacto en esta ideología porque: “*se considera que cada sujeto es responsable de su fracaso o éxito profesional, que ya no se le engloba en el marco general de la evolución del mundo, de la economía y de la empresa, sino que se le sitúa a escala individual. Todo el mundo debe convertirse en ganador. El elitismo de las sectas, las promesas de progresión, de soluciones milagrosas, de perfeccionamiento individual van en esa misma dirección [...]*” (Fournier y Picard, 2004: 55).

En este sentido, las técnicas empresariales de *management* constituyen un elemento de atracción para aquellos que tienen dificultades en su situación laboral. En estas técnicas se practica el acoso, la exigencia de disponibilidad, el control permanente y el espíritu de empresa (Fournier y Picard, 2004) llega a ser como la propia familia e incluso a sustituirla en lagunas de sus funciones. Los mecanismos similares, utilizados por algunos NMRs y las empresas para mantener el puesto de trabajo, permiten confundir unas con otras y el sujeto, perdido en muchos casos, busca un refugio, que puede aparecer en forma de NMR.

De cualquier modo, en la actualidad asistimos a la difusión de modelos de acción colectiva entre diversos países mediante colaboración internacional e incluso, los propios movimientos sociales crean organizaciones transnacionales. Este es el caso de los NMRs que cuentan con redes internacionales en su modo de organización y actuación. Tal y como afirma Rosenau (1990) en la era de la comunicación, o como apunta Castells (1997) *La Era de la Información*, incluso los movimientos que no tienen nada que ver con los otros, pueden acceder a la información sobre las actividades llevadas a cabo por los demás movimientos. Incluso, se ha puesto de manifiesto como la dinámica transnacional incluye al empleo de estrategias y retóricas similares de modo

que los movimientos más tardíos han aprendido del modo de actuación de los pioneros (Tarrow, 1999). La dinámica internacional también ha tenido repercusión desde fuera en el ámbito y modo de actuación de los movimientos sociales.

Entre las investigaciones referidas a la importancia de la globalización como un proceso y su relación con la religión se encuentran los análisis del fundamentalismo. Ponen de manifiesto que muchos movimientos religiosos en todo el mundo han reaccionado de este modo ante lo global (Juergensmeyer, 1993, Marty y Appleby, 1994 y Beyer, 1994). De cualquier modo, la globalización está desempeñando un papel primordial en las transformaciones que están produciéndose en las diversas manifestaciones religiosas (Robertson, 1985 y 1997 y Kniss y Burns, 2004), del mismo modo que influye en el modo en el que la economía, la política y las sociedades se están configurando. Los primeros análisis referidos a la globalización y su relación con la religión entre lo global y lo local, han sido llevados a cabo por Robertson (1992 y 1992). Se refiere a la relación entre lo universal y lo particular, a la posibilidad que permite a los sujetos articular sus identidades desde lo individual y lo colectivo. Incluso, en el contexto de la globalización algunos autores han planteado debates en torno al desarrollo de una *religión civil* (Braman y Sreberny-Mohammadi, 1996 y Rudolph y Piscatori, 1997).

La aparición de oportunidades políticas permite la creación de movimientos sociales. Autores como Tarrow (1999) interpretan ese marco de oportunidades como un signo de debilidad del Estado frente a las oportunidades políticas. Los procesos de globalización están configurando el carácter transnacional que presentan los movimientos sociales en la actualidad como un elemento especialmente importante a la hora de analizar el fenómeno, incluso, cabe plantearse si este fenómeno está dando lugar a la creación de movimientos transnacionales al margen de los Estados nacionales, desvinculados de ellos (Tarrow, 1999).

Los aspectos relacionados con la globalización y la consolidación de estructuras económicas de alcance internacional también influyen en la configuración de los NMRs. El orden social tradicional se ha fracturado y aparece la coexistencia en los países de procesos de globalización financiera, comercial y cultural con profundas y crecientes divisiones internas (Tarrow, 2004 y Abal, 2004). Algunas de las agrupaciones sectarias actúan como verdaderas multinacionales desde el punto de vista de su organización y de

sus gestiones económicas (Roma, 1997 y Fournier y Picard, 2004). Incluso, las estimaciones indican que “*el presupuesto de Cienciología es comparable al del Benelux y que los chaebol, es decir, las multinacionales de la secta Moon, representaban el 25 % de la economía surcoreana*” (Fournier y Picard, 2004: 16).

Esta riqueza se concentra en torno a varios oligopolios, que denominan *oligopolios de la dominación* sobre la base de una serie de elementos como las armas, la investigación científico-técnica y la innovación⁸¹, la comunicación⁸², los modos de gestión⁸³, pocos actores ejercen una influencia determinante⁸⁴ y el financiero⁸⁵ (Fournier y Picard, 2004: 163 y ss.)⁸⁶. Los mismo autores han puesto de manifiesto (2004) la importancia del proceso de globalización en la consolidación económica y social de estas organizaciones, así como en la constitución de estructuras transnacionales.

En cuanto a la dimensión política, Cerny (1995) considera, en su análisis de los movimientos sociales en su dimensión transnacional, que éstos en muchos casos desafían la soberanía de los Estados nación. En este sentido, las sociedades contemporáneas se encuentran altamente mercantilizadas. Y los NMRs se adaptan al sistema social general en el que lo importante es cuanto tienes desde el punto de vista económico, lo que plantea estrechas relaciones entre este tipo de organizaciones y los negocios⁸⁷. Ciertos NMRs bajo la apariencia de actividades benefactoras, llevan a cabo actividades lucrativas, enmascaradas en las donaciones de los miembros y en la aportación de su trabajo sin cobrar salario alguno: “*Las multinacionales de la salvación [...] encuentran rápidos adeptos entre los más desposeídos [...] que arrasa en España entre los marginados de todas las clases*” (Roma, 1997: 14). Los grupos más desfavorecidos,

⁸¹ Da lugar a lo que se ha dado en llamar *transferencia tecnológica* que implica el traspaso y la introducción de lenguajes, normas y otras cuestiones culturales de producción y consumo, de los que se excluye a grandes cantidades de población mundial, lo que da lugar a una exclusión social basada en las dificultades de acceso reales y simbólicas a la tecnología.

⁸² Son principalmente tres las agencias de prensa, de países occidentales, que transmiten las noticias por todo el mundo.

⁸³ El modo de producción que se valora en todo el mundo es la economía de mercado, dirigidas por la multinacionales.

⁸⁴ UE, Japón y EEUU son los que imponen los precios, las normas del mercado, etc. Los precios de los mercados no tienen nada que ver con los precios de la “libre competencia” del mercado que describe la teoría económica liberal tradicional, sino que dependen de las estrategias financieras de las multinacionales.

⁸⁵ Instituciones económicas de 10 países occidentales dirigen los flujos monetarios

⁸⁶ Para un análisis exhaustivo sobre los factores económicos del orden internacional que influyen en la sensación de debilidad de los sujetos en las sociedades occidentales contemporáneas consultar los diversos informes de los países de la UE expuestos en la Bibliografía y Fournier y Picard (2004).

⁸⁷ Opinión (1988) “Industria del alma”, *El País*, 22 nov, 14.

las clases más marginadas social, económica, política y culturalmente como puede ser el caso de algunas prostitutas, drogadictos y otros excluidos sociales entregan sus vidas a *las multinacionales del evangelio* (Roma, 1997).

Las nuevas tecnologías y los nuevos medios de comunicación son los detonantes de la configuración de un mundo organizado, cada vez más a partir de movimientos transnacionales. Tarrow (2004) expone varias afirmaciones respecto a lo que denomina la “tesis fuerte” de la transnacionalidad de los movimientos sociales: Primero, el uso de Internet, cada vez más extendido, determina nuevas formas de configurar la identidad a partir de nuevos modelos de comunicación (Rheingold, 1993; Ganley, 1992; Turkle, 1995 y Jones, 1995) que permiten la creación de sólidas estructuras transnacionales (Pagnuco y Atwood, 1994 y Tarrow, 2004).

Segundo, el Estado puede estar perdiendo su capacidad para refrenar y estructurar la acción colectiva, principalmente porque la integración de la economía internacional limita la capacidad de los Estados para adaptarse a las corrientes económicas globales y, porque los ciudadanos comprueban, sin que los gobiernos puedan *disfrazar* la información que les llega. Touraine (1997:150) afirma que la evolución de las sociedades no es desde “*una sociedad industrial a la sociedad postindustrial, sino de la transformación de sociedades movilizadas por Estados voluntaristas en sociedades reguladas por el mercado internacional*”. Es decir, es el mercado el que determina principalmente el funcionamiento de la sociedad, no los Estados nacionales. Y, continúa Touraine (1997), los movimientos societarios existen o pueden existir en donde la lógica de la técnica y el mercado entra en conflicto con el Sujeto.

Tercero, conforme sucede el debilitamiento del Estado frente a las fuerzas económicas globales, los movimientos acceden a nuevos recursos para organizarse, relacionados principalmente con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. En este sentido, las acciones colectivas se forman en oposición a las fuerzas económicas y políticas y luchan contra la imposición de la globalización (Touraine, 1997).

Cuarto, conforme la economía se globaliza, se universaliza la cultura y crecen las instituciones además, los “principios morales” se adaptan a las normas internacionales y se socializan para que los sujetos los comprendan con facilidad. Por último, se está

configurando una red de organizaciones y movimientos con carácter transnacional nuevos que crece en torno a un conjunto de instituciones y organizaciones internacionales “*se nutre de las desigualdades y los abusos creados por la globalización económica y se hace fuerte mediante las normas internacionales*” (Tarrow, 2004: 253 y ss.). Para Tarrow, los *movimientos sociales transnacionales* están constituidos por las “*interacciones contenciosas de grupo o sujetos que desafían de forma sostenida a determinados oponentes nacionales o no nacionales, mediante redes interconectadas que traspasan las fronteras nacionales*” (Tarrow, 2004: 257 y 258).

En el caso de las religiones algunos de estos procesos han sido suficientemente documentados a lo largo de la historia. Son los movimientos que más intensamente han traspasado los límites de los Estados Nación (Tarrés, 2004, Tarrow, 2004, Rudolf, 1997, Keck y Sikking, 1998). Por tanto, no constituye un aspecto novedoso, aunque sí la interrelación con las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, innovadoras en todos los procesos sociales. Así describe Rothstein (1996) las religiones en Dinamarca: “*Salvo una o dos excepciones, las nuevas religiones en Dinamarca son satélites de una estructura de comunicación con metópolis en gran parte del mundo. Debido al escaso número de miembros, la mayoría de los nuevos grupos religiosos en Dinamarca no pueden llevar a cabo sus actividades sin el apoyo de los grandes centros, normalmente situados en Estados Unidos*” [“*With one or two exceptions, all the new religions in Denmark are satellites in a communication structure with metropolises elsewhere in the world. Due to the very limited membership, most new religious groups in Denmark cannot uphold activities unless supported by larger centres, usually in the USA*”]⁸⁸.

Otro elemento que interviene de un modo intenso en la proliferación de los NMRs en el contexto de la globalización son las migraciones. Las ideas religiosas se constituyen como elementos fácilmente esgrimibles en la defensa de las identidades y como modo de revitalización de la propia religión, la cultura y la etnia. Y el fenómeno de la migración está favoreciendo la expansión de NMRs y de las religiones consolidadas. Se está incrementando la cantidad y la variedad de religiones al mismo tiempo que la diversidad étnica y cultural, especialmente en áreas urbanas. Sin embargo,

⁸⁸ La traducción es mía.

el incremento de inmigrantes no explica por sí mismo el aumento en la variedad de religiones.

Las migraciones transnacionales, unidas al proceso de globalización, contribuyen a la importación en las *poblaciones receptoras de inmigrantes*⁸⁹ de nuevas formas culturales y de religiones que hasta hace muy poco eran desconocidas en los países occidentales. La innovación y revitalización de los movimientos religiosos que se producen a partir del traspaso de las antiguas tradiciones va a tener consecuencias para esas *poblaciones receptoras de inmigrantes* y para otros movimientos sociales transnacionales (Kniss y Burns, 2004).

El principal factor de influencia en el que se inscriben nuevas religiones es el lugar en el que los sujetos que migran encuentran trabajo, tal y como podrá comprobarse en la parte cuantitativa de este trabajo. Las migraciones entre diversos países del mundo no son nuevas pero sí lo son en el contexto de la libertad religiosa democráticamente asegurada.

8. LA IDENTIDAD

Aunque comparto con Alonso (1998) la idea según la cual no existe una explicación absoluta y universal a los procesos de movilización social, sí considero de especial importancia la *identidad* como elemento determinante en la configuración y el sostenimiento de los NMRs. Si bien ya he hecho referencia a la identidad colectiva en el capítulo 2, cuando he considerado a los NMRs como NMSs, la trascendencia de este aspecto en la *afiliación y desvinculación* me obliga a analizarla más exhaustivamente.

Como movimiento social, los NMRs facilita la configuración de la identidad y, en su vertiente religiosa, permite a sus seguidores dotar de sentido al mundo, tal y como

⁸⁹ Este concepto ha sido utilizado desde 1996 en las investigaciones y publicaciones sobre inmigración realizados por la Unidad de Investigación *Polibienestar*, dirigida por el Prof. Jorge Garcés. Para saber más se puede consultar algunas de sus publicaciones: J. Garcés, F. Ródenas, S. Sánchez, e I. Verdeguer (1996) "Trabajo Social en poblaciones receptoras de inmigrantes: un diseño cuasi-experimental para fomentar actitudes hacia la tolerancia", I Congreso Estatal de Escuelas Universitarias de Trabajo Social, Valencia; J. Garcés, F. Ródenas, S. Sánchez e I. Verdeguer (1997) "Social work with populations receiving immigrants", Joint European Regional Seminar IFSW (Europe) & EASSW, Dublín; También se pueden consultar publicaciones en colaboración con otros investigadores como C. Alemán, C., M^a M. Ramos y F. Ródenas, (2000) "Fomento de la Interculturalidad desde el Sistema Educativo", *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, n^o 25, 61-78.

se describe a lo largo del presente capítulo. El ámbito de análisis de lo religioso tiene que ver en la actualidad con la capacidad de creación y de generar *identidad* (Berger *et al.*, 1979) en términos de autodefinición, creencias y valoraciones profundas (Canteras, 1997 y Mardones, 1997). El análisis de cómo los NMRs dotan de sentido el mundo lo llevaré a cabo con más detenimiento en el siguiente capítulo, en este consideraré exclusivamente su papel como delimitador de la identidad.

La función primaria de un MS es la construcción de significados (Eyerman y Jamison, 1991). Los movimientos religiosos son especialmente importantes porque elaboran significados en torno a los motivos últimos de la existencia. Y, desde los primeros análisis sociológicos, la religión se estableció como uno de los elementos más importantes en la configuración de la identidad, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista social (Weber, 1963; Durkheim 1965).

Comparto con Canteras (1997) la idea según la cual la secularización no ha desembocado en la increencia, sino que la sociedad española sigue siendo igual de religiosa, aunque se manifiesta desorientada en su búsqueda de “*estructuras de identidad individuales, grupales sectarias o institucionales, sustitutorias de significados últimos, siendo precisamente este el espacio en el que [...] habría que encuadrar el análisis*” (1997:45 y ss.) de los NMRs.

La *identidad*, según Castells (1997), es un proceso que permite a los sujetos reconocerse a sí mismos y construir el significado, principalmente en virtud de un atributo o conjunto de atributos culturales, con la exclusión de una referencia más amplia a otras estructuras sociales. Generalmente los NMSs se ocupan de aspectos relacionados con el cambio social (Offe, 1988) como efecto y causa del cambio, la mejora social y/o de medio ambiente y de la *identidad* (Tarrow, 2004, Macionis y Plummer, 2000, Beriain e Iturrate, 1998). Por su parte, el *sentido* es la “*identificación simbólica [que realiza un actor social del objetivo o los objetivos de su acción] para la mayoría de los actores sociales el sentido se organiza en torno a una identidad primaria [prioritaria sobre las demás]*” (Castells, 1997: 35).

Este elemento cultural permite a los sujetos escoger los grupos de los que quieren considerarse miembros. A veces puede parecer que la religión es como un hobby, o la elección de un deporte (Knott, 1986: 4), sin embargo, para aquellos sujetos que son

religiosos, la religión que se profesa no es algo arbitrario, ni que se escoja es cuestión de fe (Dummett, 1986).

La pérdida de grupos de referencia es una de las causas que han intervenido en la proliferación de nuevas organizaciones religiosas. Estos grupos se consideran instituciones y agentes de socialización. De esta manera, tiene lugar la búsqueda de la identidad (Ibarra, 1997).

Las transformaciones sociestructurales que acontecen en las sociedades avanzadas establecen marcos de actuación que favorecen la aparición de nuevos actores colectivos, entre los que se encuentran los NMSs. Conocer por qué la gente se rebela nos puede ayudar a comprender el contexto en el que sucede el cambio ya que este aspecto no es más que un reflejo de las situaciones sociales en las que se producen (Eckstein, 1980). El análisis expreso de estos nuevos actores es imprescindible para conocer las sociedades occidentales actuales, especialmente porque, además de ser catalizadores de gran parte de las experiencias movilizadoras de occidente, desempeñan un papel crucial en los procesos de transformaciones sociales de los procesos de modernización, que inciden en el desarrollo de la *identidad* de los actores que participan en ellos (Berriain e Iturrate, 1998).

En los NMSs el interés de las investigaciones se centra especialmente en el papel que desempeñaron los procesos de construcción de *identidades colectivas* en su formación. Este enfoque cuestiona el punto de vista tradicional europeo que situaba las explicaciones sobre los MS en la división de las clases sociales. La idea según la cual éstas últimas dan lugar al único conflicto real y estructural en la sociedad se confronta con la relevancia que adquieren los conflictos basados en el género, la raza, y otras formas de solidaridad que no pueden situarse dentro de esos parámetros y que tienen una especial importancia en las nuevas formas de acción colectiva tal y cómo expliqué en el capítulo 2. Esta consiste en una amalgama de prácticas sociales que se caracterizan por incluir de modo simultáneo a un conjunto de sujetos que exhiben rasgos morfológicos similares habida cuenta de su continuidad en el tiempo y en el espacio. Además, la acción colectiva implica un campo social de relaciones sociales y la capacidad de los sujetos involucrados para dotar de sentido lo que están haciendo al identificarse con los objetivos de la acción (Melucci, 1996a).

Melucci (1985) describe los MSs como una forma de acción colectiva. Una de sus características más sólidas consiste en romper con el contexto social en el que se producen en la medida en la que las relaciones entre los hechos y las teorías que los interpretan son históricamente construidas (1989). Al mismo tiempo, plantean cierto grado de solidaridad entre los miembros a partir de la capacidad de los actores para compartir una *identidad colectiva* (Melucci, 1996a: 28) que se construye entre los participantes de un movimiento social llegando a “reconocerse a sí mismos”. Ambos elementos, solidaridad e identidad, se entrelazan para producir una estrecha unión entre personas hasta tal punto que les capacita para romper límites del sistema y acelerar e inducir cambios sociales (Laraña, 1999). O, tal y como Gusfield (1970) plantea, los MSs constituyen esfuerzos de acción colectiva para producir cambios en el sistema de normas y relaciones sociales conocidos como orden social.

El concepto MS se establece mediante una relación situada entre el Estado y el resto de la sociedad civil en cuyo seno se sitúan. La movilización social, se analice desde el punto de vista desde el que se analice, aparece a partir de las tensiones estructurales que tienen lugar en contextos de cambio social brusco en los que las coordenadas psicológicas y las que contribuyen a generar identidad colectiva y elementos simbólicos, se ven seriamente afectados. Esta situación de lugar a aislamiento, descontento o sentimientos de desarraigo. Las situaciones de cambio social, unidas a la falta de integración en diversas redes sociales facilita la aparición de diversos MSs (Casquete, 1998). Detonan los conflictos simbólicos que aparecen al mismo tiempo que los cambios sociales, reivindicando espacios de identidad propios. Los MSs, además de poder llevar a cabo acciones de protesta, construyen organizaciones, elaboran ideologías y socializan o movilizan, además de proporcionar a sus miembros identidad colectiva. Los MSs pueden ser apolíticos y estar centrados en su propio desarrollo o el de sus miembros (Tarrow, 2004) como ocurre en el caso de los NMRs.

Los grupos tienen poder porque desafían a los oponentes, despiertan solidaridad y cobran significado en el seno de determinados grupos de población, situaciones y culturas políticas. Desafiar al orden social existente, mediante el enfrentamiento con las élites o con códigos culturales o grupos consolidados socialmente puede producirse, por parte de los MSs por medio de la alteración del orden público, aunque también a través

de formas de resistencia personal o de reafirmación colectiva de nuevos valores (Melucci, 1996). Poner en duda los códigos culturales mediante nuevas prácticas religiosas o personales se constituyen en formas de acción colectiva (Tarrow, 2004).

Los sujetos que forman parte de un MS reconocen una comunidad de intereses. De cualquier modo, los *“líderes sólo pueden crear un movimiento social cuando explotan sentimientos más enraizados y profundos de solidaridad o identidad”* (Tarrow, 2004: 28). Este es el motivo por el que diferentes autores han planteado que cuestiones como la religión han sido elementos más consistentes que la clase social, por ejemplo, a la hora de configurar un MS (Smith, 1996 y Tarrow, 2004). Melucci (1988) llega a defender rotundamente que la construcción de identidades colectivas por parte de los MSs es posible por medio de la negociación constante de la identidad.

Si nos detenemos en los NMRs de forma estricta, Tarrow (2004) presenta que los NMRs perduran en la medida que se constituyen como MSs con objetivos comunes, una identidad colectiva y un desafío constante contra su oponente. La cultura permite producir *identidad colectiva* desde cuatro aspectos principalmente. En primer lugar, las identidades son el pilar que facilita la integración en los movimientos sociales y la religión es uno de los elementos más importantes en este sentido. En segundo lugar, los MSs necesitan solidaridad para actuar de modo colectivo y consistente. Uno de los modos en los que lo consigue es creando o adoptando identidades en torno a las demandas que plantean. En tercer lugar, cuando la identidad es solo un aspecto superficial que no sostiene el movimiento por sí mismo y que solo lo utiliza para diferenciarse de otros, es la solidaridad entre sus miembros el pilar principal, a través de comunidades íntimas en las que los sujetos se inscriben. En cuarto lugar, las identidades se encuadran en un marco que provoque la acción, posibilite alianzas y la interacción. En ningún caso la identidad colectiva es permanente o impermeable a influencias externas (Tarrow, 2004: 171 y ss.).

La racionalización de la sociedad y la formación de la sociedad de masas han empobrecido la interacción social (Klapp, 1969). Como Gusfield (1962), en el contexto de la sociedad de masas, establece la falta de consistencia de grupos limita en los sujetos el proceso de identificación con uno determinado. La necesidad de integración de los sujetos en la vida comunitaria va más allá de los aspectos políticos y contribuye a delimitar sustantivamente la identidad personal.

Diversos autores hacen referencia al concepto *campos de identidad* introducido en el análisis social por Hunt, Benford y Snow (1994). Este concepto delimita la imbricación que tiene lugar entre dos elementos: los *marcos*, entendidos como elaboración de mensajes simbólicos y significados colectivos y compartidos por los miembros de un movimiento y en cuyo contexto tiene lugar la acción colectiva, así como los problemas de identidad que motivan la participación en movimientos sociales (Melucci, 1989 y 1984). De un lado, los marcos plantean conexiones ideológicas entre los miembros y, de otro, configuran e intensifican las identidades de los sujetos que forman parte de esos MSs (Snow, 1992; Hunt, Benford y Snow, 1994). Los sujetos que forman parte de un MS comparten valores, normas, símbolos o creencias que contribuyen a generar sentimientos de pertenencia al mismo y están relacionados, además, con la imagen que sus seguidores tienen de sí mismos, de su identidad (Laraña, 1999).

En las sociedades saturadas de información, la falta de identidad se manifiesta en la falta de identidad de las organizaciones humanas. Melucci (1994) en sus análisis utiliza la expresión *sociedad de la información*. La tradición es el lugar en el que se busca la identidad perdida, aunque paradójicamente esta llevará a la configuración de una identidad global. Los intentos de los sujetos por elaborar su identidad tienen la intención de superar la enajenación social e individual en un contexto de procesos “*impuestos por la diversidad creciente y por la necesidad de converger en la defensa de intereses grupales bajo los presupuestos de la ley de racionalización económica y del intercambio*” (Canteras, 1997: 56).

La identidad que buscan los sujetos al formar parte de MSs es una identidad positiva, para mantener la propia estima y obtener una imagen favorable de sí mismo. “*La aparente contradicción - afirma Rodríguez (2000: 125) – surge del hecho de que el miembro de una minoría logre una identidad positiva precisamente cuando suele ser despreciado por pertenecer a ella*”. Tajfel afirma que la minoría infravalorada se encierra en sí misma elaborando una minicultura en la que cada sujeto ocupa un lugar que el dignifica y por el que no se siente despreciado, convirtiéndose en refugio

emocional de sus miembros⁹⁰. Este aspecto me ha ayudado a comprender cómo los NMRs, a pesar del estigma, elaboran su identidad de un modo positivo.

Hunt y Benford (2004) analizan la interrelación que existe entre tres elementos: identidad colectiva, solidaridad y compromiso. Estos son tres de los ejes en torno a los cuales se articulan los NMRs como un tipo más de NMSs. Estos autores identifican en los trabajos de Marx al precursor del concepto identidad colectiva, principalmente a partir de sus conceptos de conciencia de clase y revolución de los trabajadores al convertirse en una clase para sí. Ambos conceptos implican la identificación con una colectividad que incluye el sentimiento de solidaridad y valores e intereses colectivos. Marx introduce otro elemento de análisis, la perspectiva dialéctica que existe en la conciencia de clase entre el contexto social, las interpretaciones humanas y la interacción social.

También Hunt y Benford (2004) se refieren a Durkheim en sus análisis. La solidaridad, afirman, permite la cohesión social y se produce en el contexto de una identificación con la colectividad. La cohesión que imbrica a los sujetos entre sí se produce por la identificación con un sistema normativo basado en una perspectiva grupal, la conciencia colectiva. Esta conciencia colectiva, la solidaridad y las identidades grupales son objetivadas a través de las representaciones colectivas, que representan significados emocionales y cognitivos y dotando de sentido la vida social. Y, al referirse a Weber, aseguran que su percepción de identidad grupal la estableció en torno a los tres elementos configuradores de la posición social de los sujetos en la sociedad: clase, estatus y poder. Una clase social necesita que los sujetos que forman parte de ella se identifiquen todos como tales, en el estatus se reconocen a través de un sistema normativo y un estilo de vida propios. Pero la conexión que Weber establece más explícitamente con la identidad social es al referirse al partido como un grupo social con una identidad común en torno al poder, la habilidad para influir en otros, incluso aunque los segundos se opongan.

La identidad es la fuente de sentido que tiene como base principal uno o varios elementos culturales a los que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Cuando un sujeto o grupo cuenta con una pluralidad de identidades se originan

⁹⁰ Cfr. Rodríguez, 2000:125.

conflictos en la representación de uno mismo y en la acción social a partir de la tensión y las contradicciones a las que dan lugar (Castells, 1997).

Castells (1997) considera que es necesario diferenciar la identidad de los roles o conjunto de roles. El rol se refiere a las expectativas sobre la conducta del sujeto que el resto de la sociedad espera dependiendo de su estatus. Su contenido se establece desde las normas estructuradas por las instituciones y organizaciones de la sociedad. Es decir, el peso del estatus en la vida de las personas está relacionado con “*las negociaciones y acuerdos entre los sujetos y esas instituciones y organizaciones*” (Castells, 1997). Para el *conjunto de roles*, definido por Merton (1992) como la variedad de roles reunidos en un único estatus o posición social, sucede lo mismo. Las identidades colectivas, sin embargo, son “*fuentes de sentido para los propios actores y por ellos mismos son construidas mediante un proceso de individualización*” (Castells, 1997).

Melucci (2001) también hace referencia a este *proceso de individualización* en donde se produce la intermediación de la identidad individual. Los individuos construyen su identidad de un modo autónomo, una gran parte de nuestros recursos van dirigidos a construirnos como actores sociales, en dotar de sentido nuestra acción y en solicitar el reconocimiento de los demás actores para que nos confirmen nuestra construcción de nosotros mismos. Podríamos decir que en ese proceso de individualización intervienen el concepto clásico de Mead *self*, como una dimensión de la personalidad configurada por la conciencia y la imagen que tiene un individuo de sí mismo, dotando de sentido su existencia.

Las instituciones dominantes son las que tradicionalmente permiten la configuración de identidades, aunque únicamente en la medida en la que los actores las interiorizan y elaboran su sentido en torno a esta interiorización. Cuando los sujetos, tal y como he descrito, dejan de confiar en las instituciones o éstas nos las facilitan identidades que ellos reconocen como socialmente válidas, existe un vacío. Dicho vacío es el que, en parte, llenan los MSs y los NMRs como tales. En la actualidad, los roles se desdibujan cada vez más en la medida en la que pueden ser temporales (empleo inestable, nuevos modelos de familia, etc.) y esta situación otorga un mayor nivel de relevancia a la identidad como dotadora de sentido por su papel de autodefinition e individualización para el sujeto. Considero junto a Castells (1997) que las identidades organizan el sentido, “*mientras que los roles organizan las funciones*”.

Ya que la construcción social de la identidad se produce en el contexto de las relaciones de poder, Castells (1997) establece “*tres formas u orígenes de la construcción de la identidad*”: Una de ellas es la *identidad legitimadora* que elaboran las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales. Otra consiste en la *identidad de resistencia* utilizada por los actores situados en posiciones no legitimadas por la lógica de los grupos dominantes, constituyéndose en espacios de supervivencia desde los que se apuntalan valores y normas opuestos a los que las instituciones de la sociedad defienden. En la *identidad proyecto* los actores, a partir de la cultura de la que forman parte crean una nueva identidad redefiniendo la estructura social desde la modificación de su propia posición en la sociedad.

Cada tipo de identidad debe ser enmarcada en un contexto sociohistórico concreto ya que, si bien pueden comenzar siendo de resistencia y planteando nuevos modelos, pueden evolucionar hacia identidades legitimadoras para racionalizar su dominio. Si atendemos a la construcción de cada uno de los tipos de identidad descritos, nos encontraremos ante un resultado diferente en la construcción de la sociedad. El primer tipo de identidad, la legitimadora, elaboran una sociedad civil, un “*conjunto de organizaciones e instituciones, así como una serie de actores sociales estructurados y organizados, que reproducen, si bien a veces de modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural*”, afirma Castells (1997).

Cuando la identidad se construye a partir de la resistencia, aparecen las comunas o comunidades. Según Castells, este es el tipo más importante de construcción de la identidad en la sociedad actual mediante la cual se construyen formas de resistencia colectiva contra la opresión, generando *fronteras de resistencia*. En estas manifestaciones identitarias aparece la paradoja de “*la exclusión de los excluidores por los excluidos*”, la construcción de una identidad defensiva en los términos de las instituciones e ideologías dominantes, invirtiendo el juicio de valor y confiriendo consistencia a la frontera entre unos y otros (Castells, 1997).

La identidad separa, establece un *nosotros* y un *ellos* que se separan como puede hacerlo el agua y el aceite. En este mismo sentido Touraine (1997:171) afirma que “*en la actualidad es la obsesión por la identidad la que ataca a los movimientos societarios,*

transforma a su adversario en extranjero y la que sustituye el ideal de liberación por la búsqueda fanática de la homogeneidad y de la limpieza”.

Giddens (1991) considera que la identidad es un rasgo característico del sujeto, el “yo entendido reflexivamente por la persona en virtud de su biografía [lo que hace y la interpretación de por qué lo hace en donde él es un “un proyecto reflexivo”⁹¹. Y este proceso no es sino un rasgo de la modernidad en continua tensión entre el proceso de globalización y el propio sujeto, en donde la reconstrucción continua de la identidad tiene lugar en “la interacción dialéctica de lo local y lo global, más se forzados los individuos a negociar su elección de tipo de vida entre una diversidad de opciones”⁹².

Castells (1997) defiende que en el nuevo modelo de sociedad, la *sociedad red*, se determinan nuevas formas de construcción de la identidad asociadas con procesos de cambio social. Este tipo de sociedad se basa en la separación entre lo local y lo global para la mayor parte de los ciudadanos y grupos sociales en donde se “requiere una redefinición de la identidad completamente autónoma frente a la lógica interconectora de las instituciones y organizaciones dominantes”.

El sentido en este nuevo tipo de sociedades se configura en torno a identidades defensivas basadas en principios comunales. La razón de esta características es que la sociedad civil se reduce y desarticula, eliminando la continuidad entre la lógica de la creación de poder en la sociedad red y lógica de la asociación y representación de las sociedades y culturas concretas. “Los sujetos, cuando se construyen, ya no lo hacen basándose en las sociedades civiles [...] sino como una prolongación de la resistencia comunal” (Castells, 2003: 40).

Alonso (1998: 164-165) por su parte, plantea que “la sociedad neoliberal ha fragmentado los sujetos sociales individualizando hasta el desmigajamiento de la participación [...]”, se han disuelto los vínculos comunitarios reduciéndose a las microrelaciones objeto de análisis del interaccionismo simbólico, las que tiene lugar entre los sujetos individualmente y en donde las identidades se manifiestan en pequeños grupos o estilos de vida. La identidad es así un concepto que dota de sentido la acción de los sujetos y poniendo de manifiesto el conflicto de interpretaciones de lo social. La

⁹¹ Cfr. Castells, 2003: 38.

⁹² Cfr. Castells, 2003: 39.

identidad, afirma Alonso (1998:169), es “*una forma de visión del mundo construida desde una realidad grupal [...] que produce y es producto de prácticas, combinando y unificando experiencias individuales hasta convertirse en experiencia colectiva. Toda identidad es la forma de expresar y comprender simbólicamente la realidad desde una posición social y, por eso, es un concepto mediador entre lo ideal y lo material, lo instrumental y lo expresivo o lo objetivo y lo subjetivo*”.

Ante la indetenible fragmentación de lo social, se van desvaneciendo los grupos sociales, los intereses se formulan permanentemente en una clave cada vez más individualizada, y van perdiendo sentido todas las “macro identidades”, como las clases sociales o las naciones. Las unidades homogéneas que constituyen una sociedad heterogénea son cada vez más reducidas, más contrastantes y más difíciles de ordenar según patrones valorativos o ideológicos (Abal, 2004).

Los análisis sobre NMSs resaltan la importancia de la *identidad* para motivar la participación en ellos. Esta idea se define en los años noventa como *movimientos de identidad* (Gamson, 1995; Gusfield, 1994 y Cohen, 1985). La necesidad de identidad social, en muchas ocasiones por encima de la identidad individual, es el pilar para comprender la continuidad e intensidad de actividades que se viven en los movimientos sociales, incluidas especialmente los NMRs, donde en muchas ocasiones sus miembros llegan a anular el interés individual en beneficio del común, ofreciendo incluso, la propia vida en casos extremos. Además, esa identidad social se refuerza cuando el grupo se ve amenazado en la sociedad, característica esta especialmente destacable en el caso de los nuevos movimientos sociales en general y de los NMRs en particular. En este sentido, autores como Klapp han analizado “*la importancia de los problemas de identidad individual en la formación de los movimientos sociales, a consecuencia del empobrecimiento de la interacción social que generan los procesos de racionalización de la sociedad y la formación de una sociedad de masas*”⁹³. La falta de grupos con los que identificarse limitan los procesos de identificación y de configuración de la identidad.

Melucci (1989), en su análisis de los MSs, pone de manifiesto cómo la *identidad colectiva* que sienten sus participantes les lleva a reconocerse a sí mismos como

⁹³ Cfr. Laraña, 1999: 39.

miembros de algo único, a compartir marcos cognitivos comunes y a realizar inversiones emocionales que no pueden medirse en términos de coste-beneficio, lo que implica que la identidad colectiva no es algo fácilmente negociable. Más bien es la definición elaborada continuamente por varios individuos o grupos para orientar su propia acción y el contexto en el que se desarrolla. La mayoría de las veces los individuos ceden, a pesar del coste individual, a favor del beneficio colectivo. Esto mismo es lo que otros autores denominan el *selflessness*, que consiste en la pérdida de *sí mismo* que se ha considerado como una característica de las sectas (Laraña, 1999 y Johnston, Laraña y Gusfield, 1994).

Actualmente encontramos una moral con numerosos prismas, que emerge del continuo cambio en la experiencia y expectativas del sujeto dando lugar a una “*fragmentación de identidades lábiles y difusas*”. Esa moral se manifiesta “*vinculada al ámbito de los valores personales y a la esfera de utilidades susceptibles de dar respuesta al cúmulo de necesidades que surgen de la vida cotidiana*” (Canteras, 1997:60).

Por otro lado, la competencia entre los partidos y la economía social de los mercados durante el keynesianismo y de la “*fundación mítica de una sociedad postindustrial dejaron zonas de identidad fuera de los espacios convencionales –y mayoritarios – de legitimación, zonas idiosincráticas y diferenciadas que fueron reivindicadas para ser relegitimadas por movimientos [...]*” (Alonso, 1998:159).

Los individuos, envueltos en una multiplicidad de acciones posibles, inseguridad e inestabilidad continuos viven en la necesidad permanente de escoger entre “*opciones crecientes*”. Nos encontramos ante lo que Canteras (1997) denomina *la unidad en la diversidad* que no es más que un nuevo y heterogéneo orden moral y social basado en una conciencia individual apoyada sobre libertades políticas en un contexto de desarrollo económico, es un retorno al sujeto como unidad analítica que se emancipa de su yo social. Desde este nuevo orden los sujetos buscan su identidad individual y social.

Melucci, en su obra *The playing self* (1996b), delimitó cómo en las sociedades actuales los conflictos sociales se han desplazado a la esfera cultural y se desarrollan especialmente alrededor de la identidad personal, el tiempo y el espacio de la vida, la motivación y los códigos del comportamiento cotidiano. Además, añade, los sistemas

complejos en torno a los que se llevan a cabo dichos procesos, asignan cada vez más recursos a los individuos que se convierten en agentes autónomos de acción. Y, los conflictos contemporáneos orbitan en torno a la *producción y reapropiación de sentido*. La relevancia de los movimientos sociales en las sociedades contemporáneas reside, desde el punto de vista sociológico, en la configuración y elaboración de referentes simbólicos, así como en la humana búsqueda de identidad y de conformación de sentido a la realidad social y vital. El papel relevante de los movimientos sociales como marcos que proporcionan *identidad* ha sido puesto de manifiesto por la especial atención que, en la investigación ha suscitado⁹⁴.

A partir de todo lo descrito, considero coincidiendo con Bericat (2003), que la religión juega un papel importante en los procesos de socialización, control social y delimitación de la *identidad*. Desde los primeros análisis sociológicos, se estableció como uno de los elementos más importantes a nivel micro en la configuración de la *identidad*, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista social (Weber, 1963 y Durkheim 1965). Algunos autores plantean que la racionalización y configuración de la sociedad de masas han empobrecido la interacción social (Klapp, 1969). Como Gusfield expone, en el contexto de la sociedad de masas la falta de consistencia de grupos limita en los individuos el proceso de identificación con uno determinado (1962: 20). En este contexto, los individuos se organizan en torno a identidad y la religión es uno de los elementos que contribuye a su configuración.

9. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD

Berger y Luckmann (2001) son los autores que han introducido en la sociología esta expresión para delimitar cómo la realidad se construye socialmente. Para ellos la *realidad* es una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición. Para estos clásicos, la sociedad se elabora como una realidad objetiva a través de varios procesos, entre los que cabe destacar el de *legitimación*, que permite explicar y justificar el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados.

⁹⁴ Consultar Melucci, 1985; Touraine, 1981; Inglehart, 1979.

Desde la legitimación se construyen lo que denominan *universos simbólicos*, cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica. Un universo simbólico es la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales, es decir, se construye mediante objetivaciones sociales. En definitiva, aporta el orden para la aprehensión subjetiva biográfica ordenando las diferentes fases de la biografía de los individuos. Otras características de un universo simbólico son: protege el orden institucional y las biografías de los sujetos; ordena la historia y ubica los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro; establece una memoria que comparten todos los individuos socializados; establece un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales y proporciona una amplia integración de los procesos institucionales aislados.

Por tanto, la aparición de universos simbólicos alternativos es una amenaza porque su misma existencia demuestra empíricamente que nuestro propio universo es contingente. Y todos los universos construidos socialmente cambian porque son productos históricos de la actividad humana. Así, los universos necesitan de estructuras sociales, elementos institucionales, para su mantenimiento a largo plazo porque sólo se legitiman por medio de individuos vivientes que tienen ubicación e intereses sociales concretos.

CAPÍTULO V. FACTORES RELIGIOSOS

1. LA RELIGIÓN COMO ELEMENTO DE COHESIÓN SOCIAL

En *Las formas elementales de la vida religiosa* (2003) Durkheim plasmó la necesidad de explicarnos el mundo que tenemos los seres humanos, de darle sentido y de establecer mecanismos colectivos de cohesión. Para este sociólogo, “*La religión consiste en creencias y en prácticas relativas a las cosas sagradas[...] es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella*” (2003:67 y ss.). Desde este paradigma, la religión es concebida como un fenómeno que va más allá de sus manifestaciones particulares, que es consustancial al ser humano y cuya principal característica es la división entre lo *sagrado* y lo *profano*. Lo sagrado se protege y aísla mediante prohibiciones que dan lugar en los individuos a una actitud de veneración y temor. Lo profano, sin embargo, se mantiene alejado de lo sagrado por medio de dichas prohibiciones.

En este sentido, para Durkheim la religión *estructura la sociedad* contribuyendo a su *cohesión*. La religión se centra en todo lo que escapa a la ciencia, lo que va más allá del entendimiento humano e incluye lo incomprensible, lo sobrenatural, lo incognoscible y lo misterioso. El fenómeno religioso no mantiene una relación necesaria con los conceptos de divinidad, trascendencia o más allá. Ni atañe únicamente a determinados individuos y culturas, sino que es un fenómeno universal, inherente a la condición humana, más allá de sus manifestaciones particulares.

En definitiva, para este autor clásico, la religión es un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos⁹⁵, creencias⁹⁶ y ceremonias comunes a un grupo. Para Durkheim, una religión está compuesta por un cierto número de cosas sagradas que mantienen relaciones de coordinación y subordinación entre sí de modo que conforman un sistema de cierta unidad. Además, el conjunto de creencias y ritos correspondientes es autónomo, no forma parte de ningún otro sistema social. La diferencia con la magia

⁹⁵ Reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas.

⁹⁶ Estados de opinión, representaciones de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí y con las cosas profanas.

es que esta última profana lo sagrado y no tiene como objetivo unir a los hombres entre sí. La religión es por tanto, un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, separadas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia a todos aquellos que se adhieren a ella. Esta definición implica que la religión es social, ineludiblemente colectiva (2003)⁹⁷.

La principal función social desempeñada por la religión (Durkheim, 2003) es la integración, para conservar la *identidad del todo* en su triple dimensión psicológica, cultural y social. El primer tipo de integración se refiere al estado en el que un sujeto mantiene sus aspectos psicológicos en armonía. En la integración cultural las instituciones, valores y normas mantienen coherencia entre sí. Integración social se refiere a aquella en la que cada sujeto obtiene un rol que satisface sus aspiraciones y lo desempeña de tal modo que contribuye al buen funcionamiento de la sociedad en la que se inscribe.

Weber (1988) elaboró una definición de religión desde sus primeras obras, como sucede en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, considerándola como un elemento activo de control y parte de la estructura social. Berger, por su parte, considera a la religión como un universo de significaciones humanamente construido a través de medios lingüísticos (1981).

Por otro lado, en el análisis de la religión hay que considerar su carácter *simbólico*, no solo el racional. Para conocerla es necesario descubrir sus niveles de significación, entendiendo que su finalidad primaria no es solo ofrecer teorías sobre el universo, sino una imagen “dramática” del mismo (Wilson 1966: 65). Los universos simbólicos se configuran como “*sistemas de significación socialmente objetivados que remiten, por una parte, al mundo de la vida diaria, mientras que, por otra, aluden a un mundo que se experimenta como trascendente a esa vida diaria*” (Luckmann, 1973:43). La realidad se *objetiva* para identificar la experiencia subjetiva que comparten los

⁹⁷ Para saber más sobre Durkheim y su análisis del papel que la religión desempeña en las sociedades consultar *Durkheimian Studies/Études durkheimiennes*, publicado anualmente por el *British Centre for Durkheimian Studies*, del *Institute of Social and Cultural Anthropology*, de Oxford. Y consultar <http://www.relst.uiuc.edu/durkheim/>

hombres de una sociedad, en palabras de Durkheim (1898) estaríamos ante *representaciones colectivas*⁹⁸.

Los universos simbólicos permiten dar significado a la experiencia de los individuos y “orquestrar” la interacción social que, en el caso de la religión va más allá de la realidad social y configura significados trascendentes. Por medio del proceso de socialización, que depende del momento histórico y de una sociedad concreta, se interioriza un universo simbólico de significaciones que legitiman un orden social concreto establecido en un momento y esa sociedad particulares. Tanto Durkheim como Luckmann consideran, por un lado, que la religión es el factor clave para dotar a las sociedades de autoridad moral y, por otro, que de administrar esa autoridad se encarga la institución dedicada a lo sagrado. Al mismo tiempo, cuando la religión es monopolizada por esas instituciones se produce una disección entre ella y el resto de la sociedad, adquiriendo tal autonomía ambas partes que acaban ateniéndose a sus propias normas. En esos momentos aparece la posibilidad de cambio y el conflicto.

El modelo “oficial” de trascendencia que una sociedad ostenta puede ver mermada su aceptación social. Esto sucede cuando se convierte en un complejo elenco de ideas que llegan a ser asimiladas por el propio individuo para conseguir el valor subjetivo necesario, de tal modo que toman relevancia en el contexto de su propia experiencia. Para que ese modelo siga permaneciendo vigente es imprescindible la aceptación subjetiva por parte de los actores sociales. Cuando el modelo mayoritario de religión plantea normas específicas referidas a la fe y al comportamiento en este mundo, puede producirse un enfriamiento en la función integradora del cosmos sagrado. Y, como los expertos que generan el modelo oficial viven separados de la vida cotidiana

⁹⁸ Para Durkheim (1898) las representaciones colectivas son formas de conocimiento o ideación construidas socialmente que no pueden explicarse como elementos de la vida individual. En un primer momento lo denominó conciencia colectiva. En una sociedad caracterizada por la *solidaridad mecánica*, prácticamente la totalidad de sus miembros comparten la misma conciencia colectiva, percibida con gran intensidad, rígida y su contenido suele ser de índole religiosa. En una sociedad con *solidaridad orgánica*, la conciencia es más reducida y la comparte una cantidad menor de individuos. Un paso más en su análisis implicó la sustitución de este término por el de representaciones colectivas que hacen referencia a las normas y valores de colectividades concretas como la familia, la ocupación, el estado o las instituciones educativas y religiosas. En definitiva, para Durkheim, las representaciones colectivas son la figura central de los hechos sociales inmateriales porque su existencia no depende de ningún individuo en particular, sino que forma parte de la sociedad en su conjunto.

del resto de la sociedad, se corre el riesgo de crearse un “abismo” entre las preocupaciones de esos expertos y las de los demás miembros de la sociedad. La encarnación del cosmos en una institución también implica que la interpretación de lo sagrado se mantiene inmutable y puede ser importante para futuras generaciones. Hill (1976) plantea que, en las sociedades complejas, las instituciones sociales que plantean exigencias en cuanto a la autenticidad compiten con otras, limándose de este modo la validez de sus pretensiones universalistas. Luckmann interpreta este proceso como la pérdida del monopolio que mantiene la Iglesia en lo referente a la definición de las normas sagradas (1973).

Siguiendo con el análisis de la religión como elemento de cohesión social, Berger pone de manifiesto la importancia en el proceso de secularización a partir de la tensión que se produce entre el individuo y la sociedad en la que le toca vivir (1969: 3). Sociedad e individuo interactúan y se influyen mutuamente, es lo que Berger define como *sociedad en el hombre y hombre en sociedad* (1966: capítulos 4 y ss.). Los tres procesos que expone Berger son el la *externalización*, la *objetivación* y la *internalización*. A través de estos procesos el hombre crea y asume al mismo tiempo el significado con el que interpreta al mundo. La *cultura* es el principal producto de este proceso creativo humano que, al ser interiorizada por los miembros de la sociedad, se convierte en fuerza coactiva sobre cada uno de los individuos por medio de la socialización.

La definición clásica de cultura la describe como el conjunto de valores, creencias, actitudes y objetos materiales que organizan el modo de vida de una sociedad. Implica la transmisión de un sistema heredado de significaciones representadas en símbolos⁹⁹ por medio del cual los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida. La religión constituye uno de los principales elementos de la cultura y está formada por los símbolos sagrados que

⁹⁹ El modo en el que se entiende símbolo en este análisis es todo aquello que para los que comparten una misma cultura tiene un significado concreto. Geertz los describe como formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijada en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias.

tienen como función sintetizar la *cosmovisión*¹⁰⁰ y el *ethos*¹⁰¹ de un pueblo (Geertz, 1987).

La religión organiza el cosmos y proyecta una imagen suya en la experiencia humana. Es decir, la religión es un sistema de símbolos cuyo objetivo es establecer rigurosos, penetrantes y duraderos *estados anímicos* y *motivaciones* en los hombres formando concepciones de un orden general de existencia revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones¹⁰² parezcan de realismo único (Geertz, 1987). El Profesor Carmona, siguiendo a Geertz en *La inculturación católica o formación religiosa en la Compañía de Jesús y el liderazgo católico en la Barcelona de los cuarenta*, establece que la función de la religión es dar las claves explicativas últimas y aportar sentido y significado a todas las acciones del hombre (1995).

Canteras (1997) afirma que la religión desempeña un papel relevante en el conjunto de prácticas sociales, es decir, constituye un *fenómeno simbólico* que ha permitido “*la integración de los individuos y de la sociedad con arreglo a una serie de creencias, mitos y rituales compartidos*” (1997: 38). Las creencias y las representaciones religiosas en las sociedades tradicionales con monopolio de lo sagrado, implican reconocimiento y dotan de sentido y significado el mundo además de cumplir una función de cohesión social al legitimar instituciones, entre otras a sí misma.

La construcción de un modelo significativo del mundo o *nomos* en palabras de Berger, dotado de lógica interna, se elabora a partir de la organización de la experiencia de los individuos que conforman una sociedad. El orden social es el lugar en el que los individuos se refugian de los absurdos de la vida, como la muerte, para la que es difícil encontrar una explicación desde la razón. En este proceso, el *nomos* se va generalizando

¹⁰⁰ La referencia de estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos. Es la imagen que un pueblo se forma de cómo son las cosas en la realidad. Relaciona el *ethos* con los procesos sociales y psicológicos.

¹⁰¹ Sistema de significaciones representadas en los símbolos, sistema que representa la religión. Está compuesto por el tono, el carácter, el estilo moral y estético, etc. de una cultura y la sociedad que la ostenta. En la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* es intelectualmente razonable al mostrarlo como un estilo de vida idealmente adaptado al estilo de cosas descrito por la cosmovisión que se constituye en emocionalmente coincidente al presentarlo como una imagen de un estado de cosas dispuesto para adaptarse al estilo de vida de una sociedad concreta. Es el sistema de significaciones representadas en los símbolos, es el sistema que representa la religión.

¹⁰² Geertz entiende *estados anímicos* como la intensidad en las motivaciones y éstas como la dirección en la que apunta el orden general de las cosas. La motivación es una tendencia persistente, una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones.

y se identifica con verdades externas a la experiencia. Este sentido, juega un papel destacado la religión al introducir fuentes externas de legitimación, es lo que Luckmann describe como *universo simbólico de significación* (1973).

Por tanto, religión como institución y como elemento cultural aglutinador, procura concebir el universo humanamente significativo (Berger, 1969) más allá de la realidad cambiante de la sociedad humana y eso le confiere un marcado carácter legitimador. La legitimidad religiosa mantiene en pie la realidad social a la que se circunscribe. Religión y sociedad interactúan de un modo autónomo y de un modo similar al que lo hacen cada uno de los individuos y la sociedad para construirse uno a otro. Es decir, la sociedad influye sobre la religión y viceversa, de tal modo que se desacredita si la estructura de aceptabilidad de la religión ésta debe redefinir su sistema de creencias. En otras ocasiones es la sociedad la que tiene que permeabilizar el sistema de creencias y configurarse en su derredor. En este segundo caso se encuentran algunas sectas que se mantienen en entornos sociales en los que poder mantener sus principios mientras que otros huyen de entorno sociales en los que no pueden sobrevivir desde un punto de vista legal o de aceptación social. Este es el caso de muchas sectas que buscan otras sociedades en las que instalarse y llevar a cabo sus actividades.

En estos momentos se acrecienta socialmente el pluralismo en cuanto a las creencias e instituciones religiosas. El monopolio de una sola religión ya no es una característica en las sociedades occidentales. Los grupos compiten entre sí por los fieles, es lo que Berger ha venido llamando *mercado* libre y competitivo de lo religioso (1969). Desde este contexto, el pluralismo religioso pone a prueba la aceptabilidad de las organizaciones religiosas que ya no cuentan con el seguimiento de todos los individuos de la sociedad como elemento cohesionador, sino que compartimentaliza a los grupos sociales. La religión se ha constituido como producto de una elección personal, privada y pluralista.

Desde un punto de vista sociológico, la religión actúa como elemento catalizador de la cultura. Sus tareas son orientar la vida de los hombres, legitimar las instituciones sociales y aportar criterios éticos para su mejora y transformación. Por eso, la religión actúa en la vida social tanto en el nivel sistémico o macroestructural, como en el mundo de las organizaciones religiosas o nivel mesoestructural, como también en el mundo

concreto y práctico de la vida cotidiana y de la conciencia del individuo, o nivel micro (Carmona, 2001: 143).

2. EL SENTIDO DEL MUNDO

Víctor E. Frankl, en *El hombre en busca de sentido*, al referirse a la estancia en un campo de concentración nazi, símbolo más brutal del sin sentido, titula parte de su exposición: “*Nuestra única posesión: la existencia desnuda*” (1999: 34). A partir de las reflexiones sobre la vida en uno de los campos nazis, reflexiona acerca de la necesidad que todos los seres humanos tenemos de seguir adelante dotando de sentido la propia vida. El ser humano es un ser *hambriento de sentido*.

Dotar de sentido el mundo es la principal función de la religión (Fournier y Picard, 2004, Carmona, 2001, Meyer *et al.*, 2001, Beyer, 2001 y Robertson, 1991, 1992). “*El campo religioso en cuanto sistema simbólico estructurado, funciona como principio de estructuración que establece un sistema de cuestiones indiscutidas, y que asume una función ideológica, práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario*” (Díaz Salazar, 1986:115). En definitiva, organiza la realidad y la construye, retro-alimentándola .

Berger (1981) delimita el concepto teodicea como la explicación de los fenómenos anómicos en términos de legitimación religiosa y presentando una visión completa del universo, *dotando de sentido al mundo*. Desde este punto de vista, el *nomos* sitúa la vida social en un contexto de significaciones que lo trasciende. El individuo, por tanto, se abandona al significado que le proporciona una teodicea determinada a partir de la cual construye las legitimaciones sociales, lo que puede y no puede ser o existir. La teodicea legitima desde la religión los fenómenos anómicos (que no pueden ser explicados) y se asienta sobre el proceso de socialización.

Dotar de sentido a lo social, es otra de las atribuciones de los NMSs, que construyen “*marcos interactivos cognitivos y comunicacionales que han ido traduciendo las transformaciones y complejizaciones de la estructura social en acciones y procesos autoorganizados de cambio social, a partir de la definición de universos del discurso y marcos retóricos que unifican, categorizar y dan coherencia cultural a los grupos movilizados, intentando delimitar sus contornos –el “nosotros/as”*”

frente al “ellos/as”-creando sus objetivos y su horizonte utópico y final pero, fundamentalmente construyendo también la imagen de los grupos contrarios o de los modos de vida antitéticos, rivales o incluso abiertamente enemigos” (Alonso, 1998: 171).

Alonso, identifica la participación de los individuos en MSs en la medida en la que organizan lo social y facilitan la configuración de la identidad de modo que incluso la acción la llevan a cabo por sí mismos no exclusivamente por objetivos explícitos: “ordenan los sentidos de lo social y las razones de movilización n subculturas y redes de acción en las que las posibilidades de participación de los sujetos y de la construcción grupal de identidades concretas explican en gran parte la movilización. Fines y medios se combinan y entremezclan hasta tal punto que la propia acción es tan importante como sus objetivos finales y formales como incentivos de la participación” (Alonso, 1998: 172).

La comunicación es un aspecto de vital importancia en el modo en el que los NMSs dotan de sentido al mundo porque: “Son capaces de crear procesos de reclutamiento- o cuanto menos de acercamiento emocional – sobre la extensión de visiones y significados compartidos de lo social” (Alonso, 1998: 172), en el contexto de cada vez más información y redes de comunicación, se constituye *solidaridad cognitiva o discursiva* en los NMSs, desde la composición de vínculos e interacciones comunicativas.

La información se ha convertido en un recurso central del que dependen las sociedades contemporáneas para su desarrollo y supervivencia. Melucci (2001; 1996b), en su análisis de la *sociedad compleja* interpreta que los procesos de recopilación, procesamiento y transferencia de esa información imprimen un carácter artificial *construido* de la vida social. Los acontecimientos tienen relevancia por su impacto simbólico más que por sí mismos. Esta sociedad de la información, reproduce una cultura que no está relacionada con las necesidades de supervivencia de reproducción sino con la generación de *excedentes culturales*.

A su vez, el control sobre la producción, acumulación y circulación de información depende de códigos que la propia organización social hace incomprensibles para la mayoría de los sujetos. Por tanto, el poder se concentra en aquellos que descifran

los códigos, las reglas y aquellos que organizan el conocimiento. En realidad, la información es un signo vacío cuyo significado lo controla un reducido número de personas. El acceso al significado simbólico de los mensajes que transmiten la información es el elemento central que configura el poder y desencadena el conflicto. Los conflictos sociales se han desplazado a la esfera cultural y se desarrollan alrededor de aspectos como la identidad cultural, el tiempo y el espacio de la vida personal y social, la motivación y los códigos del comportamiento cotidiano. El elemento central de los conflictos se articula en torno a la producción y reapropiación del *sentido*¹⁰³ (Melucci, 1996b:144-145). Barker afirma que es así tanto para los seguidores de las religiones establecidas, como para los miembros de NMRs (1984: 124).

Por tanto, en la sociedad la religión juega un papel principal como configurador de una visión del mundo concreta, planteando respuestas a todas las preguntas terrenales y del más allá, aunque en la actualidad existen carencias en este aspecto. En las sociedades occidentales las manifestaciones religiosas tradicionales se están debilitando, tal y como afirma el Prof. Canteras (2004), dándose paso al desarrollo de la ciencia y a un creciente pluralismo religioso en el que la ciencia da soluciones a algunos de las preguntas que se plantea el hombre en su vida cotidiana.

Pikaza (1999) considera que, aunque la religión es la “*ciencia de la caída humana y sabiduría de liberación que invierte la caída y nos eleva otra vez a lo divino [...] cierto esoterismo actual [que en principio podría ser interpretado como liberador] puede parecer una simple comedia burlesca: ingenua o engañosa actitud de iniciados que dicen evadirse de este mundo real [...] Son como una mezcla de engañados y engañantes dentro del gran supermercado de necesidades y evasiones psicológicas*” (1999:389 y ss.).

Nuevas realidades sociales establecen nuevas sensibilidades para las que los NMRs ofrecen respuestas (Robbins and Bromley 1992). Wilson (1988) considera que, las nuevas religiones son más que creaciones de las sociedades secularizadas, que manifiestan el interés continuo de los sujetos por dotar de sentido sus vidas. Desde este punto de vista, los NMRs son una nueva conciencia religiosa que surge en los años 70 como protesta social contra los procesos anómicos y las condiciones alienantes a las que

¹⁰³ La cursiva es mía, ya que este concepto es imprescindible en el análisis que se está realizando y gravitará en la argumentación teórica a lo largo del trabajo.

el sistema social somete a los sujetos (Dawson, 1998a; Johnson, 1981; Hunter, 1981; Tipton 1982; Wallis 1984, 1982 y Bruce 1996). Su principal logro es que permiten a sus seguidores reelaborar significados frente a la existencia.

Al mismo tiempo, Berger y Luckmann (1997) establecen que la “conciencia de varias instituciones que proveen sentido obligan a las personas a tener que elegir y a esto sigue una “pérdida de lo dado por supuesto”. Dotar de sentido al mundo puede parecer más contingente en circunstancias en las que valores sociales como el dinero, el poder o la racionalidad se instalan en el universo simbólico, se erosiona la capacidad de producción de sentido de otras instituciones o cosmovisiones, implantándose, por ejemplo, la monetarización de las relaciones sociales, del sistema financiero como dotador de simbolismo. La ocupación que se produce entonces de los significados vuelve a codificar los flujos simbólicos a partir del capital, interviniendo en la reconfiguración de los deseos, de las identidades, etc. desde lo que denomina *procesos superadores de contingencia* (Berlain, 1990).

O bien, el mundo instituido de significado (Castoriadis, 1975: 487) se articula en torno a universos de significado que dotan de sentido y articulan ese mundo. La conformación del complejo entramado de significado sociales alcanza, desde los textos normativos como las leyes específicas o la Constitución hasta elementos menos tangibles como la sanción social a partir de ciertos comportamientos. La pérdida de plausibilidad, es decir, de validez de los modelos institucionalizados problematiza la legitimación del mundo instituido de significaciones sociales (Berlain, 1990), al despojar de sentido las representaciones sociales.

En este mismo contexto diversos aspectos centrales de la estructura social como los procesos de crisis de las ideologías o las limitaciones manifiestas del Estado del Bienestar, alteran el mundo de significados de las sociedades. Y sin nuevos elementos de interpretación simbólica y dotadores de sentido de la realidad, las identidades se resienten y se fracturan los discursos y el imaginario social. Los NMRs aportan sistemas totales de simbolismo y significados, que permiten al sujeto encontrar el rumbo y una identidad colectiva homogénea que, en la zozobra social en la que se vienen sintiendo, le permiten encontrar una isla de sentido, aún a pesar de romper con sus grupos sociales primarios que le mantienen atado a su identidad pasada.

Melucci afirma respecto a la configuración de sentido en los NMSs que el tejido social se configura en torno a relaciones entremezcladas por numerosos intereses y que la *“construcción del significado”* (2001: 47), es cada vez más responsabilidad de los sujetos particularmente, *“la acción social esta dotada de sentidos porque los individuos mismos son capaces de producir y reconocer este sentido”*(2001: 90).

Las reivindicaciones de los MSs suelen acompañarse de una serie de símbolos, creencias, valores y significados colectivos especialmente importantes para sus seguidores. En primer lugar, porque están en el origen de los sentimientos de pertenencia a un grupo diferenciado. En segundo lugar, porque están íntimamente relacionados con la imagen que los seguidores de estos movimientos tienen de sí mismos y con el sentido de su existencia individual (Laraña, 1993; Jonson, Laraña y Gusfield, 1994). Todos estos aspectos dotan de *sentido* la participación de las personas en los MSs (Laraña, 1999). En realidad, los NMSs se constituyen en *“formas concretas y contextuales de dar sentido a lo social y de simbolización de modos de vida no convencionales”* permite a los actores y colectivos sociales crear prácticas reflexivas, críticas, generando una imagen subjetiva de sí mismos y de la sociedad en el que se insertan (Alonso, 1998;:173).

Laraña (1999 y 1996) afirma que los MSs contribuyen a elaborar y dar consistencia social a los miembros de la sociedad entre sí. Los individuos que forman parte de NMSs pueden interpretar y construir, en la medida en la que pertenecen a ellos y crean ellos mismos en interacción con el NMSs sentido, significado y simbolismo colectivo a las acciones y actividades que desarrollan en su seno. El proceso de construcción de significados *“se pone de manifiesto en la concepción de los movimientos sociales como “agencias de significación colectiva” desarrollada por los sociólogos norteamericanos que trabajan con los supuestos del análisis de marcos. También se manifiesta en la aproximación a los movimientos como “mensajes simbólicos” que ha propuesto Melucci”* (Laraña, 1996:38).

Desde un punto de vista internacional, se hace difícil conseguir *representaciones colectivas* que representen y aglutinen a los sujetos. Para Moscovici, las representaciones colectivas son elementos explicativos, un *“conjunto de conceptos, declaraciones y explicaciones originadas en la vida cotidiana, en el curso de las comunicaciones interindividuales. Equivalen, en nuestra sociedad, a los mitos y*

sistemas de creencias de las sociedades tradicionales; puede, incluso, afirmarse que son la versión contemporánea del sentido común”(1984:181). Son elementos de carácter simbólico, no son sólo formas de adquirir y reproducir el conocimiento. Tienen la capacidad de dotar de sentido a la realidad social y su finalidad es la de transformar lo desconocido en algo cercano a la vida social. Durkheim describe la función de las representaciones colectivas como el contenido del *mundo instituido de significado* por parte de la sociedad, contienen significados sociales que permiten la cohesión social. Las representaciones colectivas son formas de conocimiento construidas socialmente y no pueden ser explicadas en cada sujeto, sino como parte de la sociedad de la que forma parte (Durkheim, 1898). Las sociedades construyen las respuestas a la pregunta de la cotidianidad como la muerte, en amor, la salud, etc. que se traducen en significados sociales que impregnan los valores, las normas sociales, las ideas... (Berriain, 1990).

En los NMSs las representaciones subjetivas se identifican con el sentido que desde los grupos se da a lo social, de modo que la identidad se elabora en *“la práctica misma de definir el sentido de lo social desde la realidad construida por el grupo y en conflicto con otro grupo. En la identidad, por tanto, hay una dimensión fáctica pero también una dimensión simbólica, una acción y una imagen de la acción en un proceso reflexivo que busca en el reconocimiento el primer resultado de la acción colectiva”* (Alonso, 1998: 169). En definitiva, los NMSs tratan de dar respuesta a la necesidad de interpretación y construcción de sentido en un entorno de redes sociales y subculturas diversificadas.

En definitiva, tal y como afirma Canteras, la sociedad está pasando de un sistema tradicional de religiosidad cerrado, que se caracterizaba por la construcción global de sentido, a otro sistema de religiosidad abierto, que se caracteriza por la fragmentación del orden social global y el surgimiento de un proceso de diferenciación religioso y de modos de creer con características individuales, grupales e institucionales, cuya coexistencia, a pesar de su multiplicidad y sincretismo, lleva a pensar en un orden que articula la heterogeneidad como un orden de evolución de la consciencia expresado en valores, actitudes y comportamiento sociales (Canteras, 1997). En esta reflexión queda de manifiesto que, si hasta ahora la realidad era interpretada en su totalidad por una iglesia institucionalizada, las nuevas formas religiosas se manifiestan planteando una

interacción entre el sujeto y su mundo social externo, el sujeto se constituye como fuente de transformación social que trasciende lo institucionalizado.

3. LA RELIGIÓN Y EL CAMBIO SOCIAL

Lo que Weber plantea en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1955) no es sino el análisis sociológico de cómo el cambio social del sistema cultural puede estar condicionado directamente por la religión, concretamente a partir de la organización racional de la economía basada en valores de la ética del protestantismo ascético, que se manifiestan en el *tipo ideal* de *ethos* puritano. Al mismo tiempo, el *carisma* aparece como característica de los líderes frente a la autoridad racional o tradicional en las primeras etapas del cambio social, en los movimientos religiosos proféticos. Se caracteriza porque se sustenta sobre la entrega a la santidad, al heroísmo o ejemplaridad de una persona y las normas por él creadas o reveladas. Al margen de sus cualidades, las que realmente importan son las que sus seguidores le atribuyen. El carisma se convierte en fuente de legitimidad en las sectas. En los análisis de Weber se aparece la importancia que las ideas tienen en la transformación de la sociedad. Carisma es un elemento los nuevos grupos religiosos se refiere al “carisma” como elemento innovador y renovador. Las ideas contenidas en el mensaje carismático son los factores decisivos que inducen el cambio en el proceso histórico.

El nuevo mensaje puede aparecer tanto fuera, de sujetos socialmente marginados, como desde dentro, por sujetos situados en las instituciones sociales. El nuevo mensaje, sobre todo en momentos de crisis, inicia una definición radical de la situación mezclada, a veces, con determinados intereses de grupos. Berger, basándose sobre todo en las profecías de Israel, confirma la idea de que el carisma posee este carácter innovador (Moraleda, 1996 y Berger 1981).

El Profesor Canteras enmarca sociológicamente el fenómeno en el proceso de cambio que experimentan las sociedades, en la transformación que experimentan las “*estructuras sociales en relación con las nuevas formas de pensamiento*”. Con valores que, surgen como consecuencia de la evolución “*fruto de la interacción dialéctica que cada sujeto ejerce con su medio, desde el mundo de las ideas –de sus ideas-, trascendiendo, y en última instancia, transformando las estructuras sociales y de*

pensamiento colectivo tan firmemente establecidas, institucionalizadas y socialmente legitimadas que parecen inamovibles” (Canteras, 1997: 37).

Estas ideas llevan consigo la asunción según la cual se produce un intercambio entre las estructuras sociales objetivas y las subjetivas de pensamiento. El análisis de la aparición de los NMRs en nuestra sociedad se inserta en un contexto de cambio de valores sociales. Tiene lugar la transformación de valores y normas en tanto que manifestación de creencias, pilar de los posteriores comportamientos de los actores sociales (Canteras, 1997).

Las transformaciones en el simbolismo religioso aparecen asociadas al cambio social cuando éste adopta una postura de rechazo de la sociedad en conjunto. En esos momentos los símbolos religiosos ponen de manifiesto las tensiones que existen dentro de los grupos sociales por los cambios acontecidos, apareciendo una relación entre los fines religiosos y las aspiraciones sociales y políticas más amplias. Esto es así es especialmente en el caso de los movimientos religiosos milenaristas¹⁰⁴ (Hill, 1976).

Existen dos posturas principales en cuanto a la relación que se establece entre religión y cambio social. Una de ellas es la afirmación que indica que la protesta política, representante de las demandas de cambio en la sociedad, sirve de caldo de cultivo a las nuevas manifestaciones religiosas (Cohn, 1970 y 1962). Worsley (1968) considera que las organizaciones religiosas son una forma embrionaria de protesta política. Los grupos milenaristas, según Cohn (1962), ostentan las siguientes cualidades en torno a la *salvación*,:

- Colectiva, todos los fieles están destinados a ella.
- Terrena, es decir, su realización se produce en la tierra, más que en el cielo.
- Inminente, los miembros esperan que llegue sin ser esperada y de un modo urgente.
- Total porque transformará por completo la vida sobre la tierra y llevará al perfeccionamiento absoluto.
- Milagrosa, se hará realidad gracias a la intervención o la ayuda de agentes sobrenaturales.

¹⁰⁴ Un riguroso estudio de los movimientos milenaristas puede consultarse en N. Cohn. (1970 y 1962).

Desde el punto de vista de Worsley, las aspiraciones de los movimientos milenaristas, cuando están asociados a los grupos sociales que ocupan puestos más bajos en la escala social, son potencialmente revolucionarios al rechazar los valores y la ideología dominantes de la clase social más alta. El cristianismo primitivo ha sido un claro ejemplo de esta situación. En las sociedades en las que el milenarismo sobrevive en países con organizaciones políticas de carácter secular, éste adopta una actitud por la que no espera el fin del milenio como algo inmediato. El ejemplo más emblemático es el de *Testigos de Jehová* que espera el fin del milenio de un modo pacífico. Propone una clasificación en torno a si los movimientos son activos o pasivos porque, según afirma, todos los movimientos activistas acaban constituyendo organizaciones políticas seculares o se convierten en cultos de resignación pasiva, que solo aparecen en con bajos niveles de conciencia política (1968: 263).

Por un lado, el secularismo permite un nuevo aspecto a la religión y, por otro, la religión se somete a modelos seculares o bien los acepta. La religión, como manifestación humana, no constituye un ente apartado de las dinámicas sociales y tiende a absorber o asimilar elementos que no son intrínsecamente religiosos. Por otro, los denominados NMRs, mantienen una estrategia similar a la secularización, puesto que rechazan la sociedad laica y, al mismo tiempo, se benefician de las posibilidades que esta ofrece para ganar adeptos haciendo proselitismo¹⁰⁵ (Cipriani, 1994: 321). Un claro ejemplo es el de la Conciencia de Krishna que, como organización, se construye a partir de la propia sociedad que rechaza (Parsons, 1989).

El mundo secular se rechaza y se aprovecha al unísono. Las religiones toman su fuerza generalmente adoptando un nuevo aspecto. Cuando en 1946 el Emperador afirmó en Japón que su naturaleza no era divina, la religión estatal experimentó un enorme retroceso. Hasta ese momento, el universo simbólico que sellaba indisolublemente la política y la religión se vino completamente abajo. Sin embargo, lo sagrado no desapareció sino que se transformó y adquirió otras *legitimidades*, en concreto se estableció una alianza entre el capital, los sindicatos y la burocracia que sentaron las

¹⁰⁵ Este concepto lo podemos encontrar en el análisis de los movimiento sociales realizado por Laraña, 199: 303: “[...] *el compromiso con la lucha antifranquista se convirtió en una fuente de identidad personal y colectiva para muchos estudiantes, que hacían proselitismo (una palabra en desuso) entre sus compañeros para que participasen en el movimiento*”.

bases de una administración social, la denominada *kanri sakai*. La política se privatizó y se secularizó (Bellah, 1987: 90).

Aparece una sensibilidad ética que traslada del Ser Supremo al Otro, como ser humano que se convierte por sí mismo en una fuente de significado moral y religioso (Cipriani, 1994). Lo secular y lo religioso coexiste en este nuevo escenario¹⁰⁶. Beckford afirma, en este sentido, que se están redefiniendo los límites entre lo espiritual y lo material (1986).

Algunos trabajos han puesto de manifiesto la importancia cultural de los NMRs. Desde esta perspectiva, aparecen como manifestación de los cambios sociales que están teniendo lugar en las sociedades (Dawson 2001, 1998a, 1998b). Múltiples autores han tratado de analizar estos cambios, así como el futuro de los NMRs (Bellah 1976; Wilson 1976; Campbell, 1978; Stone 1978; Westley, 1978; Hunter, 1981; Jonson, 1981; Robertson, 1985; Robertson and Chirico 1985; Bromley and Busching 1988; Robbins and Bromley 1992; Dawson 1998a y 1998b), aunque aún no se ha llegado a la delimitación de teorías sólidas (Dawson, 2001). De este modo se manifiesta Etzioni (1979: 14 y ss.): “*Cuando se agota la legitimidad de una vieja estructura histórica aparece un jefe carismático fuera de la estructura y le da el golpe de gracia. El jefe y sus secuaces toman el poder y construyen una estructura nueva sobre las ruinas de la antigua*”.

Sin embargo, los NMRs son a menudo organizaciones conservadoras que tratan de reestablecer, de uno u otro modo, posturas tradicionales, mientras que los movimientos que surgen dentro de las religiones tradicionales constituyen una importante fuente de cambio, innovación religiosa así como una significativa fuente de innovación cultural e ideológica (Kniss y Burns, 2004). En este sentido, autores como Dawson (1998a:12), interpretan el surgimiento de los NMRS no como manifestaciones de nuevos movimientos sociales sino como la manifestación de una tendencia cultural hacia un misticismo intramundano, que él denomina expresamente *innerworldly*

¹⁰⁶ Para conocer más sobre los debates éticos sin tener en cuenta si existe o no Dios, sino desde una perspectiva moral humana que une a creyentes y no creyentes, sin entrar en ninguna religión en concreto, a partir del respeto por el ser humano consultar la obra del obispo de la Iglesia Episcopaliana de Escocia, Richard Holloway (2002) *Una moral sin Dios. Hacia una ética desvinculada de la religión*, Alba, Barcelona.

mysticism. El motivo es la supervivencia cultural ya que este misticismo es complementario a la sociedad racional-burocrática de la que nos habla Weber.

4. LA SECULARIZACIÓN

Los sociólogos interpretan la existencia de sectas en las sociedades occidentales como un síntoma de secularización (Bromley, 2004 y Wilson: 1976), como formas experimentales de religión (Wuthnow, 1978) o como el resurgimiento del interés por la religión (Stark y Bainbridge, 1985). La religión no está abocada a su desaparición, en realidad, nunca ha dejado de desempeñar su papel en la sociedad. Los indicios secularizadores descritos durante décadas han afectado a aspectos externos, secundarios, no a los aspectos más fundamentales de la fe. El brío religioso, en realidad, *tropieza* con el fundamentalismo, que no afecta exclusivamente al Islam y puede encontrarse también entre los cristianos (Cipriani, 1994: 315).

Simultáneamente, se puede comprobar el desarrollo de MRs de origen oriental en América y en Europa, además del aumento de conversos al cristianismo en zonas que antes profesaban religiones como el hinduismo, el budismo, el taoísmo o el confucianismo. En Europa el Islam se distancia mayoritariamente del fundamentalismo que impera en algunos de los países de los que es originario (Cipriani, 1994: 316). Tal y como Abaza y Stauth indican, nuestra existencia se desenvuelve en un mundo global, que ha transformado y configurado las estructuras y los valores considerados tradicionales. Las semillas del secularismo occidental se encuentran en el fundamentalismo religioso (Abaza y Stauth, 1988).

En el caso budista, los ritos también se han visto afectados por formas de secularización encubierta como la celebración de los ritos por parte de los laicos. O, las diferencias entre el movimiento Soga Gakkai, más laico y la ortodoxia budista (Cipriani, 1994). Considero con Hervier-Léger que el proceso de secularización en realidad constituye un complejo proceso de recomposición de la fe (1992). Aparecen practicantes que experimentan la relación de la religión con su existencia propia, que no practican por deber sino por opción personal. Y, al mismo tiempo, aparece la proliferación de “*comunidades religiosas afectivas*”, *voluntarias y experimentales, antiintelectuales, pragmáticas y dedicadas a la realización personal de los practicantes* (Cipriani, 1994: 320).

Frente a los paradigmas clásicos que confluyen en una cosmovisión religiosa institucional-ecclesial uniforme, en donde los NMRs aparecen presentados como sectas y, como “anomalía”, como una disfunción del “natural” discurso religioso heredado de la tradición secular, comienza a tomar fuerza una concepción reflexiva, ecléctica, flexible y relativizadora de dicho orden axiológico cosmovisional tendente a “integrar” - no a anular, sustituir- la concepción macroecclesial clásica en un nuevo orden microsocio informal de cultos y religiosidades que, además de confirmar la revitalización de lo sagrado en las sociedades modernas, pone el acento en el sujeto como agente motriz de la actual transformación socioreligiosa.

El profesor Castón (1997) considera que la realidad sectario-religiosa es la contingencia de heterogéneos procesos cognitivos individuales de lo sagrado, cuya emergencia y simultánea transformación remite en única instancia a los modos y órdenes evolutivos de la conciencia humana y a su capacidad adaptativa y de superación en un mundo complejo subjetivamente secularizado. Tal contingente diversificado de órdenes de conciencias es el que genera un orden cambiante de creencias, socialmente evidenciable a partir de los nuevos cultos y formas emergentes de espiritualidad. La consecuencia fundamental de dicho proceso subjetivo diversificador y diferenciador de conciencias ha sido, junto a la desconstrucción de universos globales (morales o religiosos) de sentido la emergencia de una realidad socioreligiosa plural. Las formas que adopta lo sagrado no son ya formas impuestas, sino un contingente de diferenciaciones en sí mismas imprevisibles, sujetas a la permanente dinámica de niveles autoorganizativos presentes en la conciencia del sujeto. La presente configuración religiosa habría que entenderse como un proceso estructurante permanente¹⁰⁷.

Se identifica de un modo indisoluble tradición con religión y modernidad con secularización. Implica un proceso de transferencia de personas, cosas, significados, etc. desde la religión a la sociedad civil. La secularización aparece asociada al declive progresivo de creencias religiosas, prácticas e instituciones (Casanova, 2001).

Divide el mundo en dos esferas diferentes, lo religioso y lo secular, como indicó desde los orígenes de la sociología E. Durkheim. Religión incluye dos significados, el

¹⁰⁷ Cfr. Castón, (1997).

primero asociado con Durkheim hace referencia al *vínculo social*, la religión implica la sacralización de lo social en donde existe una correspondencia entre las realidades humanas y las divinas basadas en la unidad de la creación. El segundo implica la separación entre lo temporal y lo espiritual en el que el yo se supera el yo definido exclusivamente a partir de los roles sociales. Así es como lo interpreta Touraine en una entrevista (Bauberot, 1995).

Tanto Durkheim (1993) como Weber (1955) exponen en sus trabajos los resultados de investigaciones empíricas en las que aparece el proceso de secularización. Para Durkheim, los antiguos dioses murieron cuando no pudieron cumplir las funciones sociales y morales que los nuevos dioses cumplen en las sociedades. Para Weber, el proceso de racionalidad trajo consigo la ciencia moderna y el abandono de los antiguos dioses. Sin embargo, serán en los 60 cuando se estudia, de un modo más sistemático y con contrastes empíricos, el proceso de secularización (Acquaviva, 1979, Luckmann, 1973, Berger, 1967 y Wilson, 1966).

Desde un punto de vista etimológico, el término latino secular, *saeculum*, del que se deriva esta palabra plantea, desde sus orígenes ambigüedad. Las acepciones posibles plantean connotaciones negativas desde un punto de vista religioso al referirse a este mundo, frente al mundo divino. A lo largo de los años el término fue suavizando los aspectos negativos asociados a él, consiguiendo un estatus de mayor neutralidad. Hace referencia a un proceso histórico de transformación en las sociedades cristianas de Europa Occidental (Casanova, 2001).

El concepto adolece de falta de precisión e, incluso, algunos autores descartan su uso porque es utilizado como “instrumento de las ideologías antirreligiosas” (Martín, 1969: 9). Secularización consiste en la pérdida de relevancia de los valores de la iglesia en la sociedad moderna como fuente de integración y legitimidad sociales. Berger afirma que es “el proceso mediante el cual ciertos sectores de la sociedad y de la cultura pierden el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos”, asociado con el “desencantamiento del mundo” (1969: 107).

La utilización del término secularización en los análisis sociológicos¹⁰⁸ de la religión ha sido extensa. Shiner lo utiliza de un modo genérico para expresar una supuesta decadencia de la religión, el paso del rechazo del mundo a su aceptación, la separación entre religión y sociedad, la trasposición de creencias y actividades. Bien que el mundo ha sido progresivamente despojado de su carácter sacral y el paso de una sociedad sagrada a una sociedad secular (1967).

La definición que presenta a la secularización como la decadencia de la religión implica que los símbolos, doctrinas o instituciones que hasta el momento eran aceptados, pierden prestigio e influencia social, tendiendo hacia una sociedad irreligiosa. Wilson es el principal exponente de esta visión de la secularización, que para él consiste en “un proceso en el que el pensamiento, la práctica y las instituciones religiosas pierden su significado social” (Wilson, 1966: XIV). El cambio social no acontece de igual modo en todas las sociedades y la práctica religiosa puede variar de unos lugares a otros en medio de los cambios. El pensamiento religioso va tornándose hacia mayores cotas de racionalidad. Por tanto, el uso por parte de Wilson del término secularización indica la pérdida de influencia en algunos países de occidente. Lo más importante para el análisis de la aparición de los NMRs es la relación que este autor

¹⁰⁸ Sobre secularización consultar AAVV (1993), Martin, (1978), además de S. S. Acquaviva (1979) *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Blackwell, Oxford; P. L. Berger (1967) *The Sacred Canopy*, Doubleday, Garden City, Nueva York; P. F. Beyer (1990) “Privatization and the Global Influence of Religion in Global Society”, en *Global Culture*, M. Featherstone (ed.), Sage, Londres, 373-395; S. Bruce (ed.) (1992) *Religion and Modernization*, Oxford University Press, Nueva York; M. Chaves (1994) “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces*, 72, (1994):749-774; K. Dobbelaere (1981) *Secularization*, Sage, Londres; K. Dobbelaere (1984) “Secularization Theories and Sociological Paradigms”, *Social Compass*, 31, 199-219; R. K. Fenn (1978) *Toward a Theory of Secularization*, Society for the Scientific Study of Religion, Storrs, Conn.; J. K. Hadden (1987) “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces*, 65, 587-611; P. E. Hammond (ed.) (1985) *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, Berkeley; F. J. Lechner (1991) “The Case Against Secularization”, *Social Forces*, 69, 1103-1119; T. Luckmann (1967) *The Invisible Religion*, Macmillan, Nueva York; T. Luckmann (1979) “The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 121-137; T. Luckmann (1990) “Shrinking Transcendence, Expanding Religion?”, *Sociological Analysis*, 50, 127-138; N. Luhmann (1982) *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, Nueva York; D. A. Martin (1978) *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford; T. Parsons (1967) “Christianity and Modern Industrial Society”, *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, E. A. Tiryakian (ed.) Harper, Nueva York, 33-70; L. Shiner (1967) “The Concept of Secularization in Empirical Research”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 207-220; R. Stark and W. S. Bainbridge (1987) *A Theory of Religion*, Lang, Nueva York; O. Tschannen (1992) *Les théories de la sécularisation*, Librairie Droz, Ginebra; R. Wallis (1984) *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Routledge, Londres; B. R. Wilson (1976) “Aspects of Secularization in the West”, en *Japanese Journal of Religious Studies*, 3, 259-276 o B. R. Wilson (1982) *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford.

establece entre los momentos de “desencantamiento del mundo” acaecidos durante la secularización y con el auge de estos.

La transición desde el rechazo del mundo a su aceptación dentro de un mismo grupo religioso es otro de los significados principales de la secularización. El origen de las motivaciones desde un punto de vista ético es el eje de la actuación. En lugar de actuar teniendo en cuenta una vida futura o en respuesta a la tradición ética, esta se centra más en la vida terrenal. Berger es uno de los principales sociólogos que ha analizado la secularización desde este punto de vista, poniendo de manifiesto cómo las denominaciones afincadas en Estados Unidos cada vez tuvieron que tener más en cuenta las exigencias del entorno social: “hay poderosos factores sociales y económicos que presionan sobre las denominaciones protestantes de Norteamérica y las obligan a una creciente racionalización de sus actividades. Paralelamente a estos factores empujan a las burocracias que dirigen a tales denominaciones hacia una forma de actuación cada vez más racional” (Berger, 1963: 85).

Este significado implica la sustitución de las motivaciones fundadas en el rechazo de este mundo por las necesidades que se desprenden de la aceptación y adaptación a él, como es el caso de las organizaciones religiosas que tienen que sobrevivir económicamente y que deben adaptarse al mercado “ofreciendo” sus productos. De este modo, la dinámica entre la estructura organizacional y la ideología es cada vez más fuerte, como se desprende del análisis acerca de la relación entre las estructuras burocráticas y el proceso de secularización (Kniss y Burns (2004: 705).

Si con el concepto secularización hacemos referencia a la separación entre religión y sociedad, es decir, a la disgregación de ideas e instituciones religiosas con los demás componentes de la estructura social, la religión deja de configurar el principal elemento legitimador de la sociedad. En este caso, la religión ve mermada su función social y pasa a formar parte del mundo privado de los sujetos. Además, la legitimidad social ya no se basa en ella. Un ejemplo de los análisis elaborados a partir de este principio puede ser el presupuesto de cómo la imagen tradicional de la familia con múltiples funciones sociales poco a poco se ha ido deteriorando y liberándose de diversas funciones hasta ahora atribuidas a ella. En este proceso se ha visto la decadencia de la familia y de modo similar, la religión tradicional, que en otros momentos históricos era la encargada de asegurar servicios educativos y asistenciales

han sido ocupados por otros organismos estatales por lo que se ven relegadas a una posición cada vez más marginal (Hill, 1976).

En este sentido, la familia aparece como principal competidora con los NMRs en la atribución de las funciones socializadoras que hasta ahora venía realizando (Prat, 1997). Del mismo modo, las religiones tradicionales compiten con esos grupos por la socialización. Nuevas organizaciones religiosas están asumiendo algunas de las atribuciones a las que venían dedicándose la familia y las iglesias establecidas. Si bien Hill se refiere a la decadencia al analizar este proceso, Parsons insiste más bien en que la pérdida de funciones de la familia y las religiones más institucionalizadas está relacionada con el concepto de “diferenciación”. Este término no implica que la familia y la Iglesia hayan perdido relevancia, ni mucho menos que esté en decadencia, sino que ambas instituciones ejercen su influencia por medio del compromiso y de las valoraciones de los sujetos. Los autores actúan con “autonomía”, son responsables de sí mismos (Parsons, 1964, 307).

La sociedad asume todas las funciones que hasta ese momento venían realizando las religiones y aparecen sustitutos de la religión. En el contexto de este marco teórico Robertson ha llevado a cabo un excelente análisis de las definiciones sobre religión que incluyen expresiones como “equivalentes funcionales” o “religiosidad sustitutiva” (1970: 36 y ss). Los denominados “ismos” (nacionalismo, humanismo, cientificismo, etc.) llevan a cabo en las sociedades en las que aparecen funciones similares a las que las religiones han desarrollado a lo largo de la historia por lo que pueden ser consideradas como religiosidad sustitutiva.

Cuando secularización implica que el mundo ha sido despojado de su carácter sacral en el que las imágenes religiosas son sustituidas por otras más científicas. Se identifica civilización con eliminación de lo sobrenatural. Los trabajos de diversos autores tratan de aunar espíritu y ciencia insistentemente (Gilkey, 1970; Martín, 1969).

La secularización como la trashumancia desde una sociedad sagrada a una sociedad secular es otra de las propuestas. Becker ha sido el exponente principal de esta tendencia con la que pone de manifiesto la inercia de la sociedad de un modo global y no solo restringido a las prácticas y creencias religiosas. La sociedad sacral se configura en torno a miembros que no quieren y no pueden dar respuesta a las

novedades culturales. En ellas se encuentra un alto grado resistencia a los cambios, el sistema de valores es impermeable e implica la ausencia de comunicación entre los agentes y sujetos sociales. Se puede afirmar que el sistema de valores es ignífugo al fuego de los nuevos sistemas de valores (Martín, 1968). Cuando una sociedad es secular se impregna de nuevos valores culturales, es decir, no plantea obstáculos al cambio. La secularización implica abandono de un único discurso y la aceptación del cambio.

Sin embargo, desde las perspectivas descritas el término secularización no explica suficientemente los cambios producidos. Para salvar este obstáculo algunos autores proponen el de modernidad que sí permite establecer eficaces conexiones entre los cambios religiosos y otras transformaciones en la sociedad (Cipriani, 1994 y Beckford, 1986). La secularización no solo incide en el fenómeno religioso sino en diversos ámbitos de la vida social. Algunas formas religiosas contribuyen a redefinir la frontera entre lo público y lo privado. La racionalidad¹⁰⁹ se manifiesta de forma latente en estos análisis. Cipriani, propone el concepto de religiones no oficiales (Cipriani, 1994: 320). Y autores como Heelas (1999) presentan a los NMRs como grupos contraculturales.

Robertson y Chirico (1985) contemplan que, al mismo tiempo, se ha producido una secularización y una desecularización, mediante la disminución de la capacidad de influencia de las iglesias establecidas por un lado y la aparición de los NMRs, por otro.

Desde la teoría sociológica diversos autores clásicos han mostrado su interés por esclarecer el destino del sujeto en los entornos sociales modernos. Luckmann sintetiza, en su trabajo *La religión invisible* (1973), las aportaciones de Durkheim y Weber. Para el primero de estos autores, la realidad simbólica de la religión trasciende, como hecho social al sujeto y es necesario para la integración social, así como para su permanencia.

¹⁰⁹ El concepto racionalización se refiere a la manera en la que las sociedades occidentales contemporáneas, han sido sometidas a un proceso dilatado de sistematización y organización, en el que la vida del hombre es más controlada. Los principales espacios en lo que esta situación se pone de manifiesto en la vida de los sujetos son los siguientes: En primer lugar, la concepción del mundo a través la religión y otros elementos trascendentales en donde, afirma Max Weber, se ha producido una creciente secularización de las creencias y los valores. En segundo lugar, en la acción colectiva, en donde la política, la economía, el derecho y el resto de las instituciones de la vida pública se han convertido en organizaciones básicamente tecnocráticas. Por último, en la acción racional individual, en donde el estilo de vida se orienta principalmente en torno a patrones funcionales de producción y consumo.

Para saber más sobre racionalidad consultar S. Lukes (1967) "Some problems about rationality", *Archives Européennes de Sociologie*, 8, 247-264.

La interiorización de la realidad simbólica religiosa constituye al hombre en ser social, moral y genuinamente humano. En este sentido, Durkheim afirma que la individuación debe tener una base social. Weber, tal y como afirma Luckmann, establece la individuación “*en el contexto histórico de las religiones en concreto y de sus relaciones con las sociedades históricas*” (Luckmann, 1973:12). Durkheim y Weber consideran que el sujeto en las sociedades modernas experimenta por un lado, secularización y, por otro, la interacción entre la existencia individual y la religión.

Luckmann acusa un período de vacío en la sociología de la religión desde las aportaciones de estos dos clásicos y la postguerra, debido a la escasez de rigurosidad en las investigaciones y elaboraciones teóricas llevadas a cabo. La secularización es concebida por Luckmann en el contexto de falta de teoría sustancial como la pérdida de influencia de las iglesias. Esta afirmación se sustenta sobre la idea que consiste en afirmar que la religión que representan las iglesias puede cubrir todas las necesidades religiosas de los sujetos. Luckmann se plantea si, por ejemplo, el porcentaje de personas que asisten al templo es un buen índice de religiosidad. Para él la respuesta es negativa, ya que la asistencia a misa describe exclusivamente a los grupos de la sociedad más tradicionales y, este indicador refleja exclusivamente la práctica religiosa institucional, en la que la religión desempeña una función *periférica* en la vida moderna (1973).

Siguiendo a Baubérot (1995) conocemos de Weber su referencia al “desencanto del mundo” a causa del capitalismo, la racionalización burocrática y legal y el desarrollo de la ciencia y la técnica. Sin embargo, Weber no concibe esta situación como simiente del ateísmo sino como una sociedad caracterizada por el “politeísmo de los valores”. França-Tarrago considera que en “*la cultura occidental no existe ese único teatro con un único Autor y una única moral para condenarse o salvarse. Por el contrario, ha habido un estallido de “relatos” y un pluralismo de cosmovisiones salvíficas y escenarios de representación. El “politeísmo” de significados en esta “Exposición Internacional de Sentidos” pone a todos en igualdad de posibilidades para lograr la salvación o la alineación del hombre*” (1996: 22).

De este modo, las sociedades ya no plantean valores unificadores que dan un significado simbólico común, sino que existen valores en conflicto sin una base simbólica única. En la obra de Weber *El político y el científico* (1972), se describe como

los grupos sociales y los sujetos mantienen relaciones incluso de sacrificio con sus valores caracterizados por otras divinidades como la salud o la esperanza de vida.

De nuevo, como plantea Baubérot (1995), se interpreta a Durkheim leyendo entre líneas, que la secularización desembocaba en una “moral laica”. Además del trabajo expuesto en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, Baubérot indica que Durkheim pronunció en 1914 una conferencia en la *Unión de Librepiensadores por la Cultura Moral* en la que expuso que “el período frío moral” y de debilitamiento del “poder creador de ideas” que encontramos en las sociedades modernas constituye únicamente un compás de espera. “Nuestras sociedades llevan en sí mismas fuentes de calor”, sobre todo entre las clases populares. La “religión del porvenir” será la que reestructure los vínculos sociales. En realidad plantea el problema de la religión civil. También se cuestiona Baubérot si los NMRs no serán un modo de religión civil y si la relación entre religión y vínculo social se limita por la multitud de denominaciones que permiten gran variedad de compromisos religiosos individuales muy diferenciados entre sí (1995: 293).

Durkheim considera la religión como el elemento en torno al cual gravita la experiencia que el hombre tiene del entorno social. Desde esta argumentación teórica, el hombre siempre contará con una dimensión simbólica ineludible, en la religión esta afirmación toma especial relevancia, sobre todo en la construcción del significado último de su experiencia. La secularización no puede implicar la eliminación de lo sagrado porque la religión es siempre, según Durkheim, el principal elemento cohesionador de la sociedad. De otro lado, sí encontramos formas de religión que pierden influencia social porque ofrecen respuestas que facilitan la cohesión social en determinadas condiciones y momentos históricos y en otros momentos esas “condiciones, sin embargo, ya no se dan” (Durkheim, 1993 y Touraine, 1995). En definitiva, la base social de estas manifestaciones religiosas entra en crisis porque en el proceso de individualismo y de expansión de la libertad de conciencia no encaja con el dogmatismo y algunos planteamientos de la religión tradicional. La secularización afecta a grupos religiosos concretos, no a la religión y a su función social. Cipriani afirma que la secularización ha afianzado los valores y los símbolos de las religiones históricamente organizadas, que plantean las soluciones más pertinentes para hacer frente a

la modernidad, trascendiéndola al reorientar hacia las exigencias clásicas de las reflexiones religiosas (1994).

Otros autores han puesto de manifiesto que el propio análisis del significado sociológico de la aparición de los NMRs, a partir de los años 70 y comienzos de los 80, puso de manifiesto que la teoría de la secularización tenía un alcance restringido para explicar aspectos relacionados con la religión en las sociedades occidentales. La religión pone de manifiesto, además del pluralismo religioso, la privatización de las creencias religiosas y sus prácticas, lo que Berger denominó *subjetivación de la religión* (1967).

El pluralismo religioso es una continuación de los conocimientos plurales que a todos los niveles producen los sujetos. Ha tenido lugar una diversificación de los modos (políticos, religiosos, sociales) de conocer y de creer en las sociedades complejas modernas¹¹⁰. La competitividad desbocada, la riqueza ostentosa, el individualismo o la *dictadura de las apariencias* son algunas de las religiones seculares de nuestro siglo (Moraleda, 1996; Cipriani, 1994: 316). La religión sobrevivirá, aunque su legitimidad social, sus funciones, además de su relevancia cultural se verán socavadas. Y, añade Dawson, se optará por ella como se hace con los demás bienes de consumo, convirtiéndose en uno más (Dawson, 2001 y 1998c).

En *Contemporary Transformations of Religions*, Wilson caracterizó a los NMRs como *gestos de desafío* contra la secularización (1976:101). El propio Berger a finales de la década de los 90 reconocía: “*El gran fallo que compartí con todos los que trabajaron en esta área durante las décadas de los 50 y 60 fue creer que la modernidad necesariamente el declive de la religión*” (1998:782). Lo que sucede, tal y como sugieren los análisis internacionales que Inglehart ha llevado a cabo, es una conexión universal entre el incremento de la prosperidad y el declive del compromiso con las religiones ortodoxas¹¹¹.

La secularización afecta especialmente a las nuevas clases medias con mayor movilidad geográfica y social que al resto de clases sociales (Stark y Bainbridge, 1985, Offe, 1985 y Hannigan, 1990). Esta idea concuerda con la descripción sociodemográfica

¹¹⁰ A. Canteras Murillo (1997) desarrolla esta teoría en su trabajo "Complejidad y Metamorfosis socioreligiosa" en la revista de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, *Papeles de la Fundación* nº 37, 37-65.

¹¹¹ Cfr. Bruce (2001:100).

de los individuos que mayoritariamente pasan a formar parte de los NMRs. Este es un indicio que puede hacer pensar que no es tal el proceso de secularización, sino que parte de esa población escoge otros caminos de búsqueda religiosa y espiritual.

CAPÍTULO VI. CONTEXTO POLÍTICO

Los gobiernos de los Estados establecen el modo en el que las relaciones entre los individuos, las instituciones y organizaciones de diversa índole tienen lugar. Es decir, las *normas* que condicionan la *interacción social*. Se adopta, por tanto, una perspectiva *macrosociológica* en esta parte de la investigación, al estudiar como las instituciones supranacionales y nacionales establecen el modo en el que los grupos, organizaciones y sistemas sociales pueden actuar a nivel *meso* y *micro*.

En este trabajo se considera a los NMRs que se han insertado en los Estados de Derecho, a partir de la aprobación de las Constituciones en los países democráticos. La implantación y expansión bajo el auspicio de las Cartas Magnas les asegura la existencia en un contexto en el que la libertad religiosa es un derecho de los ciudadanos. La pluralidad por tanto deberá ser protegida desde el Estado este es el elemento más novedoso en la implantación de estos NMRs¹¹².

1. LA SOCIOLOGÍA Y EL DERECHO: LOS CLÁSICOS

En el contexto del análisis de los fenómenos normativos e institucionales, Comte y Spencer interpretaron el derecho como un producto de la sociedad. El primero de ellos, consideró al derecho como un sistema dependiente de la misma (Treves, 1978: 29), indisolublemente unido a ella llegando a afirmar que, “[Cuando] *se examina de cerca la obra de los legisladores, se advierte que casi siempre estos hombres se han limitado o a describir los hechos materiales producidos por la leyes existentes, o a poner de manifiesto los cambios que el tiempo y la experiencia han aportado en cuanto a la forma de juzgar y de sentir de una parte más o menos considerable de la población... Estoy dispuesto a creer que los legisladores más renombrados de la antigüedad, a los que se atribuye el mérito de haber creado las leyes que llevan su nombre, no han hecho otra cosa que describir los fenómenos ya existentes*”¹¹³. Y Spencer (1876: cap. II) describía el derecho como “*una forma cristalizada de costumbres que tiene origen en la voluntad expresa o presunta de los antepasados*”.

¹¹² En esta parte de la investigación utilizaré el término (secta, psicogrupo, etc.) que cada parlamento nacional ha dado en sus análisis a este tipo de organizaciones. El motivo de esta determinación es que considero que el término utilizado establece cómo las instituciones políticas nacionales interpretan esta realidad social.

¹¹³ Cfr. Treves (1978: 30-31).

Tönnies y Durkheim, en su análisis de las relaciones entre las formas de sociedad y el derecho, manifiestan sincronicidad intelectual. Ambos comparten que son insuficientes las perspectivas individuales en el análisis de la sociedad y plantean la necesidad de solidaridad entre sus miembros. Intentan resolver esta cuestión diferenciando “*dos formas de sociedad y han advertido el vínculo que une indisolublemente las diversas formas de sociedad a las diversas formas de derecho*” (Treves, 1978: 46).

Tönnies considera que la sociología general desemboca y se resuelve en la sociología del derecho y, al mismo tiempo, la sociología del derecho depende de la primera (Treves, 1978). Durkheim afirma: “*La vida social [...] tiende inevitablemente a tomar una forma definida y a organizarse: el derecho no es otra cosa que esta misma organización en lo que tiene de más estable y de más preciso. La vida [...] de la sociedad no puede extenderse a ningún campo sin que la vida jurídica la siga en el mismo tiempo y en las mismas relaciones*” (Durkheim, 2001:95). Para Durkheim el derecho es el símbolo visible de la solidaridad social.

Posteriormente, en su obra *Economía y Sociedad*, Max Weber haría referencia expresa a la sociología del derecho (Monereo, 2001, Soriano, 1997 y Treves, 1978), de tal modo que la interrelación entre la sociología y el derecho son indisolublemente constantes a lo largo de toda su obra, como corolario del proceso de racionalización. Al delimitar el objeto de estudio de la sociología la reconoce como una ciencia que trata de interpretar el actuar social mediante un procedimiento para explicar causalmente los procesos. Weber pone de manifiesto los dos aspectos que principalmente imbrican sociología y derecho, la *coerción*, como elemento de control social y la *legitimidad*, especialmente importante en el análisis de los NMRs. Por otra parte, Weber identifica la legitimidad con un atributo del sistema político y la legalidad en el marco de la teoría del Estado y del Derecho (Monereo, 2001: CXVI). La relación social entre los individuos, pueden estar “*orientada por parte de los participantes en base a la representación de la subsistencia de un ordenamiento legítimo [el derecho es un ordenamiento legítimo cuya] validez está garantizada desde el exterior mediante la posibilidad de una coerción (física o psíquica) por parte del actuar, dirigido a obtener la observancia o a castigar la infracción, de un aparato de hombres expresamente dispuesto a tal fin*” (Weber, 1944: vol. I).

Es al Estado al que Weber reconoce como determinante en la orquestación de las normas sociales, incluso estableciendo sanciones como mecanismo de control: “[...] *el Estado moderno es una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física como instrumento de dominio*” (Weber, 2001: 261). Y será la política el instrumento específico a través del cual se lleva a cabo el ejercicio del poder en la elaboración de las normas sociales: “*La “política” sería, así, para nosotros: aspiración a la participación en el poder, o a la influencia sobre la distribución del poder, ya sea entre Estados o, en el interior de un Estado, entre los grupos humanos que comprende...*” (Weber, 2001: 256).

Esta situación afecta especialmente a las organizaciones religiosas, que se ven muy influidas por la naturaleza de la relación entre la religión y el Estado. En Europa especialmente existe una interrelación e implicación estrechas entre el Estado y las religiones mayoritarias, hasta tal punto que incluso éstas son subsidiadas y todos los movimientos sociales y religiosos situados fuera de las estructuras políticas tienen dificultades para legitimarse socialmente (Kniss y Burns, 2004). En Europa encontramos esta misma característica en la orquestación de las relaciones entre el Estado y las diversas organizaciones religiosas, como se verá en esta parte de la investigación.

1. 1. EL DERECHO COMO FUENTE DE NORMAS

El derecho es un elemento decisivo en las sociedades burocráticas que determina el modo en el que los sujetos interactúan. Determina cuáles son los deberes y los derechos de los individuos, delimita el modo en el que la sociedad funciona y se desarrolla, establece y, marca “las relaciones externas con otras sociedades y grupos [...]” (Soriano, 1997: 264). La razón, tal y como Weber apunta en sus trabajos, es el principal elemento que determina los modos de interacción y esta es la que rige el derecho.

Los principales valores que determinan el desarrollo del derecho son los de justicia, seguridad, libertad e igualdad constituyéndose como normas sociales. Estas normas junto con las jurídicas se encuentran en un continuo proceso de interacción que determina que unas y otras vayan influyendo entre sí y complementándose. El derecho

como norma social tiene como fin “permitir la convivencia social protegiendo los bienes esenciales de las personas y formalizando situaciones de posible conflicto de intereses entre los miembros de la comunidad” (Soriano, 1997: 240).

Soriano (1997: 384 y ss.) concreta las funciones del derecho y, entre ellas reconoce la orientativa-persuasiva y la de *control social*. Todo aquello que trata de orientar y dirigir el comportamiento de la sociedad en su conjunto y de sus miembros en particular puede ser denominado control social. El modo en el que una sociedad interviene para controlar desde el poder legislativo se legitima en el mantenimiento de los valores de igualdad y libertad. Además, el poder como mecanismo de *control social* es utilizado en la elaboración de las normas legislativas como expresión de la capacidad para imponer decisiones en situaciones de conflicto. De este modo, el poder ejercido desde la política y a través de la elaboración de leyes que determinan el modo en el que se arbitran los conflictos y se controla socialmente, tiene un impacto determinante en el funcionamiento de la sociedad.

La distinción entre *funciones manifiestas* y *latentes* de Merton es uno de los pilares en los que se basa el análisis de las medidas legales desde la sociología. Este autor describe como *funciones manifiestas* las consecuencias objetivas que contribuyen a la adaptación del sistema, admitidas por los individuos que forman parte del sistema. Las *funciones latentes* son las consecuencias objetivas que no son queridas ni admitidas (1992). Ambas funciones intervienen en como interactúan los NMRs y los individuos. El análisis de las normas legislativas y de los debates parlamentarios que se elaboran para controlar las actividades de NMRs¹¹⁴ en las entidades supranacionales y en los quince países de la UE objeto de este estudio, determinan cómo se establecen las normas de interacción de estos grupos con las sociedades en las que se implantan. Cada país, al establecer sus propias normas desde el derecho, determina la manera en la que los NMRs pueden actuar en su territorio y como deben relacionarse con sus ciudadanos.

1. 2. LA LEGALIDAD Y LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

En las sociedades democráticas en general y en las europeas en particular, existe el acuerdo generalizado sobre el derecho fundamental de libertad religiosa y tolerancia hacia todas las manifestaciones religiosas. En dichas sociedades europeas está arraigado

¹¹⁴ A los que diversos parlamentos denominan expresamente *sectas*.

el sentimiento según el cual los Gobiernos no deben restringir la libertad de religión ni de conciencia, sino que deben mantener la neutralidad. Las dificultades legislativas aparecen cuando ese derecho fundamental se utiliza como una excusa para lograr otros objetivos ilícitos y sutiles como el proselitismo ilegal o a la manipulación mental porque, obviamente, los delitos en torno a situaciones reguladas en materia fiscal, penal o laboral, si están bien delimitados (Castón, 1997, Castón y Ramos 2003a, 2001a y Ramos 2004b).

La importancia del análisis de las medidas parlamentarias es de especial relevancia porque, tal y como afirman Fournier y Picard (2004: 61): *“la respuesta de las sectas [NMRs] es obvia: deciden instalarse en otro lado, se llevan el problema a otro lugar [léase a otro país] y se ponen fuera del alcance de la ley”*. La importancia de esta afirmación es destacable porque los NMRs, en su alcance trasnacional, ocupan países en los que las medidas de control de sus actividades son menores. En este sentido, continúan Fournier y Picard (2004: 62): *“en algunos países poco o nada regularizados [...] los grupos sectarios [NMRs] han sido recibidos con los brazos abiertos, no por su doctrina, sino por sus capacidades, su poder económico y las repercusiones económicas y financieras que pueda tener su implantación”*.

La necesidad del análisis del tratamiento legal de los NMRs en los países de la Unión Europea parte de la premisa que apuntaba Friedman (1966: 265-266) en su trabajo “Legal culture and social development”, al referirse a lo que denominó *“cultura legal”* como *“conjunto de valores y actitudes existentes respecto del sistema legal [...y que] determinan cuáles de sus estructuras se usan, y cuáles no, y qué normas están en uso, y cuáles no, y por qué”*¹¹⁵. Desde este punto de vista es necesario el análisis de las normas e instituciones jurídicas en la vida cotidiana. Y, continúa Toharia, esa cultura legal es importante reconocerla porque incide sobre el modo en el que el sistema legal al que se refiere: *“[...] en la medida en que el conjunto de ideas y estereotipos predominantes entre los miembros de una sociedad acerca de sus instituciones jurídicas pueden predisponerles a hacer un uso más o menos frecuente de las mismas no cabe duda de que existe una relación entre cultura legal y funcionamiento del sistema legal”*(1987: x y xi.).

¹¹⁵ Cfr. Toharia (1987: ix).

El objetivo de esta investigación no ha sido elaborar un análisis de las leyes desde un punto de vista jurídico, sino que se han tenido en cuenta los elementos que intervienen desde un punto de vista sociológico¹¹⁶. Se considera a las leyes como órdenes que indican lo que hay que hacer y, cuya desobediencia es sancionada por agentes del Estado (Bradney, 1999 y Austin, 1963). Es decir, se considera su aspecto normativo.

Las medidas legislativas, al margen de la imposición que implican, tienen un fuerte valor simbólico. Las leyes no solo delimitan las actividades o comportamientos que los NMRs pueden o no desarrollar, sino la distancia a la que se mantienen del resto de la sociedad, puesto que las leyes determinan en gran medida el estilo de vida deseado por esa sociedad (Bradney, 1999 y Arnold, 1969).

1. 3. LA CONSTITUCIONALIDAD E INCONSTITUCIONALIDAD

Siguiendo al Profesor Pedro Castón, además del nuevo contexto de las sociedades occidentales donde disminuye el monopolio de las iglesias por la secularización y donde encontramos una gran variedad de organizaciones religiosas, plurales en cuanto a tradiciones religiosas que no corresponden exclusivamente a la tradición cristiana, la nueva clasificación de las sectas podríamos hacerla a partir de la relación que establecen con los nuevos adeptos que tratan de captar e integrar y con el Estado de Derecho en el que se desarrollan. Por tanto, un nuevo criterio clasificatorio podría ser según se respeten los derechos humanos de la persona como la libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión -capacidad crítica- de opción y decisión o no se respeten con mecanismos como la presión, manipulación, sumisión, lavado de cerebro y la violación de las leyes de una sociedad entre las que se encuentran la evasión fiscal, violencia contra las personas, asesinatos... (Castón, 1997:50).

A partir de este nuevo criterio, afirma Castón (1997), podemos hablar de organizaciones sabiendo que proceden de tradiciones religiosas muy distintas y que muchas no deben su existencia a ningún tipo de iglesia. La distinción puede establecerse entre las que no respetan los derechos humanos y las leyes sociales, organizaciones religiosas *inconstitucionales*, y las que los respetan, organizaciones religiosas *constitucionales*. Así, aunque tanto los parlamentos de los distintos países o la mayoría

¹¹⁶ Para profundizar en la relación existente entre legislación y diversos aspectos sociales consultar las siguientes publicaciones periódicas en la Red: *The Journal of Law in Society* *Journal of Law and Society*; *Law and Society Review* o *Law and Social Inquiry*.

de autores, sobre todo desde la psicología, las vienen denominando sectas *destructivas* o *coercitivas* (Singer, 1997), Castón propone la terminología de *constitucionalidad* e *inconstitucionalidad* antes que los mencionados términos *destructivas* y *no destructivas* porque, metodológicamente son conceptos más neutros y operativos (1997: 50 y ss.).

Las organizaciones religiosas *inconstitucionales*, por su parte, plantean numerosos problemas jurídicos a los Estados democráticos porque, si bien teóricamente esta distinción entre *constitucional* e *inconstitucional* es fácil, en la práctica su aplicación es difícil. La justicia es la que hasta ahora está resolviendo estas cuestiones en los Tribunales, porque las acciones ilícitas no tienen impunidad, ni siquiera amparándose en la libertad religiosa e ideológica y de libre asociación (Castón 1997; Castón y Ramos, 2001a y Castón y Ramos, 2003a).

Como el Profesor Castón afirma, las organizaciones religiosas *inconstitucionales* están planteando debates jurídicos en los estados democráticos. Nos encontramos ante un problema social que está siendo resuelto en los tribunales. Tal y como el resto de organizaciones que actúan en las sociedades de corte democrático, deben responder ante el derecho de los estados en los que se inscriben, sin escudarse en los derechos de libertad religiosa, ideológica y de libre asociación. Desde el sistema judicial es necesario poner al descubierto la apariencia legal en la que se mantienen las organizaciones religiosas *inconstitucionales*, tales como los fines religiosos, culturales, humanitarios o terapéuticos. No se trata tanto de elaborar nuevas leyes¹¹⁷ que limiten

¹¹⁷ Para un análisis exhaustivo sobre el tratamiento legal en España pueden consultarse: E. Gómez, S. Hidalgo, J. E. López y E. Ríos (1997) "Posición jurídica de las confesiones religiosas no inscritas, VI Congreso de estudiantes, Madrid, 219-261; M. R. León Benítez (2000) "La protección de la libertad religiosa en el nuevo Código Penal de 1995", *EHMV*, vol. I, Murcia, 331-344; P. Lombardía (1983) "Derecho eclesiástico y libertad religiosa", *Revista de Derecho Público*, 90, 11-22; M. López Alarcón (1998) "La función calificadora en el Registro de Entidades Religiosas", *ADEE*, XIV, 433-461; M. López Alarcón, (1998) "Contenido especial del derecho de libertad religiosa", *LRyCJC*, 573-586; M. López Alarcón (1997) "Las sectas y los nuevos movimientos religiosos. Problemas de su tratamiento jurídico: ¿Reconocimiento o prohibición?", *IC*, XXXVII, 451-487; M. López Alarcón (1993) "Tutela de la libertad religiosa", *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, 3ª ed., Pamplona, 545-581; A. López Castillo (1999) "Acerca del derecho de libertad religiosa", *Revista Española de Derecho Constitucional*, 56, 75-104; A. López Castillo (2002) *La libertad religiosa en la jurisprudencia constitucional*, Aranzadi, Pamplona; Navas NAVAS, B. (2001) *Tratamiento jurídico de las sectas. Análisis comparativo de la situación en España y Francia*, Comares, Granada (en el que se compara la situación de España con la de Francia); A. López Castillo (2001) "Libertad de conciencia y de religión", *Revista Española de Derecho Constitucional*, 63, 11-42; D. López de Pablo (2000) "Una aproximación a las sectas", *Derecho y Opinión*, 8, 133-139; A. López-Sidro López (2003) *El control estatal de las entidades religiosas a través de los registros. Estudio histórico jurídico*, Universidad de Jaén, Jaén; D. Llamazares Fernández (1997) *Derecho de la libertad de conciencia. I. Libertad de conciencia y laicidad*, Civitas, Madrid o D. Llamazares Fernández (1995) "Principios, técnicas y modelos de relación entre Estado y grupos

sus actividades como de exigir el cumplimiento de las ya en vigor, como al resto de los ciudadanos (Castón, 1997).

A las organizaciones religiosas que Castón denomina *inconstitucionales*, a partir de la terminología elaborada en un Congreso celebrado en la ciudad de Wisconsin en 1986, se definen como “*movimiento totalitario caracterizado por la adscripción de personas totalmente dependientes de las ideas del líder y de las doctrinas del grupo dirigidas por el líder, que puede presentarse bajo forma de identidad religiosa, asociación cultural, centro científico o grupo terapéutico; y que utiliza las técnicas de control mental y de persuasión coercitiva para que todos los miembros dependan de la dinámica del grupo, y pierdan su estructura y su idea de pensamiento individual, en favor de la idea colectiva y del grupo, creándose muchas veces un fenómeno de epidemia psíquica y un fenómeno de pensamiento colectivo, sin que tenga que ver la personalidad propia del individuo*”¹¹⁸.

En esta definición se ponen de manifiesto varias cuestiones:

1) Una *Dependencia absoluta de un líder* y de su doctrina. En estas organizaciones religiosas se manifiesta el autoritarismo que aparece en la sociedad, mantiene estructuras autoritarias legitimadas principalmente en el poder absoluto de un líder.

2) Se manifiestan en forma de *organizaciones religiosas, culturales, científicas o terapéuticas*. Respecto al pasado, el modo de organización bajo formas no religiosas representa una novedad. En el pasado todas mantenían alguna relación con la trascendencia.

3) Utilizan técnicas de *control mental y de persuasión coercitiva*. En este sentido, utilizan estrategias de persuasión y tácticas de coerción, empleadas tradicionalmente en sistemas políticos dictatoriales. Estas sofisticadas técnicas de persuasión psicológica y social para reclutar y retener a los miembros. Las técnicas de persuasión coercitiva son todos aquellos métodos de presión y control que presionan al sujeto para limitar su libertad.

ideológicos religiosos (confesiones religiosas) y no religiosos”, *Revista de Estudios Políticos*, 88, 29-63; D. A. Motilla (1990) *Sectas y derecho en España*, Editoriales de Derecho reunidas, Madrid.

¹¹⁸ Cfr. Castón, 1997: 52.

Rodríguez Caballeira (1977: 38), citado por Castón (1997), ha clasificado las técnicas coercitivas de persuasión y de control, desde una perspectiva psicosocial, en varios grupos. En primer lugar, las técnicas de persuasión coercitivas de tipo *ambiental*. Son todos los procedimientos en relación con el entorno inmediato y cotidiano del sujeto. Pretenden aislarlo y separarlo de la red de integración y soporte social, así como de sus fuentes de información que le puedan crear alguna duda e interpelación sobre la organizaciones religiosas. En segundo lugar, las técnicas relacionadas con el mundo *emotivo-afectivo* del individuo. Tratan de estimular el mundo de las emociones (amor, gozo, miedo, culpa, ansiedad...) e intervenir sobre ellas a través de premios y castigos por medio de determinados comportamientos ya previstos, creando una situación de duda y confusión y, especialmente de inseguridad. Inseguridad que crea en los adeptos necesidad de dependencia, de ser dirigidos. En este tipo de técnicas de persuasión, el pasado del sujeto es utilizado como fuente continua de rechazo y de culpabilidad. Por último, las técnicas dirigidas a influir sobre el mundo *perceptivo-cognocitivo* pretenden anular el pensamiento crítico, la reflexión personal que conducirían a la discrepancia intelectual y conductas contrarias a las exigidas por la organización. El final de este proceso es la aceptación automática de “verdades” absolutas y mandatos.

4) La *pérdida de la individualidad en beneficio de la identidad grupal*. La personalidad de cada individuo se diluye en una colectividad, situación que conduce a una total dependencia del grupo. Esta dependencia afecta a todas las dimensiones de la persona, llegando hasta su zonas más íntimas y personales.

5) Por último, en la definición no aparece referencia alguna a la gestión económica de las organizaciones religiosas. Habría que añadir el rasgo de *opacidad sobre sus fuentes de financiación*. Una buena parte de las denuncias presentadas contra estas organizaciones religiosas son debidas a presuntas estafas económicas; igualmente las sentencias condenatorias contra ellas en los tribunales de justicia de todo el mundo lo han sido por obtención ilegal de dinero, de fraudes fiscales, etc., o por irregularidades en su gestión económica (Singer, 1997, Castón, 1997, Kropveld y Pelland, 2003, Fournier y Picard, 2004 y UNADFI, 2004).

Los Tribunales también están interviniendo cuando se han producido casos en los que se han conseguido fondos por medio del engaño, alegando servicios a la sociedad: centros de recuperación de toxicómanos, instituciones caritativas, técnicas de

mejoramiento personal física y psicológicamente, cursos varios... A los adeptos, además de trabajar cada día para la economía de la organizaciones religiosas, frecuentemente se les exige que donen todos sus bienes personales, e incluso familiares, a la organización (Castón, 1997; Castón y Ramos, 2001a y 2003a; Kropveld y Pelland, 2003; Ramos, 2004b; Fournier y Picard, 2004 y UNADFI, 2004).

Algunos trabajos destacan la utilización del poder y del dinero para llevar a cabo actividades *constitucionales* o *inconstitucionales* que, en cualquier caso, van dirigidas a influir a medio y largo plazo en los países en los que se instalan cuestión, especialmente intensa en los países con débiles estructuras sociales. Los resultados de algunas investigaciones destacan el intrusismo de las sectas en organizaciones de corte democrático, tales como el Parlamento Europeo (UNADFI, 2004)¹¹⁹, el Consejo de Europa o la OSCE (Mils, 2001).

De cualquier forma, existen organizaciones que son inconstitucionales y otras que son constitucionales, la mayoría, que no manifiestan violencia o afán de lucro. Incluso, en ciertos casos muestran hospitalidad y desprendimiento con lo que podemos denominar el mundo material (Prat, 1997). Es necesario analizar este tipo de organizaciones desde la comprensión del fenómeno, lejos de interesadas calificaciones y de los juicios de valor, que por otra parte no deberían impregnar de ningún modo los análisis de este tipo de organizaciones desde la sociología porque, tal y como Castón (1997:49) expone hay que evitar la ligereza de nuestras condenas: *“Las sectas son muy numerosas y diferentes y, sin duda alguna, muchas de ellas son pacíficas y tranquilas socialmente, proporcionan a sus seguidores un sentido a la propia existencia, razones para vivir honrada y comprometidamente y una renovada dignidad personal”*.

1. 4. EUROPA ANTE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Los NMRs son objeto de atención por diversas razones entre las que se encuentran el miedo al adoctrinamiento, los problemas que acarrea el estricto control de sus miembros y el peligro de que se produzcan suicidios colectivos. Los intentos de suicidio han sido muy llamativos para la sociedad y las instituciones públicas como el

¹¹⁹ Viviane Redding, ex miembro del Parlamento Europeo, afirma que personalidades del Parlamento Europeo pertenecen a sectas (UNADFI, 2004).

que protagonizó el movimiento Puerta del Cielo en el estado de California al divisar sus miembros el cometa Hale-Bopp. En su página web colgaron la siguiente inscripción: “Estamos felizmente preparados para dejar este mundo” (Christopher Reed, “Gentle Preacher of Death, *Guardian*, 29 marzo 1997: 2)¹²⁰.

La Unión Europea es una amalgama de países, idiomas, tradiciones y religiones que buscan un espacio común, sobre todo en lo económico, en el que desarrollar sus múltiples modos de organización social a partir de un mismo sistema democrático. Sin embargo, como sucede con diversos procesos sociales, los países europeos han respondido, a partir de su soberanía, de diferente modo ante los mismos estímulos. También se produce en el caso de la implantación, cada vez mayor, de manifestaciones religiosas alternativas a la establecidas tradicionalmente en las fronteras nacionales europeas (Fournier y Picard, 2004; Fautré, 1999; Richardson y Van Driel, 1994), que se analiza desde la Sociología europea como *el problema de las sectas* (Castón, 1997) o *the cult problem* (Beckford, 1985).

A la hora de analizar si una sociedad mantiene actitudes abiertas o, por el contrario cerradas ante los NMRs, el criterio más esclarecedor es la posición legal que se establece con respecto a ellos (Berker, 1999; Richardson, 2004 y 1995). Las actitudes del Estado hacia la religión varían enormemente de un país a otro. En algunos, la relación entre ambos está perfectamente definida, mientras que en otros, esta interrelación es más ambigua. En la mayoría de los casos se han establecido criterios precisos para la consecución del estatus de religión y existe una separación entre ambas entidades en los Estados laicos (Kropveld y Peinad, 2003)¹²¹.

¹²⁰ Otros sucesos que han conmocionado a la opinión pública, las muertes de Jonestown, (1978), los suicidios de los miembros de la Orden del Templo Solar (1994, 1995, 1997) y de miembros de Heaven's Gate (1997) y el ataque al metro con gas sarín por parte de Aum Shinrikyo (1995) han sido los principales detonantes para que los Estados nacionales europeos se hayan planteado un análisis más o menos exhaustivo de las organizaciones que, presentándose como religiosas o culturales, llevan a cabo actividades dentro de sus fronteras nacionales (Kropveld y Peinad, 2003 y Castón, 1997).

¹²¹ Una perspectiva crítica acerca del debate entre NMRs y Estado puede consultarse en J. T. Richardson y M. Introvigne (2001) “Brainwashing” Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on “Cults” and “Sects”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (2), 143 –159. Este trabajo examina principalmente los diferentes Informes Parlamentarios elaborados en Europa, con especial mención a Francia, Bélgica, Suiza, Alemania, Suecia e Italia. En este artículo se diferencian los Informes de Tipo I y los de Tipo II, los primeros mantienen una postura contraria a los NMRs y, los segundos, se muestran más tolerantes. El análisis realizado en los próximos capítulos de las posiciones de quince países de la UE siguen un esquema similar.

Desde un punto de vista legal, algunos de estos NMRs, que se presentan como religiosos o culturales, se han visto envueltos en la Unión Europea en numerosos juicios en los tribunales¹²² y los parlamentos nacionales han tomado partido adoptado dos posturas, una intervencionista y otra no intervencionista¹²³. Es decir, actuando activamente contra ciertas actividades que desarrollan algunos NMRs o no actuando, que en definitiva, es un modo de tomar partido ante el fenómeno. Por tanto, podemos decir que los países de la Unión Europea¹²⁴ han optado por dos posturas principalmente, una contraria a las actividades delictivas de ciertos NMRs, que establece medidas de control para limitarlas y que incluso, impiden la existencia de grupos religiosos diferentes a los legitimados socialmente¹²⁵. La otra postura consiste en la carencia de limitaciones al margen del sistema legal ya establecido para controlar actividades de religiosas diferentes de las consideradas legítimamente establecidas.

La mayor parte de la sociedad europea insta a los Gobiernos a que intervengan exclusivamente cuando se violan los derechos fundamentales del individuo. Esto significa que los NMRs llevan a cabo sus actividades en el marco de las libertades y que solamente se producen enfrentamientos con las autoridades cuando infringen el derecho común, aunque existen diferencias intracomunitarias, como se comprobará a continuación.

2. LAS INSTITUCIONES SUPRANACIONALES DE LA UNIÓN EUROPEA: EL CONSEJO DE EUROPA Y EL PARLAMENTO EUROPEO

En el marco de la Unión Europea las instituciones encargadas de debatir y tomar medidas sobre las sectas han sido, a nivel supranacional, el Consejo de Europa y el Parlamento Europeo y, a nivel nacional, los correspondientes parlamentos. Se va a comenzar el análisis con el trabajo realizado en las mencionadas instituciones supranacionales.

¹²² En una reunión que tubo lugar en 2001 en París bajo el auspicio de *Mils* de Francia, se llegó a la conclusión según la cual la cada vez se produce una mayor judicialización de las relaciones conflictivas entre las sectas y los ciudadanos, las estructuras administrativas o parlamentarias que a medio y largo plazo pueden obstaculizar el funcionamiento judicial, *Informe 2001*, Mills, pp. 50 y ss.

¹²³ Para saber más sobre la relación entre el Estado en varios países de la UE y las Iglesias consultar G. Robbers (ed.) (1996) *State and Church in the European Union*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden. Consultar también la página oficial de la *European Consortium for Church and state research* disponible en <http://www.church-state-europe.org/>

¹²⁴ Para un análisis exhaustivo sobre los NMRs en la UE consultar el monográfico de *Social Compass* (1983), Beckford y Levasseur (1986), Arweck y Clarke (1997).

¹²⁵ Ver Robbins, *et. al* 1985, especialmente Gutman, 1985; Shapiro, 1985 y Delgado, 1985.

2. 1. EL CONSEJO DE EUROPA

En su seno se han llevado a cabo diversos trabajos que hacen referencia a las sectas. Los dos primeros se hicieron públicos a finales de los años 80, concretamente en 1987 y son, sobre todo, descriptivos del fenómeno. Contribuyeron a sentar las bases de la Recomendación 1178, que en febrero de 1992, adoptó la Asamblea Parlamentaria. En 1997 y en 1999 se presentaron en el Consejo de Europa otros trabajos sobre el fenómeno al que nos estamos refiriendo (Castón y Ramos 2003a, 2001a y Ramos 2004b).

A) Los primeros trabajos

En la Recomendación 1178¹²⁶ de 1992, se considera que la libertad de conciencia y religión, garantizada en el Artículo 9 de la Convención de Derechos Humanos, hace casi imposible una legislación sobre sectas, porque interfiere interferir en el derecho fundamental de libertad religiosa y de conciencia que los países democráticos propugnan en sus respectivas Constituciones. La Recomendación rechazaba una legislación como medida de lucha contra las sectas y apuntaba medidas de educación e información. La Asamblea descartó desde el principio todo intento de desarrollar leyes existentes o de elaborar nuevas con el fin de limitar las actuaciones de estos grupos. Tras un largo trabajo de documentación y reflexión se insta, a los países europeos, a adoptar las siguientes medidas:

- Desarrollar un currículum educativo que incluya objetivos de información acerca de los principios que inspiran las religiones tradicionales, así como sobre sus variantes.
- Publicitar información sobre la naturaleza y actividades de las sectas.
- Considerar la introducción de una legislación, si no existe, que conceda estatus legal a las sectas para conseguir que queden debidamente registrados.
- Proteger a los menores, prevenir y penalizar su captación, así como su traslado al extranjero. Que los miembros de la UE, que aún no lo han hecho, adopten la Convención sobre la Custodia de menores de 1980, además de implantar una

¹²⁶ Debate asambleario de 5 de febrero de 1992 (23 Sesión) basado en los documentos siguientes: *Documento 6535*, informe del Comité de Derechos Humanos y Asuntos legales y *Documento 6546*, opinión del Comité de Cultura y Educación.

legislación para que los proteja. En caso de que exista una legislación que concierne a los niños, ésta debe ser aplicada con rigurosidad.

- Finalmente, todas las personas que desarrollan algún tipo de trabajo o actividad en sectas deben tener garantizada su seguridad y cobertura sociales, también en el caso de decidir abandonarlas.

Un año más tarde, la Asamblea del Consejo de Europa adoptaría una Recomendación, la 1202, acerca de la tolerancia religiosa en las sociedades democráticas¹²⁷. En ella se insistía en la libertad religiosa y de conciencia, así como en la necesidad de hacer más sólido el conocimiento de las religiones en los centros educativos, principalmente en las escuelas.

El Consejo de Europa, a través de diversas comisiones, también ha debatido y propuesto medidas expresas respecto al control de las actividades que llevan a cabo las sectas. Son destacables, en primer lugar, el trabajo desarrollado en 1997¹²⁸ sobre las actividades de estas organizaciones. De nuevo se recomiendan medidas educativas para informar especialmente a los jóvenes, aunque también a la población en general, sobre las religiones establecidas, su naturaleza y actividades. Por otro lado, aparece la propuesta de creación de unos cuerpos independientes encargados de recoger y difundir esta, así como para que propongan el desarrollo de legislación adecuada para promover la convivencia de las sectas en las sociedades en las que se insertan. Además, se presentó una moción sobre las sectas, proponiendo expresamente la creación de un observatorio europeo.

Sería en 1999 cuando el Comité de Cultura y Educación elaboraría otro informe en el que se proponen medidas y recomendaciones para proteger a las sociedades occidentales democráticas de las actividades perniciosas de estos grupos.

El Comité de Derechos Humanos y el de Casos Legales del Consejo de Europa ha trabajado con expertos en esta materia y con los comités de los países de los estados miembros de la UE dedicados a la investigación de estos grupos en sus respectivos

¹²⁷ Febrero de 1993, Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa sobre la tolerancia religiosa.

¹²⁸ Doc. 7826, 2 de mayo 1997.

espacios nacionales¹²⁹. En la mayoría se plantea la necesidad de tomar algún tipo de medidas.

La recomendación de estos Comités a los Consejos de Ministros de los países europeos apunta en dos direcciones: hacia la adopción de medidas dirigidas a luchar contra las actividades peligrosas de algunas sectas y hacia la necesidad de crear un observatorio europeo sobre sus actividades, del que ya hemos hablado con anterioridad.

Respecto a las actividades ilegales de las sectas existen varios documentos de especial relevancia¹³⁰ elaborados por el Consejo de Europa. En ellos se promueve la creación de centros de información nacionales y regionales y de organizaciones no gubernamentales para las víctimas de grupos religiosos y sus familias. En estos documentos se vuelve a recomendar la creación de un observatorio europeo para facilitar el intercambio de información entre países¹³¹.

Son varias las observaciones que se recogen en el informe del Comité de Derechos Humanos. El primero de ellos es el aumento y la disparidad de grupos religiosos surgidos el amparo de la libertad de creencias. La otra observación a destacar es el peligro de los conceptos empleados por parte de los Estados para hacer referencia a

¹²⁹ Las fuentes más utilizadas por el Consejo de Europa en sus Recomendaciones han sido los diversos documentos elaborados en Francia hasta el año 1997, sobre todo los de 1985 y 1995. El primero fue elaborado por el diputado Vivien en 1985, "Les sectes en France: expresión de la liberté morale ou facteurs de manipulation", en *La "Rapport fait au nom de la Comisión d'enquête sur les sectes"*, en *La Documentation française* (1985) Collection de Rapports Officiels. El segundo fue el denominado informe Guyard, "Rapport fait au nom de la Comisión d'enquête sur les sectes", *Documents d'information de l'Assemblée nationale* n° 59/95, du 22 décembre 1995, p. 2.

¹³⁰ Claro ejemplo de ellos son el Doc. 8379, 20 de Abril de 1999 (Opinión. Comité de Salud y Familia. Esta opinión fue aprobada por el Comité el 14 de abril de 1999) o el Documento 8373, 13 de Abril de 1999. Comité Derechos Humanos. Esta recomendación fue adoptada por el Comité el 29 de Marzo de 1999 con 24 votos a favor, 1 en contra y 3 abstenciones.

¹³¹ Los trabajos anteriores en los que se basa el Consejo de Europa para elaborar los informes referidos a las actividades ilegales de las sectas y/o nuevos movimientos religiosos son las siguientes:

1. El Informe de Sr. John Hunt (doc. 6535) que guía la recomendación 1178 de 1992 del Consejo.
2. El Documento elaborado por Mr. Francois Bellanger (Doc. AS/Jur 1998, 5), que forma parte de este Informe.
3. La información recogida el 8 de Abril de 1997 en París al subcomité de Derechos Humanos en cooperación con la Asociación de antiguos parlamentarios del Consejo de Europa (Doc. DH 1997, 2).
4. Los siguientes informes nacionales:
 - El de la Asamblea Nacional Francesa (The Guyard Report) de 1995.
 - El elaborado por el Comité parlamentario belga titulado "Sectas en Bélgica" de Abril de 1997 promovido por la Sra. Duquesne y Williems.
 - El planteado por el Bundestag alemán en Julio de 1997
 - Las investigaciones del Parlamento Europeo, entre las que destaca el Informe Cottrell, 1984.

estos grupos. En este sentido, cada Estado debe ser prudente tanto en el uso del vocabulario como en las acciones que emprende, debiendo mantener la neutralidad y no participar en controversias espirituales o religiosas.

Llegados a este punto es necesario señalar que la distinción tradicional entre secta e iglesia (o secta / religión) no plantea las mismas connotaciones que mantenía en época de los sociólogos clásicos, ya que el concepto iglesia hacía referencia a “la entidad central que detenta el monopolio de acceso a lo sobrenatural”, y en las sociedades occidentales ya no tiene el mismo significado (Castón, 1997: 50)¹³². Aunque gobiernos y parlamentarios usen el término “secta”, porque es fácil de comprender para todos, deben cuidar su uso por las dificultades que entraña su definición¹³³ y, también, porque tienen bastantes connotaciones peyorativas. Para una mayoría de ciudadanos el concepto de secta le evoca grupos de personas peligrosas y endemoniadas. Por otro lado, tampoco se puede hablar únicamente de grupos religiosos, porque el fenómeno es muy complejo y engloba también a grupos que no hacen referencia a la religión.

Entrar en un discurso ideológico y valorativo obliga también a determinar la bondad o maldad de las creencias y ello conduce a la pérdida de la neutralidad. Por esta razón, la discusión debe centrarse en las actividades de estos grupos, porque con cierta frecuencia detrás se esconden acciones ilegales.

Sobre la libertad de pensamiento, conciencia y religión, el Consejo de Europa afirma que la libertad de manifestar la propia religión y las creencias sólo tiene como límites los establecidos por ley en las sociedades democráticas para garantizar la seguridad, la protección del orden público, la salud, la moral o para la protección de los derechos y libertades de otros. Esos son los únicos límites de actuación para las sectas, como para cualquier ciudadano. En este sentido, el interés de los Estados tiene que centrarse en saber si las actividades que llevan a cabo las sectas violan o no las leyes, y no en si las ideas que defienden y proclaman son percibidas como espeluznantes o indeseables.

¹³² Sobre este tema consultar P. Castón (1997).

¹³³ Las definiciones que existen contienen elementos relevantes pero no reflejan la totalidad del mundo de las sectas actualmente tal y como se ha comprobado en el capítulo en el que se debate la definición. Muchos movimientos no tienen nada en común con las ideas religiosas tradicionales y proponen doctrinas sincréticas que combinan elementos de varias religiones o bien teorías esotéricas y científicas.

En la Conferencia sobre adolescencia y el cambio en la familia, celebrado en Viena en Junio de 1997, los ministros responsables de la familia de los Estados miembros del Consejo de Europa proponían la creación de un centro europeo para observar las actividades de las sectas que puedan, psicológicamente, adoctrinar a los jóvenes vulnerables. Se afirmaba que es necesario enfatizar la protección a los niños con vistas a ejercer mayor control sobre las condiciones de vida y la escolarización de los niños que viven en comunidades, cualquiera que sea el grupo religioso de pertenencia. También se sugiere la necesidad de potenciar el establecimiento de organizaciones no gubernamentales que recojan y extiendan información sobre grupos religiosos, esotéricos y espirituales, especialmente en los países del Centro y Este de Europa.

Las únicas limitaciones que se imponen a la libertad son las referidas a la intervención de los Servicios Sociales en casos en donde los niños no acudan a la escuela; a la penalización de actividades ilegales médicas y a la “manipulación mental” producida por el adoctrinamiento. Por todo ello se pide la creación, donde no exista, de centros y asociaciones específicas para atender a las víctimas de los grupos de naturaleza religiosa, esotérica y/o espiritual que no respetan los derechos constitucionales. La información y la educación se consideran los elementos más importantes para la prevención.

B) Los análisis más recientes

Los trabajos más recientes que inspiran posteriores reuniones en las que se analiza el fenómeno sectario son la *Recomendación 1421* del Consejo de Europa en el que se analizaron la “Actividades ilegales de las sectas” y la *Recomendación 1396* sobre “Religión y Democracia” (Tabla 9).

Tabla 9. trabajos elaborados por el Consejo de Europa en torno a las sectas

Año	Documento
1987	Trabajos que describen el fenómeno sectario
1992	Recomendación 1178
1993	Recomendación 1202. Asamblea Parlamentaria sobre la tolerancia religiosa
1997	Documento 7826. Se propone la creación de un Observatorio Europeo sobre sectas.
1999	Elaboración de un informe por parte del Comité de Cultura y Educación Recomendación 1412 sobre “Actividades ilegales adoptadas por sectas” Recomendación 1396 sobre “Religión y Democracia”
2001	Resolución Nastase sobre “Las actividades ilegales de las sectas”

Fuente: Elaboración propia.

En la *Recomendación 1412* del Consejo de Europa sobre “Actividades ilegales adoptadas por sectas” (1999), se reiteran los derechos y libertades fundamentales relacionados con la democracia y, muy especialmente, con la conciencia y la religión. En este sentido, se denuncia la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran países del centro y este de Europa con democracias débiles, aspectos que también ponen de manifiesto Fournier y Picard (2004).

Esta misma *Recomendación* establece la necesidad de enmarcar las actividades de los grupos sectarios exclusivamente dentro de la legalidad para proteger a los ciudadanos. Para ello es importante disponer de la información sobre este tipo de grupos, así como de la que ofrecen las asociaciones de defensa de las víctimas, haciéndola accesible a todos los ciudadanos, para que puedan acceder a información objetiva sobre las sectas.

Una vez más se insiste en la recomendación a los países que pertenecen al Consejo de Europa en la implantación de asignaturas en el Currículo escolar que informen sobre historia y filosofía de las religiones. También se concede una gran importancia a la protección de los niños, siempre los más vulnerables, especialmente en el caso de hijos de miembros que son socializados en los grupos, incluso una de las personas entrevistadas en España describe de este modo la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran esos niños: “...los hijos de miembros de sectas no tienen recuerdos diferentes ni un pasado al que volver más allá de la secta” (FM, 06).

Desde la *Recomendación* de 1999 se aboga por la intervención de las autoridades pertinentes cuando sea necesario, el apoyo a las víctimas y familiares de víctimas de actividades fraudulentas y la promoción del diálogo y la tolerancia entre religiones mediante la lucha contra aquellos grupos religiosos minoritarios que, a pesar de llevar a cabo sus actividades en el marco de la legalidad, de la constitucionalidad, son discriminados. La creación de un *Observatorio sobre Sectas* es demandada una vez más como nódulo de intercambio de comunicación e información entre los países europeos¹³⁴.

“Las actividades ilegales de las sectas” han sido investigadas específicamente mediante la Resolución Nastase de 5 de julio de 2001. En ella se establece la creación

¹³⁴ *Gaceta officielle du Conseil del l'Europe*, juin 1999.

de centros de información en los diversos Estados miembros del Consejo de Europa, además de un gran centro europeo que coordine el trabajos desarrollado por cada uno de ellos (Fournier y Picard, 2004).

C) El Consejo de Europa acoge trabajos de la FECRIS

La cumbre europea de Niza en diciembre de 2000, en donde se creó la unidad de cooperación judicial *Eurojust*, constituyó un paso en materia de un espacio judicial europeo. En este sentido, el 9 de junio de 2001 tuvo lugar un evento en el que se reunieron abogados, jueces y juristas europeos en torno a FECRIS¹³⁵ en el que todos ellos expusieron su experiencia profesional en relación a las sectas y en el que se buscó un espacio común europeo en el tratamiento de este fenómeno.

Debido al carácter multinacional de la mayoría de las sectas, en el ámbito penal se apuesta por el fortalecimiento de la lucha contra las diferentes formas de criminalidad organizada y transnacional, dentro de las cuales se destaca especialmente el fenómeno sectario relacionado con la *inconstitucionalidad* de sus actividades. En este sentido, la reunión que auspició FECRIS sentó las bases para fortalecer las redes de autoridades nacionales competentes en materia de prevención de la criminalidad y la cooperación entre asociaciones especializadas en el sector de la lucha contra las sectas.

La promoción de la elaboración de programas nacionales de prevención de consecuencias nocivas para los ciudadanos que entren en contacto con sectas inconstitucionales fue otra de las propuestas firmes en esta reunión. FECRIS propuso obtener un reconocimiento mutuo europeo de decisiones de justicia, principalmente en cuenta a la responsabilidad penal de las asociaciones sectarias, capacitar magistrados europeos especializados que consoliden una red de intercambio de información y promulgar una ley europea de protección de consumidores en materia de “productos psicológicos”. Para que todas estas propuestas se materialicen es necesaria la creación de un banco internacional de datos en el que se centralice toda la información sobre sectas de la que disponen los diversos países.

¹³⁵ *Fédération Européenne des Centres de Recherche et d'Information sur le Sectarisme*. Acceso en Internet : <http://www.fecris.org/>

2. 2. EL PARLAMENTO EUROPEO

En esta Institución, los métodos de trabajo para abordar la cuestión de las sectas han sido las preguntas escritas y orales que los diputados han llevado a la Comisión Europea y el posterior debate. Ya en 1984 se desarrolló, en el seno del Parlamento Europeo, la primera Recomendación sobre este tema y, en 1991 y 1994, se adoptaron medidas. Fue en 1996 cuando se tuvo más en cuenta la dimensión que estaba alcanzando el fenómeno, situación que dio lugar a un Debate parlamentario sobre *Sectas en Europa*.

Por otra parte, el artículo II-70 del Título II del *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*¹³⁶, que se encuentra en la actualidad sometida a referéndum¹³⁷ en el punto uno recoge expresamente: “*Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual y colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observación de ritos*”. Y más adelante, en el artículo II-82 del Título III se refiere expresamente al respeto por la diversidad religiosa, además de la cultural y lingüística.

A) Debates parlamentarios

A raíz de las polémicas actividades desarrolladas por la Iglesia de la Unificación en diversos países aparece, en mayo de 1984, la primera Resolución¹³⁸, que incluía varias medidas como la elaboración de un código voluntario de conducta para sectas y de un banco de datos sobre sus actividades. La Comisión, en la medida de sus posibilidades, estaba dispuesta a apoyar una concertación de los Estados miembros en este tema y a aportar su asistencia, pero sustentaba la dificultad de legislar sobre sectas. También intervendría, si era solicitada su asistencia para que los Estados miembros lleguen a un acuerdo sobre recopilación de datos relativos a las ramificaciones internacionales de las organizaciones que actúan al amparo de la libertad de religión y

¹³⁶ PARLAMENTO EUROPEO (2004) *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*, 13 de octubre 2004, (OR. fr) CIG 87/1/04, REV 1, Bruselas. Acceso disponible: <http://www.constitucioneuropa.es/pdf/ConstitucionEuropea.pdf>

¹³⁷ Aunque tras los nos de Francia y Países Bajos, Gran Bretaña ha paralizado el Referéndum.

¹³⁸ Resolución del Parlamento Europeo de 22 de mayo de 1984. Journal Officiel des Communautés européennes, 2 de julio de 1984, n° 172/41-43.

de actividades en los Estados miembros. Desaconsejaba a los Gobiernos la promulgación de leyes especiales, recomendando la aplicación de la legislación de cada país en materia laboral, fiscal o penal para defenderse de las actividades inconstitucionales.

En 1991 el Parlamento Europeo adoptó dos directivas: La primera tenía como objetivo prevenir la utilización del sistema financiero para blanquear los beneficios originados por actividades ilícitas y la segunda controlar el tráfico y la tenencia de armas. Tres años más tarde, en 1994, se elaboraron recomendaciones para luchar contra la trata de seres humanos que, cuando se produce en relación a las sectas inconstitucionales está relacionado con la trata ideológica o moral.

En 1996 tuvo lugar el Debate sobre *Sectas en Europa*¹³⁹ en el Parlamento de la UE, con la intervención de parlamentarios de diferentes partidos y países sobre el fenómeno sectario y los NMRs. Las votaciones que sucedieron al debate llevaron a una Resolución sobre las sectas en Europa¹⁴⁰. El Parlamento Europeo, basándose en una serie de resoluciones y textos que había adoptado con anterioridad¹⁴¹, llegó a diversas conclusiones. Reafirmó su adhesión a los principios fundamentales del Estado de Derecho democrático, como la tolerancia, la libertad de conciencia y de religión, la libertad de pensamiento, de asociación y de reunión. Y, por otro lado, consideró que los acontecimientos ocurridos en torno a ciertos grupos habían puesto de manifiesto las actividades peligrosas de diversas asociaciones denominadas sectas, en nuestro caso denominadas sectas inconstitucionales.

¹³⁹ *Resolution on sects in Europe*, n° 4-476/32, 29 february 1996.

¹⁴⁰ Preguntas B4-0259, 0264.0266, 0271 y 0274/96. Jueves, 29 de febrero de 1996. *Diario Oficial de las Comunidades Europeas*, n° 78, serie C, de 18.3.96, pp. 31 y ss.

¹⁴¹ Los trabajos en los que se basa esta resolución fueron el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales de 4 de noviembre de 1950; el Tratado de la Unión Europea y en particular el apartado 2 del artículo F y los puntos los 2.5.6.7 y 9 del artículo K.1, así como el artículo K.3, del Título VI hacen referencia a las disposiciones relativas a la cooperación en los ámbitos de Justicia e Interior. El artículo K.1.2 se refiere a “las normas por las que se rigen el cruce de personas por las fronteras exteriores de los Estados miembros y la práctica de controles sobre esas personas”; el K.1.5 a la lucha contra la defraudación a escala internacional; el K.1.6 a “la cooperación judicial en materia civil”; el K.1.7 a “la cooperación judicial en materia penal” y el K.1.9 a “la cooperación policial para la prevención y la lucha contra el terrorismo, el tráfico ilícito de drogas y otras formas graves de delincuencia internacional, incluidos, si es necesario, determinados aspectos de la cooperación aduanera en conexión con la organización, a escala de la Unión, de un sistema de intercambios de información dentro de una Oficina Europea de Policía (Europol)”. Por último, el artículo K.3 se refiere a cómo los Estados miembros se informarán y consultarán mutuamente en el seno del Consejo para llevar a cabo una coordinación entre los distintos servicios competentes de sus administraciones a la hora de desarrollar su actuación¹⁴¹; su propia Resolución de 8 de julio de 1992 sobre una Carta Europea de los Derechos del Niño¹⁴¹ y la Recomendación 1178 (1992) del Consejo de Europa relativo a las sectas y los nuevos movimientos religiosos mencionada anteriormente.

Además consideró que las actividades de grupos y asociaciones sectarias eran un fenómeno en plena progresión que adoptaba formas cada vez más diversificadas en todo el mundo. Y como muchas de estas sectas religiosas y de otro carácter eran perfectamente legítimas, tenían completo derecho a que sus organizaciones y actividades se amparasen en las garantías de libertad individual y religiosa consagradas en el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos.

En los análisis realizados por el Parlamento se señaló que determinadas sectas que operaban dentro de una red transfronteriza en el interior de la Unión Europea se dedicaban a actividades de naturaleza ilícita y criminal y a violaciones de los derechos humanos como son los malos tratos, las agresiones sexuales, los secuestros, la trata de seres humanos, la incitación de comportamientos agresivos, la propagación de ideologías racistas, el fraude fiscal, las transferencias ilegales de fondos, el tráfico de armas y de estupefacientes, además de cometer las infracciones en el derecho del trabajo y ejercer ilegalmente la medicina.

Todas estas conclusiones llevaron al Parlamento Europeo a reafirmar los derechos a la libertad de pensamiento, conciencia y religión y a la libertad de asociación, dentro de los límites impuestos para todos los ciudadanos y actores sociales en el respeto a la libertad y la intimidad de las personas y a la protección frente a prácticas como la tortura, el trato inhumano y degradante, la esclavitud, etc.

Pidió expresamente a los Estados miembros el compromiso por el cual las autoridades judiciales y policiales harían un uso eficaz de las disposiciones e instrumentos jurídicos ya existentes en el ámbito nacional, así como de su cooperación activa y más estrecha en el marco de Europol para combatir las violaciones de los derechos fundamentales de la persona, de las que son culpables algunas sectas (UNADFI, 2004). Se enfatizó la necesidad de cooperación comunitaria entre países y la elaboración de un marco jurídico común europeo¹⁴² en un contexto en el que las organizaciones criminógenas, entre ellas algunas sectas, tienen un alcance supranacional

¹⁴² " Il est évident que l'expérience de coopération dans la sphère communautaire peut constituer un modèle important pour la réalisation d'un espace juridique et judiciaire européen commun qui, face à toute activité criminelle, allant du trafic de stupéfiants au terrorisme, en passant par les activités illégales des organisations sectaires, la corruption ou les organisations mafieuses, protégerait le citoyen en tant que contribuable et de manière plus générale ". Jueves, 29 de febrero de 1996. *Diario Oficial de las Comunidades Europeas*, n° 78, serie C, de 18.3.96, pp. 35 y ss.

e incluso internacional. Por otro lado, vio necesario que los Estados miembros comprueben si sus normativas judiciales, fiscales y penales resultan adecuadas para impedir que las actividades de las sectas deriven en acciones contrarias a la ley.

Solicitó otra vez a los Gobiernos que no concedan automáticamente el estatuto religioso y que, en el caso de las sectas implicadas en actividades ocultas o delictivas, consideren la posibilidad de privarlas del estatuto de comunidad religiosa, cuyo estatus reporta ventajas fiscales y asegura cierta protección jurídica. En este sentido, de nuevo solicita a los Estados que intensifiquen el intercambio de informaciones con el fin de reunir datos sobre el fenómeno de las sectas especialmente en cuanto al fomento de la cooperación entre los Estados miembros y con terceros países en lo relativo a la localización de las personas desaparecidas y a su reintegración en la sociedad. Pide que se estudien, propongan y adopten las medidas necesarias para controlar y combatir las actividades ilegales de sectas en la Unión Europea, medidas que se deriven de una aplicación eficaz de los instrumentos inscritos en el marco del Título VI del Tratado de la Unión Europea y de la legislación comunitaria vigente. También solicita a la Comisión y a todos los Estados que intensifiquen la vigilancia, con el fin de evitar que se concedan ayudas comunitarias a asociaciones sectarias ilícitas, léase inconstitucionales.

Finalmente, encargó a su Comisión de Libertades Públicas y de Asuntos Interiores proponer a todas las Comisiones de los Parlamentos nacionales que dedicaran una reunión conjunta al análisis del fenómeno sectario. De esta forma, se podría intercambiar información sobre la organización, métodos de trabajo y comportamiento de las mismas en cada Estado miembro y se podrán adoptar conclusiones sobre la mejor forma de limitar las actividades ilegales que llevan a cabo y las estrategias para incrementar la concienciación de la población (Castón y Ramos 2003a y 2001a).

En 2000 el Parlamento Europeo revisó el respeto de los Derechos Fundamentales en la Unión que ha dado lugar a la formulación de una nueva Resolución, la 2231¹⁴³ (Tabla 10), en la que se incluyen recomendaciones sobre la libertad de pensamiento, conciencia y religión. Una vez más, se pone de manifiesto la aplicación de las Recomendaciones del Consejo de Europa 1202, de 1993 sobre “Tolerancia Religiosa” y

¹⁴³ Texto íntegro disponible en <http://www.europarl.eu.int/>

1396, de 1999 sobre “Religión y Democracia”. En el apartado 49 de la elaborada en 2000 se plantea que los Estados miembros de la U.E. deben prestar atención, en particular a las actividades criminales o ilegales que pueden poner en peligro la integridad física o psicológica. En especial se plantea la implementación de organismos independientes y especializados en la defensa de los Derechos Humanos que informen y sensibilicen a los ciudadanos y que faciliten la salida voluntaria de los grupos de naturaleza religiosa y/o espiritual. La Resolución 2231 también recomienda la adaptación del sistema judicial, fiscal y penal para mediar en las actividades ilegales de sectas¹⁴⁴.

Tabla 10. Trabajos elaborados por el Parlamento Europeo en torno a las sectas

Año	Documento
1984	Resolución del Parlamento Europeo, de 22 de Mayo
1991	Se adoptan dos directivas: Prevención de la utilización del sistema financiero con fines de blanqueo de los beneficios originados por actividades ilícitas. Control sobre el tráfico y la tenencia de armas.
1994	Recomendaciones para luchar contra la trata ideológica o moral de los seres humanos.
1996	Debate sobre Sectas en Europa
2000	Resolución del Parlamento Europeo sobre la situación de los Derechos Fundamentales en la Unión Europea, 2231.

Fuente: Elaboración propia.

B) Preguntas escritas y orales

En cuanto a este tipo de trabajo desarrollado en el Parlamento Europeo, las inquietudes en materia de sectas apuntan, sobre todo, a la aplicación o no¹⁴⁵ de las conclusiones desarrolladas en el Informe de 1984. Los diputados europeos han mostrado también interés acerca de cuáles serían las medidas que la Comisión pensaba tomar con respecto a la Iglesia de la Cienciología, al detectarse que este grupo se introduce cada vez más en la vida pública en general, especialmente en la económica y en la política¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Documento disponible en <http://www.europarl.eu.int/>

¹⁴⁵ Por ejemplo, la pregunta escrita n ° 1197/91 de Sr. Gary Titley a la Comisión de las Comunidades Europeas, 5 de junio de 1991, 91/C323739). O la pregunta E-3189/93, 94/C 102/20, de 23 de noviembre de 1993.

¹⁴⁶ Un ejemplo de esta inquietud es la pregunta escrita E-3442 / 96 presentada el 4.12.1996, recogida en el Diario Oficial de las Comunidades Europeas, n ° C 186 /89, de 18.6.97.

El fuerte incremento de actividades de cultos y sectas en la sociedad europea y el control mental que éstas ejercen sobre sus miembros¹⁴⁷ ha suscitado diversas preguntas. Otras interrogantes han sido conocer que tipo de medidas pensaba tomar la Comisión para evitar la proliferación de estos grupos "autodestructivos"¹⁴⁸, conocer si la Comisión consideraba necesaria la adopción de medidas legales de ámbito internacional para limitar la multiplicación de estos grupos en el seno de la propia UE y la financiación de sectas inconstitucionales con fondos comunitarios¹⁴⁹.

Desde el principio, partiendo de la premisa según la cual la afiliación a estas organizaciones es una elección personal y viene garantizada por la libertad de pensamiento y de asociación poco a poco la Comisión, en la medida de sus posibilidades, ha estado dispuesta a apoyar la concertación de los Estados miembros en esta cuestión sobre todo ofertando sus asistencia, siempre que se solicitara. Para mejorar la cooperación judicial y policial en esta materia, las medidas pueden tomarse en el marco del Título VI¹⁵⁰ del Tratado de la Unión. A este respecto, las legislaciones que ya existían de derecho fiscal y de derecho del trabajo siempre se han considerado oportunas, lo importante era el respeto de dicha legislación por parte de los Estados miembros. Más objetivos que Comisión se propuso fueron adoptar, con arreglo al mencionado Título VI para conseguir mejoras en la cooperación judicial y policial. Sin embargo, según lo dispuesto en este mismo Título VI, dichas medidas deberían ser iniciadas por los Estados miembros, no por la Comisión que carece de facultad de iniciativa en este ámbito porque las actividades de estos grupos están sujetas a la aplicación del Derecho nacional.

3. LOS PAÍSES EUROPEOS QUE HAN ESTABLECIDO MEDIDAS

En este trabajo vamos a profundizar en el análisis de las medidas adoptadas en países de la UE que han establecido limitaciones a las actuaciones de los NMRs en su territorio, aquellas que han establecido la necesidad de que algunos ciudadanos deben

¹⁴⁷ Como la Pregunta escrita P-2496/97 (98/C 21/276) de 11 de julio de 1997 que aparece en el Diario Oficial de las Comunidades Europeas, n° 21, de 22.1.98, p. 149.

¹⁴⁸ La pregunta escrita P-2496/97 (98/C 21/276) de 11 de julio de 1997 que aparece en el Diario Oficial de las Comunidades Europeas, n° 21, de 22.1.98, p. 149, es un claro ejemplo del interés mostrado en este tema por diputados del Parlamento Europeo.

¹⁴⁹ Pregunta Escrita E-3269/98, 30 de octubre de 1998.

¹⁵⁰ El Título VI del Tratado de la Unión Europea se refiere a las disposiciones relativas a la cooperación en los ámbitos de la Justicia y de los Asuntos de Interior.

ser protegidos. Francia y Bélgica aparecen como países de cultura francófona y Alemania y Austria germánica.

3. 1. FRANCIA

La nación francesa proclama solemnemente su adhesión a los Derechos Humanos y a los principios de la soberanía nacional, tal y como fueron definidos por la Declaración de 1789, confirmada y completada por el preámbulo de la Constitución de 1946, aunque sería en 1905 cuando se establece la separación explícita entre religión y Estado. La Constitución de la República Francesa de 1958¹⁵¹, en su artículo 1 garantiza la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción por razón de su origen, raza o religión, respetando todas las creencias. El artículo 2 garantiza manifiestamente la libertad religiosa.

Laica es la naturaleza del Estado francés. El principio de neutralidad del Estado significa que las creencias religiosas no constituyen un objeto de control por parte de las autoridades públicas, salvo para aquellas restricciones relacionadas con el respeto al orden social, democráticamente constituido. En Francia las organizaciones religiosas no necesitan obligatoriamente registrarse, aunque sí deben hacerlo si quieren solicitar exenciones de impuestos y obtener un reconocimiento oficial. El Estado reconoce dos categorías bajo las que los grupos religiosos pueden registrarse: *associations cultuelles* y *associations culturelles*. Las primeras asociaciones, de culto, están exentas de impuestos, mientras que las culturales no lo están. Además una asociación de culto puede organizar exclusivamente actividades religiosas, como servicios litúrgicos u otras prácticas y las asociaciones culturales pueden llevar a cabo actividades lucrativas (U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000 y 1999 y Kropveld y Peinad, 2003).

De toda la Unión Europea, éste es el país que más recursos ha dedicado y está dedicando a analizar y regular el fenómeno sectario. Ya en 1982 mediante el *Informe Ravail*, antes incluso de la Resolución del Parlamento Europeo de 1984, Francia estaba reflexionando sobre esta cuestión. En 1985 se elaboró el *Informe Vivien* en el que se puso de manifiesto la necesidad de la educación y la formación para hacer frente a estos grupos, así como la de delimitar el significado del término secta para conseguir precisión conceptual que sirva como herramienta imprescindible para poder llevar a

¹⁵¹ Versión en inglés disponible en <http://www.religlaw.org/template.php?id=5>

cabo análisis. Este informe contiene un listado de “sectas” compilada por los servicios de seguridad y establece, a tenor del artículo 2 de la Constitución al que se ha hecho referencia, que cada medida que se establezca debe de ser cuidadosamente considerada para no violar el derecho de libertad religiosa. En aquel momento se rechazó una legislación especial con respecto a las sectas puesto que, la ley ya contaba, según éste Informe, con las suficientes medidas para castigar actos ilegales cometidos por ellas. En este Informe se propuso la creación de un observatorio interministerial que contara con acceso directo al Primer Ministro (Vivien, 1985).

A mediados de la siguiente década se presentó a la Comisión de la Asamblea Nacional el denominado *Informe Guyard*¹⁵², realizado a partir de fuentes policiales cuyo principal objetivo fue analizar aspectos financieros de las sectas. Especialmente intensa fue la investigación dirigida a conocer el patrimonio y la fiscalidad de las mismas y las actividades económicas que llevaban a cabo. Se desaconsejó elaborar legislación contra las sectas porque no existía una definición jurídica de las mismas, postura que apoyaron sociólogos franceses reunidos en un coloquio cuyo tema principal fue el fenómeno sectario (Champion y Cohen 1996: 6-8). El único límite legal que debía establecerse a las sectas era el mismo que debía utilizarse para el resto de la sociedad, configurado por el derecho común. Cualquier otro tipo de legislación podría incurrir en la vulnerabilidad de los derechos de libertad religiosa y de creencias.

El mencionado Informe presentó lo que consideraba identificadores básicos que permitían saber si un grupo era una secta o un grupo potencialmente peligroso. Entre los criterios planteados se encontraban la desestabilización mental; el carácter exorbitante de las exigencias financieras; la ruptura con el entorno original; los atentados contra la integridad física; el adoctrinamiento de menores; el discurso más o menos antisocial; la perturbación del orden público; los conflictos judiciales; la situación al margen de los circuitos económicos tradicionales y los intentos de infiltración en los poderes públicos (Kropveld y Peinad, 2003 y Estruch, 2002).

Para que las autoridades francesas pudieran considerar secta a un movimiento religioso tan solo era necesario, según este Informe, que se encontrara *una* de las

¹⁵² Rapport fait au nom de la Comisión d'enquête sur les sectes, Documents d'information de l'Assemblée nationale n° 59/95, du 22 décembre 1995, p. 2. Más información sobre el Informe Guyard se encuentra disponible en <http://www.assemblee-nat.fr/index.asp>

mencionadas características. Esta es una de las principales razones que se esgrimen contra la validez de esta clasificación, ya que existen numerosas agrupaciones sociales que responden al menos a uno de estos parámetros. Estruch (2002) plantea contundentemente la inadecuación de estos criterios para calificar como sectarios a ciertos movimientos religiosos¹⁵³.

La delimitación conceptual de estas características es la primera tarea compleja que da lugar a interpretaciones diversas. Además, de acuerdo con esas características, los grupos religiosos no serían las únicas sectas, sino que también lo serían múltiples agrupaciones humanas de diversa idiosincrasia. Tal y como Estruch plantea, al ser necesaria exclusivamente la presencia de una de estas características para que se pueda considerar secta a un movimiento religioso, los grupos políticos, el ejército y los clubes de fútbol deberían ser considerados sectas (2002: 896). Por lo tanto, este Informe si bien puede ser de utilidad para la tarea legislativa del gobierno francés no puede ser asumida como válida desde un punto de vista científico ya que plantea diversas cuestiones y carencias que deben ser consideradas y revisadas a la hora de abordar la definición y el análisis posterior de las sectas.

En este contexto se han limitado las prácticas religiosas teniendo en cuenta los delitos relacionados con los ataques físicos a la persona como los malos tratos, los golpes y las heridas, el secuestro, la ausencia de asistencia a personas en peligro y la práctica ilegal de la medicina, el abandono de ciertas obligaciones familiares (en particular las de padres adeptos respecto a sus hijos), la difamación, la denuncia calumniosa o la intromisión en la vida privada, el fraude fiscal, la estafa, el engaño, el abuso de confianza y la violación del derecho laboral y de la seguridad social, delitos recogidos de uno u otro modo en la legislación vigente en Francia (U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000 y 1999 y Kropveld y Peinad, 2003).

Hasta el momento se han presentado otros Informes, desde 1995 con carácter anual, cuyo objetivo principal en Francia es el activismo contra las sectas. A pesar de que el derecho francés ofrece múltiples mecanismos para abordar las posibles

¹⁵³ Existen intensos debates sobre lo que es correcto y lo que no en el tratamiento del fenómeno. Desde algunas publicaciones, por ejemplo, se arremete contra los sociólogos y otros investigadores de la religión y se les presenta con una actitud de connivencia con el funcionamiento de las sectas. B. Fillaire (1996) *Un bonheur mortel*, Stock, Paris es uno de los trabajos que plantean esta situación. También Fournier y Picard (2004) que indican las mismas tendencias al referirse al trabajo que se realiza desde CESNUR.

desviaciones de las sectas, estos medios se emplean muy raras veces, por lo que no pareció conveniente en los primeros Informes, especialmente en los denominados *Vivien* (1985) y *Guyard* (1995 y 1996), hacer ninguna reforma para proteger los derechos fundamentales de libertad de creencias, de expresión y de asociación. Para ser eficaz, la lucha contra los peligros que algunas sectas plantean debería contrastarse con su conocimiento y la difusión de los mismos mediante la creación de un Observatorio permanente. La aplicación más estricta del derecho existente también se planteó como solución, estudiando el efecto disuasorio de las sanciones a que se exponen y la posible conveniencia de agravarlas mediante una revisión del régimen de difamación, en la mayor protección de los expertos al servicio de los tribunales y la posibilidad de constituirse en acusación particular las asociaciones de defensa de las víctimas de las sectas (Castón y Ramos, 2003a, 2001a, Kropveld y Peinad, 2003, Ramos 2004b).

Otro de los principales objetivos establecidos en los Informes ha sido el impulso de la cooperación internacional y comunitaria, ya que muchas sectas inconstitucionales actúan en el marco de la globalización. Frecuentemente las sectas perseguidas en un país deciden transferir sus actividades a otro, especialmente cuando se trata del ejercicio ilegal de la medicina, de la trasgresión al código del trabajo, de las cotizaciones a la seguridad social y otros delitos que les impiden seguir manteniéndose en un determinado país.

Entre las propuestas de los Informes también destacan la cooperación intergubernamental basada en el intercambio de información, por medio de la creación de un banco de datos; la coordinación de dispositivos de control, que tengan en cuenta la disparidad de los sistemas jurídicos de los países participantes; la búsqueda intensamente activa de personas perseguidas por la justicia o por la administración, así como de las desaparecidas. Conocer, informar y sensibilizar a las instituciones sobre el fenómeno y llevar a cabo un exhaustivo control financiero de estos grupos son otros de los aspectos destacados en los Informes a partir de 1995.

En 1996, una comisión parlamentaria analizó diversas sectas y elaboró un nuevo informe en el que aparecían recogidos expresamente más de 170 grupos calificados

como *sectas destructivas*¹⁵⁴. Durante ese mismo año, se creó un Observatorio interministerial sobre sectas¹⁵⁵ que se diluyó en 1998 y fue sustituido por un organismo denominado Misión Interministerial de lucha contra las sectas¹⁵⁶, *MILS*¹⁵⁷, dedicado expresamente a analizar el fenómeno sectario en Francia. También durante este año el Senador Carle presentó una Proposición de Ley para controlar la asistencia escolar, según la cual los padres estaban obligados a escolarizar a sus hijos o a ser sancionados económicamente si no cumplían esta norma¹⁵⁸.

El final de la década de los noventa trajo consigo la elaboración de un Informe denominado *Las sectas y el dinero*, dirigido por el diputado Jean-Pierre Brard, en donde se expuso la relación que estos grupos mantienen con el mundo financiero. Denunció la propiedad de empresas por parte de sectas, así como las donaciones de los adeptos en dinero y trabajo no remunerado en forma de voluntariado y los grandes patrimonios que estas actividades les proporcionan. Situación que no había que obviar al no encontrarse registradas como empresas, sino como *asociaciones de culto* y por tanto, beneficiarse de numerosas exenciones fiscales. En algunos casos las sectas son presentadas por autores franceses como *cómodas estructuras de blanqueo de dinero* (Fournier y Picard, 2004: 34). Por otro lado, las actividades de las sectas se centran, principalmente, en la venta de servicios relacionados con cursos, pasantía o seminarios (acompañados o no de venta de obras), soportes “pedagógicos” o productos de culto paramédicos a los adeptos¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Puede consultarse el listado completo en el *Informe Guyard, Assemblée Nationale(1996) Les sectes en France. Rapport n° 2468, fait au nom de la Commission d'enquête sur les sectes*, La Documentation Française.

¹⁵⁵ Creado a partir del artículo 3 del decreto n° 96, de 9 de mayo de 1996.

¹⁵⁶ Decreto n° 98-890, de 7 de octubre de 1998, Diario Oficial n° 234, de octubre de 1998, p. 15.286.

¹⁵⁷ *Mils* promueve también el trabajo entre países. En 2001 este organismo reunió a representantes de una veintena de países en la que se trabajó principalmente en el intercambio de información sobre política de inversiones de los grupos sectarios, sus objetivos fiscales, sus mecanismos de financiación, sus actividades bursátiles, inversiones, blanqueo de dinero y, en algunos casos las relaciones con el crimen organizado, las financiaciones políticas, ayudas al desarrollo a cambio de influencia política en el país de destino del dinero, la relación con la investigación científica, etc., tal y como se desprende del Informe de la *Mils* de 2001.

¹⁵⁸ LOI no 98-1165 du 18 décembre 1998 tendant à renforcer le contrôle de l'obligation scolaire.

¹⁵⁹ Para un análisis exhaustivo sobre las actividades económicas de las sectas desde una perspectiva francesa consultar la primera parte del libro A. Fournier y C. Picard (2002) *Sectes, démocratie et mondialisation*, Presses Universitaires de France, París, disponible también en castellano A. Fournier y C. Picard (2004) *La Falsa espiritualidad y la manipulación de los individuos* Paidós, Barcelona.

En 2000 se utiliza en el Informe expresamente el concepto *manipulación mental*¹⁶⁰ como elemento central a la hora de analizar el fenómeno de las sectas. Durante ese año la Asamblea Nacional francesa planteó una Proposición de Ley en junio del 2000, *Proposition de Loi n ° 546, tendant à renforcer la prévention et la répression à l'encontre des groupements à caractère sectaire*¹⁶¹, para reforzar la prevención y la contención de actividades inconstitucionales de organizaciones de carácter sectario. Establece herramientas legales que permitan a los jueces tomar medidas cuando sea necesario, incluso disolviendo grupos instalados en el territorio francés. En el primer capítulo se refiere a la disolución y sanción de los grupos que lleven a cabo actividades que tengan como objetivo crear y aprovecharse de la dependencia psicológica o física de las personas que participan en sus actividades y a la condena de los líderes y responsables de las infracciones que atentan que recoge esta proposición: actuaciones que atentan contra la integridad física, psíquica y moral de la persona, afectando a su dignidad personal tal y como aparece en el Código Penal; las infracciones por el ejercicio ilegal de la medicina o la farmacia recogidos en el código de salud pública¹⁶² y las de fraude o falsificación¹⁶³.

Estas infracciones serán sancionadas con multas recogidas en el Código Penal¹⁶⁴. Se prohíbe expresamente la publicidad y desarrollo de actividades que creen dependencia psíquica y física. Y no se pueden ubicar locales o sedes sociales de grupos a menos de 200 metros de un hospital, hospicio, residencia, centro social u otros lugares públicos en los que las personas que acuden pueden encontrarse en situación de debilidad psicológica o física¹⁶⁵.

Para proteger a los individuos de la *manipulación mental*¹⁶⁶ se establecen sanciones económicas y penales¹⁶⁷, con serios agravantes si se realiza cuando existe

¹⁶⁰ Los parlamentarios franceses entienden por “manipulación mental” los comportamientos de un grupo “que realiza actividades que tienen como finalidad o efecto crear o explotar la dependencia psicológica o psíquica de las personas que participan en esas actividades, ejercer sobre ellas presiones graves y reiteradas o utilizar técnicas apropiadas para alterar su juicio con el fin de inducirlos, en contra o no de su voluntad, a una acción o la abstención que gravemente le perjudica”. *Le Monde*, 23 juin 2000. La traducción es del Profesor Pedro Castón.

¹⁶¹ Proposición de Ley de 22 de junio de 2000, <http://www.assemblee-nationale.fr/ta/ta0546.asp>

¹⁶² Artículos L. s 121-6 y L. 213-1 A L. 213-4 del Código del Consumo francés.

¹⁶³ Asamblea Nacional, Proposición de Ley adoptado en Sesión Ordinaria, Texto n ° 546, 22 de junio 2000, Capítulo I, artículo 1º.

¹⁶⁴ Artículos 131-139 del Código Penal francés

¹⁶⁵ Asamblea Nacional, Proposición de Ley adoptado en Sesión Ordinaria, Texto n ° 546, 22 de junio 2000, Capítulo IV, artículo 6.

¹⁶⁶ *Ibid.*, Capítulo V, artículo 9.

enfermedad, vejez, deficiencia física o psíquica¹⁶⁸. De forma explícita se menciona la protección a los jóvenes¹⁶⁹ también se enfatiza.

Esa proposición de Ley se tradujo en la aprobación de la denominada *Ley About-Picard, LOI n° 2001 du 2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales*¹⁷⁰, que ha aumentado notablemente las restricciones a las asociaciones desde su aprobación. Permite la disolución de grupos, incluso religiosos, bajo ciertas condiciones que incluyen poner en peligro la vida o el bienestar físico o psicológico de una persona, que algún niño sufra riesgo mortal, se violen las libertades, la dignidad o la identidad de algún ciudadano, se practique ilegalmente la medicina o la farmacología, se lleve a cabo publicidad engañosa y fraude o falsificación¹⁷¹.

Al Parlamento llegó otro Informe de MILS en 2001, en el que se definía a una secta como una asociación de estructura totalitaria que declara o no objetivos religiosos y cuyo comportamiento atenta contra los derechos del hombre y el equilibrio social¹⁷².

En este mismo Informe se establece la clasificación de tres tipos de sectas. En primer lugar, las más *peligrosas* que rechazan absolutamente las normas de la democracia y viven de espaldas a la cultura fundada en torno a una élite que tiene como objetivo dominar al resto de la humanidad y que recomienda abiertamente el racismo. La denuncia de estos grupos es especialmente importante y deben ser disueltos por el Estado. En segundo lugar se encuentran los grupos sectarios que actúan permanentemente al margen de la legalidad y que se organizan por medio de una fuerte organización. La MILS realiza un seguimiento de este tipo de grupos para controlar que

¹⁶⁷ Siguiendo los artículos 225-16-4 del Código Penal.

¹⁶⁸ Asamblea Nacional, Proposición de Ley adoptado en Sesión Ordinaria, Texto n° 546, 22 de junio 2000, Capítulo IV, artículo 9.

¹⁶⁹ *Ibid.*, Capítulo IV, artículo 8.

¹⁷⁰ Asamblea Nacional, Proposición de Ley adoptada en la Sesión Ordinaria, Texto n° 546, 22 de junio 2000. Texto íntegro disponible en http://www.unadfi.org/action_etat/

¹⁷¹ El primer condenado en Francia tras la aprobación de esta ley anti-sectas en junio de 2001, ha sido el líder de una secta apocalíptica conocida como *Neo-Phare*. Se le ha acusado y codenado por *sumisión psicológica*. La importancia de esta sentencia radica en que es la primera vez que la justicia se pronuncia sobre el principio de sumisión.

Arnaud Mussy, de 38 años y líder de esta secta, fue condenado a tres años de prisión y a una multa de 90.000 euros por el Tribunal Correccional de Nantes, donde compareció acusado de *abuso fraudulento del estado de ignorancia y de la debilidad de varias personas en estado de sumisión física y psicológica* (Infoekumene, Nº. 77, 10 de Diciembre de 2004).

¹⁷² En el Informe de la MILS, 1999 aparece de este modo: "*Une secte est une association de structure totalitaire, déclarant ou non des objectifs religieux, dont le comportement porte atteinte aux droits de l'Homme et à l'équilibre social*".

todas sus actividades se mantengan dentro de la *constitucionalidad*, en términos del Prof. Castón (1997). En tercer lugar se encuentran los movimientos religiosos cuyos principios filosóficos y religiosos son incontestables, aunque algunos de sus comportamientos van en detrimento de las libertades y derechos establecidos en la Constitución.

Además en este Informe¹⁷³ se responsabiliza con sanciones recogidas en el Código Penal a las personas y a los grupos sectarios involucrados en actividades inconstitucionales. Las medidas restrictivas van encaminadas a eliminar la *manipulación mental*, sobre todo en casos de ignorancia y debilidad y a evitar aquellas situaciones en las que se permitan ponga en peligro a la persona.

Respecto a esta ley en 2002, tal y como se indicó, el Consejo de Europa elaboró una resolución que invitaba al gobierno francés a revisarla declarando que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos podría pronunciarse acerca de la compatibilidad de la ley con la Convención europea en los Derechos Humanos y la clarificación de ciertas condiciones en la ley para que se respete el derecho de libertad religiosa¹⁷⁴.

En noviembre de ese mismo año, M. Georges Fenech presentó una nueva Proposición de Ley para crear una comisión de investigación sobre las sectas y su implicación en la formación profesional. Tal y como se recoge en este texto, la existencia de múltiples organismos que preparan profesionalmente para insertarse posteriormente en el mercado de trabajo manifiesta la capacidad de las sectas para desarrollar diversas actividades económicas en sectores en plena expansión que les permiten ingresar grandes cantidades de dinero y adaptarse el mundo empresarial. Tras estas actividades no encontramos vocación de altruismo, afirma la Proposición de Ley, sino intereses de lucro, como cualquier otra empresa. Y, más importante aún señala, a través de la enseñanza de ciertas profesiones se capta de modo fraudulento la información de otras empresas cuando sus miembros trabajan en ellas. La formación

¹⁷³ Sesión ordinaria de 17 de enero de 2001, n ° 192, siguiendo las líneas trazadas por los informes llevados a cabo en 1998-1999 (n ° 79), en 1999-2000 (n ° 191) y en 2001-2001 (n ° 431)

¹⁷⁴ Otras posturas que plantean la falta de defensa de las libertades religiosas en Francia consultar H. C. Smith (2000) “*Liberté, Egalité et Fraternité at Risk for New Religious Movements in France*”, *Brigham Young University Law Review*, 1099-2000. Consultar, además, la página oficial de CESNUR, disponible en <http://www.cesnur.org/>, en donde aparecen análisis que condenan la postura francesa. Todos estos trabajos ponen de manifiesto la intensa contienda que los grupos pro y anti-sectas están librando en la literatura especializada y especialmente en Internet, donde acceden los ciudadanos con menos limitaciones que a los trabajos especializados.

profesional de los trabajadores tiene que ser regulada por Ley, el Gobierno debe tener el control sobre las leyes laborales francesas, entre otras muchas razones, como un modo de controlar las posibilidades de las sectas de aumentar su poder en la sociedad¹⁷⁵.

La intensidad en el análisis de los poderes públicos franceses se traduce en que en 2002 la *MILS* cree un grupo de trabajo aprovechando su carácter interministerial para analizar futuras acciones del gobierno respecto a las sectas. En este contexto, se ha creado un organismo sustituto del *MILS* compuesto por miembros de diferentes Ministerios, la *Mission Interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires*, conocida como *MIVILUDES*¹⁷⁶, que se encarga de observar y analizar los grupos que el gobierno francés considera que constituyen una amenaza para el orden público o que violan alguna ley francesa. La información a los ciudadanos sobre los riesgos potenciales de algunos grupos y presta ayuda a las personas que tienen problemas con alguna de ellas son algunas de sus tareas (U.S.A 2004, 2003).

Un año más tarde, en 2003, se planteó una nueva Proposición de Ley para crear una comisión que investigue las relaciones entre organizaciones de carácter sectario y la formación profesional, que sinérgicamente con la propuesta de 2002 de Georges Fenech, han establecido medidas para proteger a los empleados y a las empresas¹⁷⁷. El último trabajo presentado en el Parlamento francés dirigido a controlar las actividades de las sectas en ese país es el de creación de una comisión de investigación sobre la implicación de las sectas en el sector de la Sanidad, especialmente en el médico y su implicación con otros aspectos sociales¹⁷⁸.

En 2004 el Parlamento francés redactó una Proposición de Ley para ayudar a los ciudadanos víctimas de orgacinales sectarias. Esos mismo años se aprobó una Ley

¹⁷⁵ Proposition de Résolution n° 340, para crear una *Commission d'enquête sur les implications des sectes dans le cadre de la formation professionnelle*, Mr Fenech, 5 de noviembre de 2002. Disponible en <http://www.assemblee-nat.fr/12/pdf/propositions/pion0340.pdf>

¹⁷⁶ Los Ministerios implicados en el *MIVILUDES* son el Ministerio de Economía, Finanzas e Industria, el Ministerio de Educación, el Ministerio de Empleo y Solidaridad, el Ministerio del Interior, el Ministerio de la Juventud y los Deportes y el Ministerio de Justicia.

¹⁷⁷ Proposition de Résolution n° 521 para crear una *commission d'enquête relative aux agissements d'organismes à caractère sectaire dans le domaine de la formation professionnelle et aux dispositions permettant de protéger les salariés et les entreprises contre ces agissements*, M. Jean-Pierre Brard, 10 de enero de 2003. Disponible en <http://www.assemblee-nat.fr/12/propositions/pion0521.asp>

¹⁷⁸ Proposition de Résolution n° 558 para crear una comisión de investigación *sur l'implication des sectes dans le domaine de la santé et le secteur médico-social*, presentado por MM. P. Vuilque, J.-M. Ayrault y los miembros del grupo socialista, 21 de enero de 2003. Disponible en <http://www.assemblee-nat.fr/12/propositions/pion0558.asp>

(nº2004-800), que regula desde entonces aspectos bioéticos. La clonación y la eugensia han sido consideradas por las autoridades francesas medidas que limitan actividades de algunas sectas. El siguiente año (2005), supuso en la adopción de medidas, el reforzamiento de las estructuras interministeriales de MIVILUDES y la adopción de un nuevo Informe (Tabla 11).

Tabla 11. Principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Francia

Año	Informes y medidas
1982	<i>Informe Ravail.</i>
1985	<i>Informe Vivien.</i>
1995	<i>Informe Guyard.</i>
1996	Creación de un <i>Observatorio Interministerial</i> sobre sectas.
1998	Se diluye el Observatorio interministerial sobre sectas y se crea la <i>Misión Interministerial de lucha contra las sectas.</i>
1999	Informe <i>Las sectas y el dinero.</i> (Francia)
2000	Informe. Uso del concepto “Manipulación Mental”. Proposición de Ley referida a las sectas.
2001	Informe de la <i>MILS.</i> (Francia) Ley <i>About Picard.</i> Se permite a los jueces establecer medidas como disolver sectas y/o Nuevos Movimientos Religiosos instalados en el territorio francés. (Francia)
2002	<i>Commission d'enquête sur les implications des sectes dans le cadre de la formation professionnelle</i> Creación de la <i>MIVILUDES</i>
2003	Proposición de Ley para la creación de una Comisión <i>d'enquête relative aux agissements d'organismes à caractère sectaire dans le domaine de la formation professionnelle et aux dispositions permettant de protéger les salariés et les entreprises contre ces agissements</i> Proposición de creación de una Comisión de investigación <i>sur l'implication des sectes dans le domaine de la santé et le secteur médico-social</i>
2004	Proposición de Ley nº 1491 para ayudar a las víctimas de sectas Ley nº 2004-800 relativa a la bioética que regula la clonación y la eugensia
2005	Circular que refuerza las estructuras interministeriales para la vigilancia y lucha contra las sectas Informe 2004 de la MIVILUDES: <i>El riesgo sectario</i>

Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, en este país el proselitismo de misioneros extranjeros requiere un visado como el de los demás inmigrantes, aunque si su intención es quedarse en el país más de 90 días, deben conseguir visados antes incluso de entrar en el país. A su llegada, los misioneros deben conseguir en las instituciones gubernamentales locales una *carte de séjour*¹⁷⁹ y proporcionar un documento que acredite que la organización religiosa a la que pertenece apoya ese destino en Francia (U.S.A, 2004, 2003, 2002).

Los Tribunales, como en el resto de los países de la UE están determinando, en gran medida, el modo en el que estas organizaciones se implantan en las sociedades nacionales. Diversos son los casos abiertos en Francia a grupos denominados sectas. En

¹⁷⁹ Documento que permite a un extranjero permanecer en Francia por un período determinado de tiempo.

1989 Cienciología fue juzgada en ese país por fraude y la práctica ilegal de la medicina. En 2002 un juez de París proclamó la falta de evidencia en las pruebas y la prescripción y la expiración del proceso. Diversos fiscales plantearon que se habían robado archivos pero el Gran Tribunal de París declaró de nuevo falta de evidencias. Por otro lado, ese mismo año, existía una causa contra Cienciología por tratamiento de datos personales, maniobras fraudulentas y entorpecimiento de la acción de la Comisión sobre la informática y las libertades (Ternisien, 2002a) y este proceso podría llevar a disolver Cienciología en Francia (Ternisien, 2002b). En este país los tribunales también han atribuido a este grupo la responsabilidad del suicidio de uno de sus miembros (UNADFI, 2004).

Autoridades locales de *La Rochelle* y *Lorient*, en 2001, se negaron a alquilar a Testigos de Jehová el espacio público para reuniones, estableciendo como criterio para su decisión la inclusión del grupo en el Informe parlamentario sobre sectas de 1996. Un año más tarde, desde los tribunales se revocó la decisión concluyendo que el Informe parlamentario no tenía ninguna base legal y que las ciudades no podían negar al acceso de este grupo al espacio público. En algunos Tribunales también se mantienen en litigio aspectos relacionados con la financiación y los impuestos que debe pagar este grupo a la hacienda francesa (U.S.A 2004, 2003 y 2002).

3. 2. BÉLGICA

En su Constitución¹⁸⁰ se hace referencia a que el goce de los derechos y libertades reconocidos a los belgas deben estar garantizados sin discriminación alguna. A este fin, las leyes y los decretos asegurarán especialmente los derechos y libertades de las minorías ideológicas y filosóficas¹⁸¹. La libertad de cultos y su ejercicio público, así como la de manifestar las opiniones propias en todas las materias están garantizadas. Sin embargo, en su artículo 19 reconoce que las únicas restricciones son los delitos cometidos al amparo del uso de estas libertades.

El gobierno belga concede el estatus de religión a la Iglesia Católica, el Islam, el Judaísmo, el Protestantismo y a la Iglesia Ortodoxa y concede el estatus de

¹⁸⁰ Constitución de Bélgica, 1831. Texto íntegro disponible en: <http://www.religlaw.org/template.php?id=16>

¹⁸¹ Título II de los belgas y de sus derechos, artículo 11.

organización humanitaria laica a otros grupos (U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001 y 2000 y Kropveld y Pelland, 2003).

El Parlamento belga constituyó el 28 de Marzo de 1996¹⁸² una Comisión de investigación a partir de una proposición presentada en febrero de dicho año con el fin de establecer medidas contra los peligros que algunas sectas representan para los ciudadanos, especialmente para los menores de edad¹⁸³. El Informe abordó a las sectas desde varios puntos de vista cuyo objetivo fue elaborar políticas que acabaran contra las prácticas ilegales. Desde el punto de vista *sociológico* se analizó como un grupo que sigue a un líder que pretende tener la verdad absoluta, de modo que los actos que lleva a cabo el grupo están centrados en los intereses del líder y no hay asesores o referentes externos al grupo. Otro punto de vista adoptado fue el *legal* en el que se abordó a las sectas como grupos que, en nombre de una ley fundamental como es la libertad, violan las leyes y los derechos humanos internacionales. Desde la *psicología* se consideró que en su seno se lleva a cabo un cambio forzado de las personas desde el punto de vista físico, emocional e intelectual, llegando el individuo a perder su autonomía¹⁸⁴ (U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001 y 2000 y Kropveld y Pelland, 2003).

En la elaboración de dicho Informe, que se hizo público en 1997, intervinieron diferentes actores sociales entre los que se encontraban magistrados, responsables de las fuerzas de seguridad del Estado, investigadores, representantes de asociaciones de defensa de las víctimas, personas involucradas por su pertenencia o experiencia con sectas y sus familiares, representantes de los propios grupos y miembros del gobierno pertenecientes a los Ministerios de Justicia e Interior. En total, la Comisión del parlamento belga oyó a 139 personas que mantenían distintas posturas y que estaba relacionadas, de una u otra manera, con las sectas en este país. También intervinieron representantes de personas afectadas por las prácticas médicas ilegales de algunas sectas. En este sentido, los diversos actores pusieron de manifiesto la necesidad de crear un centro de carácter multidisciplinar desde el que se supervisara, entre otras, las prácticas médicas desempeñadas por ciertas sectas porque muchas de ellas practican una medicina no convencional que sirve de gancho para atraer al grupo nuevos seguidores.

¹⁸² Boletín Oficial del Parlamento Belga, n ° 48, 28 de Marzo de 1996, p. 1579.

¹⁸³ Doc. 313/1 a 6 de 95/96.

Se demandó, por otro lado, el establecimiento de un número de teléfono gratuito para atender a las personas afectadas por este tipo de actividades. Se solicitó la colaboración de Bélgica con el resto de países europeos en esta materia y la creación de una asociación que, desde el punto de vista médico, observe el fenómeno sectario. El Informe parlamentario recomendó a la administración y los entes locales que patrocinaran campañas informativas para educar a los ciudadanos, especialmente a los niños, sobre los problemas que puede acarrear la relación con sectas destructivas.

En el Informe se examinó el daño potencial de las sectas y se distinguieron dos tipos de sectas: *destructivas* y *respetables*¹⁸⁵. Las organizaciones sectarias *destructivas* son grupos basados en principios filosóficos o religiosos cuyas organizaciones practican o se ven envueltas en actividades ilegales, dañan a los individuos o a la sociedad o deterioran la dignidad humana. El Parlamento belga considera una organización sectaria nociva un “*fenómeno multiforme de peligrosidad evolutiva [...] asociaciones cuya disciplina interna contradice nuestro régimen interno democrático y liberal: los adeptos quedan sometidos a un trato inhumano y degradante, incompatibles con la dignidad humana*”¹⁸⁶. En este Informe belga se recogen más asociaciones que en el Informe Francés de 1996 bajo la tipología sectas, concretamente 189 fueron calificadas como *sectas peligrosas*. Las sectas calificadas como *respetables* son organizaciones que mantienen doctrinas religiosas y que reflejan la pluralidad y el ejercicio de la libertad religiosa puesta de manifiesto en las sociedades democráticas a través de los derechos fundamentales que defienden estas libertades. (U.S.A 2004, 2003, 2002, 2001, 2000, 1999, Melton, 1999 e Introvigne, 1998).

A partir de este Informe el Estado designó un magistrado para cada uno de los 27 distritos judiciales con el objeto de dedicarse exclusivamente a los juicios relacionados con sectas (U.S.A 2004, 2003, 2002, 2001, 2000, 1999).

Hasta ese momento, había únicamente un conocimiento sesgado de las dimensiones cualitativas del fenómeno. Desde hacía muy poco tiempo que se venían recogiendo en Bélgica los crímenes cometidos por sectas y no de forma sistemática. Por ejemplo, muchos delitos registrados, como los relacionados con las drogas, no aparecían en el registro asociados a las sectas, si tenían alguna relación sino exclusivamente al

¹⁸⁵ *Malfaisant* y *respectable*.

¹⁸⁶ Cf. 313/8-95/96.

ámbito drogas, aunque en la práctica existiera conexión. En muchos casos esto sucedía porque las fuerzas de seguridad del Estado no tenían la información necesaria para actuar con suficiente rapidez ni el trabajo había sido sistematizado de forma organizada.

Elaborar políticas para combatir las prácticas ilegales que llevan a cabo algunas sectas y el peligro que pueden representar para la sociedad y los individuos, especialmente para los menores fue una de las prioridades del documento¹⁸⁷. Hasta ese momento no existían políticas en esta materia en Bélgica, salvo una Orden del Servicio de Seguridad Nacional¹⁸⁸ que permitía “*recoger, analizar y procesar información de todas las actividades que pudieran poner en peligro la seguridad interior del Estado y el mantenimiento del sistema democrático*”¹⁸⁹.

En las conclusiones también se afirmaba que los organismos públicos contaban con escasez de personal y recursos materiales. Por su parte, las autoridades financieras y sociales tampoco estaban sensibilizadas con el problema, como era el caso del intento de algunas sectas de tratar de alcanzar influencia directa en los partidos políticos belgas.

Tal y como se había llevado a cabo en Francia, se señaló fortalecer la estructura de ayuda a personas que deseaban abandonar a las sectas y aplicar correctamente las normas ya existentes para controlar sus actividades¹⁹⁰. En este sentido, el Comité parlamentario que analizó el Informe llegó a la conclusión de que no era necesaria la elaboración de medidas legales para combatir las organizaciones sectarias, aunque propuso que el Código Penal incluyera el control de la explotación de personas y de la incitación al suicidio. Las autoridades debían sensibilizarse con éstos problemas y establecer una intensa cooperación entre ellas, facilitando y promoviendo la cooperación internacional en esta materia y proporcionando activamente información dirigida a los ciudadanos, sobre todo a los jóvenes. La creación de una oficina para observar el futuro desarrollo y las actividades de las sectas se manifestó como una necesidad acuciante.

¹⁸⁷ Cf. 313/8-95/96 “*Chambre des Représentants de Belgique, Enquête Parlementaire visant a élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu’elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d’âge*”, 1997 :86.

¹⁸⁸ *Sureté de l’Etat*.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 209.

¹⁹⁰ Informe de una Comisión de investigación Parlamentaria presentado en sesión ordinaria en el Parlamento Belga, 28 de abril de 1997.

Algunos de los principales peligros que se señalan en este informe sobre los grupos sectarios *nocivos* son la tensión que se produce en las relaciones sociales, el adoctrinamiento, la inestabilidad psíquica, el autoritarismo de sus líderes además del pensamiento maniqueo y del aislamiento al que se ven sometidos los miembros. En el debate parlamentario belga generado en torno al Informe se recoge que todos estos factores deben de ser controlados por las autoridades públicas.

Un año más tarde del mencionado Informe, en 1998, se elaboró una ley que planteaba la necesidad de vigilar a las potenciales organizaciones sectarias destructivas, como una prioridad para mantener la seguridad interna del país. También se reguló oficialmente el análisis periódico sobre las actividades de las sectas en Bélgica (U.S.A 2004, 2003, 2002, 2001, 2000, 1999).

A partir de la adopción de esta norma ese mismo año se aprobó una ley que creó el *Centro de Información y Advertencia sobre las Organizaciones Sectarias*, conocido como *CIAOSN*¹⁹¹ y una *Célula Administrativa de coordinación de la lucha contra las organizaciones sectarias nocivas*¹⁹². Estos dos organismos constituyen en la práctica un centro de observación que publicita los peligros de la pertenencia a sectas destructivas y un centro administrativamente activo en la lucha contra las actividades de las sectas, respectivamente (Fournier y Picard, 2004, UNADFI, 2004, CIAOSN, 2000 y U.S.A 2004, 2003, 2002)¹⁹³.

La *CIAOSN* en su Informe de bienal 1999-2000 analiza y describe intensamente lo que considera una organización sectaria *destructiva*: Las nociones de peligrosidad y destructividad señalan probabilidad de daño, de tal modo que la estimación de esta característica en una organización sectaria se asemeja a una evaluación de riesgos que se asienta por un lado, en los casos en los que éstos se han concretado y, por otro, en las características de la propia organización aunque aún no se haya producido el daño. Por primera vez aparece el concepto *bienestar físico y psíquico*¹⁹⁴ y se refiere a sectas que trabajan en el campo de la medicina (CIAOSN, 2000: 11 y ss.).

¹⁹¹ Sitio web: <http://www.ciaosn.be>

¹⁹² Loi No. F. 98-3121, Juin 2, 1998, C-98/09893.

¹⁹³ Para saber más sobre estos dos organismos belgas consultar A. Denaux (2002) "The Attitude of Belgian Authorities Toward New Religious Movements", *Brigham Young University Law Review*, 2, 237-268.

¹⁹⁴ *Le bien-être physique et mental*.

La sistematización de los criterios de destructividad se encuentran en la siguiente enumeración: Formas de proselitismo engañosas o abusivas, uso de la manipulación mental, malos tratos físicos o psicológicos dirigidos hacia el adepto o su familia, privación de atención médica institucionalizada a uno u a otros violencia, la obligatoriedad de los adeptos de romper vínculos sociales y afectivos con la familia o terceras personas, secuestro de niños, imposibilidad de hacer uso de la libertad para abandonar la secta, demandas económicas desproporcionadas respecto a los ingresos, estafa, malversación de fondos o bienes propiedad de los adeptos, explotación laboral, presupuestos al margen de la sociedad democrática presentada de modo maniqueo como mala, ideas destructoras de la sociedad en beneficio del propio grupo y, uso de métodos ilegales para conseguir poder (CIAOSN, 2000: 101 y ss.).

CIAOSN planteó en 2000 al Ministerio de Justicia la necesidad de presentar en el Parlamento un anteproyecto de ley para añadir al Código Penal artículos que regulen el abuso ante las situaciones de vulnerabilidad de los ciudadanos belgas (CIAOSN, 2000), siguiendo el modelo francés. En 2004 presentó un documento en defensa de los niños que puedan verse afectados por sectas¹⁹⁵.

El resto de relaciones entre algunas sectas y el Estado belga se está desarrollando en los Tribunales, como indica el Prof. Castón (1997) que está ocurriendo en países occidentales. En Bélgica un Fiscal viene investigando desde 1999 a *Cienciología*, acusada de fraude y de asociación criminal. En estos momentos el caso se encuentra en las Cortes de Justicia belgas. En febrero de 2002 la policía ha detenido a voluntarios miembros de la *Asamblea de Dios* que no tenían permiso de residencia por trabajar en el país sin él. Otros contenciosos legales se mantienen con *Mormones*, *Testigos de Jehová* y diversos grupos.

En 1999, se descubrieron miles de ficheros en este país que violaban la ley de 1992 sobre la protección de la vida privada. En los mencionados ficheros, encontrados a miembros de *Cienciología*, aparecen notas sobre miembros de las fuerzas de seguridad del Estado, políticos y profesionales de los medios de comunicación a los que se asignaba puntuación según la escala de peligrosidad para la secta¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Texto íntegro disponible en <http://www.math.mcgill.ca/triples/infocult/lesenfantsindigo.doc>

¹⁹⁶ Cfr. Fournier y Picard, 2004: 207.

Tabla 12. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Bélgica

Año	Informes y medidas
1996	Se constituye una <i>Comisión de Investigación</i> para elaborar un Informe.
1997	Publicación Informe Belga
1998	Ley de control de las organizaciones sectarias destructivas Creación de la CIAOSN y de la Célula Administrativa de coordinación de la lucha contra las organizaciones sectarias nocivas
2000	Informe bianual de la CIAOSN
2004	Elaboración de un Documento de defensa de la infancia frente a estos grupos

Fuente: Elaboración propia.

3. 3. ALEMANIA

La Carta Magna de la República Federal de Alemania¹⁹⁷ expone en su artículo 3 que todos los hombres son iguales ante la ley y que nadie podrá ser perjudicado ni favorecido a causa de su sexo, nacimiento, raza, idioma, patria y origen social, creencias u opiniones religiosas y políticas. Más adelante se refiere a como la libertad de creencias y de conciencia, así como la libertad de profesar una religión o ideología son inviolables y que el libre ejercicio de la religión está garantizado (artículo 4). Según este artículo su defensa se restringe ante la violación de otros derechos fundamentales.

La Constitución no reconoce una religión de Estado¹⁹⁸ y en ella aparece la referencia explícita a tres tipos de grupos religiosos: asociaciones religiosas (*Religiöse Vereine*)¹⁹⁹, sociedades religiosas (*Religionsgesellschaften*)²⁰⁰ y comunidades religiosas (*Religionsgemeinschaften*)²⁰¹. En términos constitucionales no existen diferencias entre las Iglesias y otras formas de organización religiosa hasta tal punto que cualquier organización puede denominarse a sí misma religiosa (German Bundestag, 1998). En la práctica existen escasas diferencias entre las comunidades y las sociedades religiosas y entre las iglesias y otras formas de organización religiosa. Sectas y religión aparecen separadas (UNADFI, 2004).

Desde finales de los años 90 se viene reflexionando en el Parlamento alemán sobre la prevención de actividades inconstitucionales de sectas. Gran parte de los

¹⁹⁷Ley Fundamental de La República Federal de Alemania (1949). Versión disponible en <http://www.religlaw.org/template.php?id=27>

¹⁹⁸ Constitución Alemana, Artículo 140 y Constitución de la República de Weimar, Artículo 137.

¹⁹⁹ Constitución Alemana, Artículo 140 y Constitución de la República de Weimar, Artículo 138.

²⁰⁰ Constitución Alemana, Artículo 140.

²⁰¹ Constitución Alemana, Artículo 7.

debates parlamentarios y de la legislación elaborada sobre sectas ha surgido en la lucha por controlar las actividades que desarrolla Cienciología, catalogándola como una organización antidemocrática, situándola al margen de la Constitución (USA, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000 y 1999) y con fines lucrativos (Fournier y Picard, 2004).

La idiosincrasia federal de Alemania, amalgamada por diferentes *Bundeslander* con capacidades legislativas y administrativas descentralizadas respecto del Estado Central, dan lugar a un diferente trato legislativo respecto a diversas cuestiones, incluido el tratamiento de los psicogrupos²⁰². Por tanto, en los diferentes *Bundeslander* las medidas adoptadas son distintas. En el de Baden-Württemberg, “*el 21 de julio de 1993, el Gobierno del Bundeslander de Baden-Württemberg establece la creación de un gabinete interministerial [...] dos años más tarde aprueba la formación de un grupo de trabajo interministerial sobre sectas y psicogrupos, para coordinar y estudiar el fenómeno en Baden-Württemberg. Los Ministerios implicados son los de Asuntos Sociales, Cultura, Interior, Justicia y Comercio*” (EE, 04). Desde 1994 presenta informes anuales sobre la situación de estas organizaciones religiosas en su territorio²⁰³.

Los propios ciudadanos solicitaron en 1995, al *Bundestag*, la creación de una Comisión de investigación para evaluar la importancia de los casos judiciales en los que aparecían sectas y grupos psicológicos implicados y decidir el modo en el que el Estado debía intervenir en estos casos. Desde que comenzaron los análisis, las autoridades alemanas han puesto especial énfasis en delimitar lo que denominan *psicogrupos*²⁰⁴, entidades de naturaleza psicoterapéutica a las que se le presupone manipulaciones psicológicas situadas en el mercado al margen de la pedagogía, la psicología o la psicoterapia pero ofreciendo productos y servicios supuestamente similares (UNADFI, 2004, Fournier y Picard, 2004, Kropveld y Pelland, 2003, German Bundestag, 1998).

²⁰² Esta distinción se ha traducido en un análisis del proceso de modo que, diversos *Bundeslander*, han realizado estudios en sus circunscripciones administrativas. En el *Land* de Baden-Württemberg el trabajo más destacado es T. Körbel, A. Lampe y J. Valentin (eds.) (2000) *Heilssuche und Erlösungssehnsucht. Esoterische und christliche Landschaften exemplifiziert am Raum Freiburg*, Lit, Münster. En Basel se realizó un proyecto “Führer durch das religiöse Basel” que dio lugar al libro H. Christoph y P. Baumann (2000) *Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft*, Manava, Basel. En Frankfurt encontramos Der Magistrat der Stadt Frankfurt am Main Amt für multikulturelle Angelegenheiten (ed.) *Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main*, Fachhochschulverlag, Frankfurt. Otro análisis destacable ha sido el desarrollo del Proyecto “Führer durch das religiöse Basel” que ha dado lugar a la publicación Ch. Peter Baumann (2000) *Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft*, Manava, Basel. Acceso: www.religionenbsbl

²⁰³ Consultar anexo II.

²⁰⁴ *Psychogruppen*.

Desde 1996 las oficinas de empleo de todo el país, siguiendo las pautas marcadas por los Ministerios de Trabajo y Economía, anotaban con una “S” los nombres de empresas sospechosas de emplear a miembros de Cienciología para advertir a sus clientes de tal situación, por presentar amenazas potenciales para el orden democrático. En este sentido, las empresas públicas podían exigir al trabajador una declaración sobre la pertenencia o no a Cienciología y, si la respuesta era afirmativa, podían quedar fuera del trabajo por este motivo. En Baviera, se lucha contra Cienciología mediante la *Berufverbot*: “la prohibición de ejercer su profesión para el cienciólogo que disimule su condición o se niegue a prestar juramento en el momento de la contratación” (Fournier y Picard, 2004:217). Las medidas adoptadas también han limitado la entrada de productos al mercado alemán procedentes de empresas relacionadas con Cienciología²⁰⁵.

En Hamburgo, en 1997, se tomaron medidas para prevenir el fraude comercial. Durante este año el Consejo Federal alemán²⁰⁶ decidió presentar un informe al *Bundestag* alemán basado en las recomendaciones de Hamburgo²⁰⁷.

Durante 1998 el Ministerio del Interior alemán, basándose en que la información y la educación son las herramientas más importantes en la confrontación contra Cienciología, el Ministerio de Asuntos Sociales encargó a un grupo interdisciplinario bajo el auspicio de la Oficina Estatal de la Juventud²⁰⁸, una investigación sobre las repercusiones psicológicas y sociales de las actividades de Cienciología a través de las cuales, según él, el grupo aumenta su situación de poder. El principal objetivo era proteger a las personas y familias que habían estado en contacto con *psychogruppen* y no quisieran continuar teniéndolo. Esta investigación dio lugar a la presentación de un Informe sobre Nuevas Religiones, Comunidades Religiosas y Psicogrupos en la República Federal de Alemania.

Esa Comisión de Investigación del *Bundestag* planteó una serie de cuestiones en el Informe titulado *New Religiuos and Ideological Communities and Psychogroups in*

²⁰⁵ Un claro ejemplo del control en este país sobre la compra de productos de empresas relacionadas con Cienciología es la denuncia en del *Bundeslander* de Hamburgo contra Microsoft de la versión 2000 cuyo desfragmentador había sido elaborado por una empresa relacionada con él. Esta situación llevó al gobierno alemán a exigir uno nuevo creado en cualquier empresa no relacionada con este grupo (AFP, 3 de noviembre de 2000). *Cfr.* Fournier y Picard, 2004:216.

²⁰⁶ Diario Oficial de la República Federal de Alemania, 19 de diciembre de 1997.

²⁰⁷ Diario Oficial de la República Federal de Alemania, n ° 351/97.

²⁰⁸ *Landesjugendamt*.

the Federal Republic of Germany. Se intentó adaptar su legislación a la *ley About-Picard* francesa, se declaró favorable que el Estado subsidiara asociaciones de defensa de personas que querían abandonar sectas y estableció expresamente medidas de ayuda a las víctimas. Se propuso la modificación de la legislación de afiliación, la protección a los niños contra posibles abusos²⁰⁹ o la aplicación de leyes relativas a la protección de las víctimas de Psicogrupos, regulando sus actividades (German Bundestag. The Enquete Comisión on “So- Called Sects and Psychogroups”, 1998). Se estableció la necesidad de clarificar la ley sobre “*curanderos (Heilpraktiker) introduciendo la noción de “mentira médica” (Heilschwindel)*” (Fournier y Picard, 2004:216). Y se demandó la intervención de los jueces de oficio ante tarifas desmesuradas de los denominados Psicogrupos, así como su responsabilidad desde el punto de vista moral ante la sociedad (Fournier y Picard, 2004).

Por otro lado, se estableció la necesidad de acrecentar la responsabilidad del Estado modificando la ley sobre asociaciones para que las ventajas fiscales dependan de la lealtad al ordenamiento constitucional y jurídico (Fournier y Picard, 2004).

Se demandó la cooperación europea e internacional insistiendo en el análisis de los procesos y las razones de por qué los individuos entran a formar parte de estos grupos y por qué están creciendo tanto con relación a los jóvenes. Identificar los problemas encontrados por los individuos durante la permanencia y cuando tratan de salir de ellos y establecer recomendaciones que ayuden a la sociedad ante situaciones difíciles en el seno de sectas fueron otras de las conclusiones. En estas se incide en el control de las actividades de Cienciología en su territorio por considerar a este grupo como *extremistas políticos*, pero garantiza a todas las demás manifestaciones religiosas la libertad, a este grupo no se le concedió el estatus de religión. El Estado siempre intervendrá en el caso de que alguna actividad sea criminal, sea cual sea el movimiento religioso (UNADFI, 2004, Kropveld y Pelland, 2003, The Enquete Comisión on “So- Called Sects and Psychogroups”, 1998) y, para poder desempeñar esta tarea, la Oficina Federal Administrativa²¹⁰ es la encargada de recopilar continuamente información y distribuirla posteriormente.

²⁰⁹ En este sentido, las medidas deben permitir a los niños elegir su religión y se limita la autoridad paterna en la elección.

²¹⁰ *Bundesverwaltungsamt*.

En la presentación de los informes se puso de manifiesto con intensidad la necesidad de que el Estado velara por la seguridad pública y el orden, investigando y persiguiendo las actividades inconstitucionales que violen el sistema legal (Keltsch, 1999). Por medio de Resolución, el Ministerio del Interior decidió poner a Cienciología bajo la vigilancia de esta Oficina para la Protección de la Constitución²¹¹. A partir de estos trabajos, en el tratamiento de los *psicogrupos*, el *Bundestag* alemán diferencia los conflictos sociales que surgen con ellos en tres categorías: Violaciones de la ley, abuso de poder de individuos que utilizan los vacíos legales a su favor haciendo peligrar los intereses protegidos por la ley y la violación de valores fundamentales de la sociedad (The Enquete Comisión on “So- Called Sects and Psychogroups”, 1998: 37).

Desde el Gobierno central se han concedido ciertas exenciones fiscales a Cienciología, y los *Bundeslander* de Schleswig-Holstein y Mecklenburg-Vorpommern no han establecido ninguna medida contraria a las actividades del grupo. Desde los *Bundeslanders* de Baviera y Hamburgo se ha llegado a limitar el desempeño de cargos públicos y del sector privado a aquellos que pertenezcan a esta organización, alegando lo que se ha mencionado más arriba, que es una organización que lleva a cabo actividades hostiles a la Constitución y con estructura criminógena que manipula psicológicamente (Keltsch, 1999 y U.S.A 2004, 2003, 2002).

Durante 1999 el *Bundestag* continuó combatiendo las actividades llevadas a cabo por Cienciología para desarrollar la personalidad, por su carácter mercantilista y no religioso. Las medidas tomadas por el Ministerio del Interior obligaban al grupo a presentar en el mercado dichas actividades como comerciales, no como religiosas, lo que convirtió al grupo a los ojos de la sociedad alemana en una empresa. En otro Informe sobre sectas llevado a cabo en 2000 por expertos y presentado ante el Gobierno Federal se ponía de manifiesto la importancia de la defensa de los Derechos Humanos amenazados y, por tanto, de combatir las estructuras totalitarias, preservar la dignidad de los seres humanos, continuar luchando contra los grupos que tratan de infiltrarse en las instituciones democráticas internacionales y privadas y combatir el fraude que llevan a cabo ciertas asociaciones que engañan a los consumidores mediante sus actividades²¹².

²¹¹ Ministerio del Interior, 5 de junio de 1998.

²¹² Bundestag, 14/4358, febrero 2000.

Posteriormente varios *Bundeslanders* han publicado folletos que detallan la ideología y prácticas de algunas religiones minoritarias. El Gobierno publicó un Informe en 2002 en el que advierte de los peligros que considera que Cienciología presenta para el orden político y el sistema de libre mercado, incluso para el bienestar mental y financiero de los ciudadanos (USA 2004, 2003, 2002 y Keltsch, 1999). Según el gobierno alemán, Cienciología es una organización que practica a escala internacional la venta de dos productos principalmente: técnicas de organización y de administración y cursos de desarrollo de la personalidad. Una de las medidas apuntadas en Baviera para prevenir los abusos comerciales es que antes de firmar un acuerdo con Cienciología para llevar a cabo un curso de desarrollo de la personalidad el vendedor de ese curso, perteneciente a Cienciología, debe especificar al cliente el tipo, la duración y costo del mismo. En la factura también deberá incluirse una cláusula para que el cliente pueda cancelar el contrato cuando lo desee (Keltsch, 1999).

Otra medida que el gobierno Bávaro ha establecido para controlar las actividades de este grupo son los impuestos que deben pagar por realizar actividades económicas. Y afirma que, el hecho de que en otros países como Estados Unidos, Cienciología tenga el estatus de Iglesia no supone una excusa para buscar exenciones y subvenciones en Alemania. Como el resto de los ciudadanos, tienen que cumplir sus deberes legales y pagar seguros sociales e impuestos, tal y como realizan otras empresas cuyos fines son lucrativos (Keltsch, 1999).

Desde 2002 se ha prohibido la emisión de un visado para entrar en el país al líder de la Iglesia de la Unificación por ser considerada un *culto* que pone en peligro el desarrollo personal y social de personas jóvenes. Los miembros de la Iglesia de la Unificación insisten en que la presencia del líder es parte crucial de sus doctrinas sin embargo, las autoridades alemanas no encuentran ninguna limitación al ejercicio de la práctica religiosa al no permitir su entrada (U.S.A 2004, 2003). Citando esta justificación original, el Gobierno extendió su negativa de entrada el líder durante otros 2 años en agosto de 2002. La Iglesia de Unificación insiste en que su presencia es crucial y busca estrategias legales para revocar la decisión. Las cortes han sentenciado que esta decisión no interfiere en la libertad religiosa de sus miembros (U.S.A 2004, 2003, 2002, 2001, 2000).

Aunque Estado y religión están separados, algunas religiones que cumplen ciertos requisitos como la durabilidad, un considerable número de seguidores y que respeten las leyes del país pueden recaudar impuestos entre sus seguidores a través del Estado y beneficiarse de ellos. Entre los diversos grupos que se han beneficiado de este rango se encuentran los Mormones o la Iglesia Adventista del Séptimo Día (U.S.A 2004, 2003, 2002, 2001, 2000).

De cualquier modo, en Alemania las organizaciones religiosas no necesitan registrarse oficialmente, aunque la mayoría trata de hacerlo para ser tratadas como asociaciones no lucrativas que disfrutan de exenciones fiscales. Esta posición se logra mediante la inscripción en Registros locales entregando copia de sus estatutos que demuestran que sus principios son religiosos y que, por tanto, contribuyen espiritualmente al bienestar de la sociedad. La organización Testigos de Jehová aún no ha conseguido el estatus de asociación²¹³, aunque Mormones lo obtuvo en 1949.

Cienciología, por su parte, tampoco ha obtenido el calificativo de asociación porque comercializa sus productos y mantiene, por tanto, una actividad lucrativa²¹⁴. El Tribunal Constitucional dictaminó que aunque el grupo defienda ser una religión no es suficiente motivo para conseguir la protección que establece el artículo 4 de la Ley Fundamental, sino que debe ser su contenido espiritual y su modo de representación ante la sociedad el que determine qué es una comunidad religiosa²¹⁵. En marzo de 2001, el Ministerio de Economía intervino para prohibir el uso de las técnicas de L. Ron Hubbard, pero no discriminar a los empleados por motivos religiosos. Los tribunales, ese mismo año, intervinieron para permitir una exhibición pública en la *Odeonplatz* de Munich declarando que Cienciología es una comunidad religiosa, acto que previamente había sido prohibido gubernamentalmente.

El Tribunal Constitucional alemán estableció en 2002 que el Gobierno podía caracterizar a las sectas como tales o como religiones de jóvenes. Sin embargo, a partir de ese momento, aclara la sentencia, no podría utilizar adjetivos como destructivo, pseudoreligión o manipuladores para referirse a ellas (U.S.A 2004, 2003).

²¹³ El motivo argumentado han sido no seguir la legislación vigente en Alemania al rechazar la participación en los comicios que establece el sistema democrático (BverfG, 26 de junio de 1997, BverfG 7V 11.96, NJW 1997, p. 2396). *Cfr.* en Fournier y Picard, 2004: 215.

²¹⁴ BAG, 22 de marzo de 1995, 5 AZB 21/94, en NJW 1996, p. 143, *Cfr.* en Fournier y Picard, 2004: 215.

²¹⁵ BverfG, 5 de febrero de 1991, 2 BvR 263/86, BverfGE, vol. 83, pp. 341 y ss. *Cfr.* en Fournier y Picard, 2004: 215.

La Iglesia Luterana en Alemania, por su parte, promueve la investigación sobre sectas, cultos y *psicogrupos* y publica documentos que ponen de manifiesto los peligros que estos grupos representan para el individuo y la sociedad. Los psicogrupos que principalmente combaten son Cienciología, Moon, Bhagwan-Osho, y Meditación Transcendental. En portales de Internet la Iglesia Luterana se refiere a ellas como grupos totalitarios, fraudulentos y pseudo-religiosos. Otros grupos como Mormones, Testigos de Jehová o la Iglesia Apostólica aunque son presentados como sectas, aparecen como menos perniciosas. La Iglesia católica también lleva a cabo esfuerzos para restringir las actividades de estos grupos y proporcionar información y asesoramiento a individuos que quieran obtener información (U.S.A 2004, 2003, 2002, 2001, 2000, 1999).

Tabla 13. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Alemania

Año	Informes y medidas
1996	Control de Cienciología en Baviera mediante la <i>Berufverbot</i>
1998	El Ministerio del Interior alemán pone a Cienciología bajo la vigilancia de la Oficina para la Protección de la Constitución. Informe <i>Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen</i> .
1999	Se publica Keltsch, J., <i>Was ist Scientology?. Die Fabrikation der Mensch-Maschine im kybernetischen Lernlabor</i> , Bayerisches Staatsministerium des Innern, München. Resolución del Ministerio del Interior para que la <i>Bundesverwaltungsamt</i> podía controlar la constitucionalidad de las actividades de Cienciología
2000	Informe por la Defensa de los Derechos Humanos
2002	Informe que alerta sobre los peligros de Cienciología

Fuente: Elaboración propia.

3. 4. AUSTRIA

La Iglesia y el Estado se encuentran separados en Austria (Kropveld y Peinad, 2003). La Carta Magna Austriaca²¹⁶ expone, en sus disposiciones generales, que todos los ciudadanos de la Federación son iguales ante la ley y los privilegios basados en el nacimiento, el sexo, el estatus, la clase o la religión están prohibidos (artículo 7).

La Ley fundamental sobre los derechos generales de los ciudadanos de 1867, en su artículo 14, garantiza a todos la completa libertad de conciencia y credo, el disfrute de los derechos civiles y políticos y el cumplimiento de los deberes de los ciudadanos, independientemente de las creencias religiosas. Más adelante, en el artículo 15, es contundente en cuanto a que toda Iglesia o asociación religiosa reconocida por la ley

²¹⁶ Constitución de Austria, 1929.

tiene derecho a realizar colectivamente prácticas religiosas en público, disponer y dirigir sus asuntos internos autónomamente y mantener la posesión de sus instituciones, fundaciones y fondos dedicados al culto, la instrucción y el bienestar, pero como todas las otras asociaciones, estarán sujetas a las leyes generales del Estado. Hasta este momento se reconocían en Austria la existencia de 12 religiones oficiales (U.S.A, 2004; 2003; 2002; 2001; 2000; 1999 y Kropveld y Peinad, 2003).

La promulgación de una Ley Federal sobre confesiones y comunidades religiosas y la creación de un organismo que informa y documenta sobre sectas se lleva a cabo en Austria en 1998. Mediante esta Ley, Austria reconoce a los grupos minoritarios el estatus de *comunidades o confesiones religiosas*²¹⁷. Desde este momento, las organizaciones religiosas se clasifican en tres categorías legalmente reconocidas, expuestas a continuación de mayor a menor estatus, con diferentes derechos, privilegios y responsabilidades: *religiones reconocidas oficialmente, comunidades y confesiones religiosas y asociaciones*. La Ley federal que las regula²¹⁸ dota de legalidad a los grupos que hasta ahora no tenían este estatus, reconociéndolos como religiones. Esta Ley determina que todos los grupos se inscribieron en un registro y quedaron sujetos a impuestos.

Desde este momento, las religiones mayoritarias han mantenido su estatus. Los demás grupos religiosos han tenido que acreditar el cumplimiento de ciertos criterios para adquirir esta categoría, principalmente la presencia en territorio austriaco desde hacía 20 años y contar con aproximadamente 16.000 miembros. Para reconocer a una organización religiosa como *comunidad o confesión religiosa* sin los privilegios fiscales y educativos que tiene la anterior categoría, se tienen que cumplir varios requisitos. La presentación de una solicitud para obtener este estatus debe ir acompañada del nombre del grupo, las metas y propósitos, los deberes y derechos que tienen los miembros para con su comunidad, las necesidades económicas el modo de financiación, la estructura nacional y otros datos relacionados con la organización del grupo. Para poder inscribirse en el registro, una organización religiosa tiene que contar con, al menos, 300 personas establecidas en Austria²¹⁹. También deben presentar

²¹⁷ En el original *Religiosen Bekenntnisgemeinschaften*.

²¹⁸ *Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich*, nº 485, BGB1. 1- Ausgegeben am 9 Jänner 1998- Nr. 19.

²¹⁹ *Ibid.*, § 3 (3)

cuáles son sus doctrinas religiosas, que serán evaluadas por un comité que determinará si esas creencias son compatibles con la seguridad, el orden, la salud, la moral, los derechos y libertades de los ciudadanos en Austria. Los grupos religiosos que no han conseguido los estatus anteriores son considerados *asociaciones* y se rigen por la Ley general de Asociaciones austriaca (U.S.A, 2004; 2003; 2002; 2001; 2000; 1999).

A partir de ahí el gobierno austriaco analiza las solicitudes para la obtención del estatus de religión²²⁰. En este análisis se tiene en cuenta, además si pueden o no existir problemas culturales en caso de ser aceptado como tal. Se examina el cumplimiento o no de todos los requisitos y, en caso de no cumplirse alguno, se deniega su legalidad y se decreta su disolución. La suspensión y aprobación del estado de legalidad de un grupo se publica en la gaceta oficial vienesa *Amtsblatt*²²¹.

También en 1998 el gobierno de la República Federal Austriaca estableció en Viena, a través de una Proposición de Ley²²², la creación de un organismo²²³ que informa y documenta sobre sectas²²⁴, principalmente para servir de apoyo a aquellas personas que traten de salir de estos grupos²²⁵. El mencionado organismo se vincula al Ministerio de Medio Ambiente, Juventud y Familia²²⁶ cuyo funcionamiento tiene varios principios: su actividad se centra en los grupos que ponen en peligro la salud psíquica o física de las personas, respetando el desarrollo libre y la tolerancia de la libertad religiosa, tratando de salvaguardar la integridad de las familias o la autonomía financiera de los individuos. Entre sus objetivos también se encuentra preservar el desarrollo libre de los niños y jóvenes involucrados en sectas²²⁷.

Las tareas que este organismo desempeña son, entre otras, la recopilación, evaluación y publicidad de la información; el desarrollo, coordinación y dirección de proyectos de investigación sobre sectas²²⁸ y la preparación de informes anuales sobre

²²⁰ Ibid., § 6.

²²¹ Ibid., § 9.

²²² *Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich*, n° 1177, 20 agosto 1998.

²²³ El *Bundesstelle für Sektenfragen* consiste en un organismo federal para asuntos relacionados con sectas.

²²⁴ *Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich*, n° 1177, BGB1. 1- Ausgegeben am 20. August 1998-Nr. 150.

²²⁵ Ibid., § 1. (1).

²²⁶ Ibid., § 6. (1).

²²⁷ *Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich*, n° 1177, BGB1. 1- Ausgegeben am 20. August 1998-Nr. 150, § 4 (1).

²²⁸ Ibid., § 4 (3).

sus actividades y sus finanzas que se presentan ante el Ministerio de Medio Ambiente, Juventud y Familia²²⁹. En lo referente a la protección de datos, esta ley establece que la información que se obtiene sobre los diferentes grupos es pública, aunque existen ciertos límites respecto a los individuos particulares implicados en los procesos investigados²³⁰.

Desde su creación, este organismo recibe cada vez más consultas, hasta tal punto que el propio Ministerio de Medio Ambiente, Juventud y Familia se plantea la dimensión social del fenómeno. El principal problema que se plantea es que el ejercicio de la libertad religiosa no puede convertirse en un obstáculo hacia la información preventiva sobre los métodos y prácticas de estas ciertas organizaciones sectarias, especialmente cuando los niños y las familias corren peligro físico o mental²³¹(UNADFI, 2004).

Tabla 14. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Austria

Año	Informes y medidas
1998	<i>Ley Federal sobre Confesiones y Comunidades Religiosas</i> Creación de un organismo que informa y documenta sobre sectas y/o Nuevos Movimientos Religiosos.

Fuente: Elaboración propia.

4. LOS PAÍSES QUE NO HAN ESTABLECIDO MEDIDAS

Los países europeos que mantienen esta postura respecto a las sectas y sus actividades han sido clasificados en varios niveles para su análisis. En primer lugar un bloque en el que se encuentran los *países anglófonos* (Reino Unido e Irlanda). Posteriormente, expondré los *países del arco mediterráneo* (España, Italia, Grecia y Portugal). A continuación analizaré los trabajos parlamentarios realizados en los *países escandinavos* pertenecientes a la Unión Europea (Finlandia, Dinamarca y Suecia). Por último describiré los Informes de *otros países* (Países Bajos y Luxemburgo).

²²⁹ Ibid., § 6. (2).

²³⁰ Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, Ley de protección de datos, BGBl. n ° 565/1978.

²³¹ “*L'exigence de liberté de religion ne peut pas être une excuse pour empêcher l'information sur les méthodes et les pratiques de ces organisations qui présentent des coutumes sectaires lorsqu'il est question du bien des enfants et des familles et de dangers sur la santé physique et mentale*”.

4. 1. PAÍSES ANGLÓFONOS

A) Reino Unido

Diversos son los documentos legales que favorecen la libertad religiosa en Reino Unido, algunos de los cuales entraron en vigor en el siglo XIII²³². Sin embargo, el Reino Unido es un país que incluye diferentes sistemas legales. En este sentido, Inglaterra y Gales se mantienen unidas, mientras que Escocia e Irlanda del Norte cuentan con sistemas legales diferentes. Por tanto, según la zona del Reino Unido en donde nos encontremos, los NMRs se verán sometidas a diferentes restricciones legales (Bradney, 1999).

En general, las relaciones en Reino Unido entre religión y leyes se basan en la neutralidad. El Estado, como en el resto de naciones modernas es secular, no inhibe las expresiones religiosas y la relación entre ambas se fundamenta en dos principios: la separación entre iglesia y Estado y la libertad de religión. Este principio de libertad religiosa ha sido aceptado en la estructura social y alcanza distintos aspectos, principalmente la Constitución, la política y la legalidad (UNADFI, 2004; Bradney, 1999 y Sadurski, 1990), pilares del Estado de Derecho.

La tradición anglosajona plantea similitudes entre la legislación de los Estados Unidos y la de Reino Unido. El primero de ellos cuenta con un mayor desarrollo legislativo que los países europeos, en cuanto a los NMRs y la libertad religiosa, su jurisprudencia delimita y desarrolla diferencias explícitas entre libertad de *creencias religiosas* y libertad en las *prácticas religiosas*. A la libertad de creencias no se le plantea límite alguno, mientras que la libertad en las prácticas religiosas está más delimitada (Pfeffer, 1977: 33). En Reino Unido la situación legislativa es similar. La neutralidad se manifiesta en la libertad de creencias religiosas, aunque es más estricta en el control de sus prácticas (Bradney, 1999)²³³.

En 1971 se publicó en nombre de la Cámara de los Comunes el Informe titulado “*Enquiry into the practice and effects of Scientology*”. Este estudio tiene su origen en algunos polémicos sucesos acaecidos en el Hubbard College de Cienciología, en

²³² *The Magna Carta*, 1215; *Petition of Right*, 1628; *Bill of Rights*, 1689; *Act of Settlement*, 1701 y *Human Rights Act*, 1998.

²³³ Para conocer más sobre el sistema legal en Gran Bretaña y la relación entre familia, caridad o empleo y religión consultar A. Bradney (1993) *Religions, Rights and Laws*, Leicester University Press, Leicester.

Grinstead Oriental entre los años 1960 y 1966. En estas fechas también se llevaron al Parlamento británico diversas preguntas acerca de Cienciología. El Informe fue muy crítico con el sistema ideológico de este grupo. Presentaba las actividades de Dianética como una psicoterapia al margen de las prácticas científicas habituales. Las conclusiones presentaron a esta organización como socialmente dañina, con métodos que se consideró constituían una amenaza seria para la salud y con evidentes signos de adoctrinamiento de niños. Sin embargo, en la investigación desarrollada para redactar el Informe también se aseguró que no había ninguna posibilidad en Reino Unido de prohibir las prácticas de Cienciología. El Gobierno británico trató de restringir el derecho a entrar en el país a los miembros principales de la Organización, pero las restricciones tuvieron que derogarse en 1980 (German Bundestag, 1998).

Desde un punto de vista institucional la principal adoptada en el Reino Unido ha sido la creación de *Information Network Focus on New Religious Movements*, conocida como INFORM²³⁴ dirigida por la socióloga Eileen Barker, en 1986 financiada con fondos públicos, del Arzobispado de Canterbury y del *Free Church Federal Council*.

Por tradición e implantación numérica existen dos Iglesias mayoritarias y legitimadas que cuentan con privilegios por parte del Estado, la Anglicana de Inglaterra y la Presbiteriana de Escocia. La mayoría de las instituciones religiosas son clasificadas como *charities*²³⁵, lo que les permite disfrutar de beneficios y desgravaciones fiscales (U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000 y Kropveld y Peinad, 2003). A Cienciología no se le ha reconocido este estatus de *charity* para el que es necesario promulgar objetivos de interés público y promover el bienestar de la comunidad. Este ha sido el motivo por el que sus lugares de encuentro no han sido calificadas como lugares de culto en Gran Bretaña (UNADFI, 2004; Fournier y Picard, 2004 y U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001 y 2000).

Otra medida que el Gobierno del Reino Unido utiliza para defender a sus ciudadanos de las posibles actividades inconstitucionales de sectas consiste en no dejar

²³⁴ Para saber más visitar <http://www.inform.ac/infus.html>

²³⁵ Este término hace referencia a organizaciones caritativas, a ONGs. El acta Charity de 1993 se encuentra disponible en http://www.charity_uk.htm

entrar en el país al líder de algún grupo²³⁶ (UNADFI, 2004). Aunque en febrero de 2001, la *Home Office Research Study*²³⁷, presentó un estudio en el que se ponía de manifiesto que el reconocimiento oficial de las Iglesias deja en desventaja a otras comunidades religiosas y que aquellas que crean que se infringe de algún modo su libertad religiosa tienen derecho a acudir a las cortes para subsanar las desventajas (U.S.A, 2004; 2003 y 2002).

El Gobierno impulsa la enseñanza religiosa en colegios denominados *faith schools*, escuelas consolidadas con carácter religioso en Inglaterra. La mayoría de estas escuelas son anglicanas y católicas, aunque también existe una tradición de apoyo estatal a las escuelas judías y metodistas. Desde el Gobierno se ha ayudado a consolidar varios escuelas que reflejan otras tradiciones religiosas, entre las que se incluyen a seguidores del *Islam*, *Griegos Ortodoxos*, *Iglesia Adventista de Séptimo día* y *Sikh*.

En 2003 se prohibió en Reino Unido, a partir de diversas Directivas descritas más arriba del Consejo y el Parlamento Europeos, la discriminación en el trabajo por motivos religiosos, salvo si existe un *requisito especial en el puesto de trabajo* de naturaleza religiosa incompatibles con alguna religión. Por otra parte, en 1990 la *Broadcasting Act*, limitaba la posibilidad de radiodifusión a algunos grupos a escala nacional, a causa del estrecho espectro de transmisión. Solo aquellos con naturaleza principalmente religiosa tuvieron acceso a este servicio. En el ámbito local y regional no se establecieron limitaciones a la radiodifusión en este país Reino Unido y las diferentes religiones cuentan con licencias para emitir y predicar radiofónicamente a través de la radio digital, analógica, o por satélite (U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001 y 2000).

²³⁶ La Iglesia de la Unificación ha tratado de conseguir un visado para la entrada del reverendo Sun Myng Moon en Reino Unido sin éxito, alegando las autoridades británicas que su presencia podría suponer un peligro para el orden público (U.S.A, 2004).

²³⁷ Institución que depende de diferentes Ministerios en el Reino Unido. Se encarga de cuestiones relacionadas con la policía, el crimen, la obtención de papeles para los inmigrantes, drogas, terrorismo, pasaportes, etc. Para saber más visitar <http://www.homeoffice.gov.uk/>

Tabla 15. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en Reino Unido

Año	Informes y medidas
1971	<i>Enquiry into the practice and effect of Scientology.</i>
2001	La <i>Home Office Research Study</i> presenta la posibilidad de las minorías religiosas de defender en los tribunales sus derechos
2003	A partir de Directivas del Consejo y el Parlamento Europeos eliminar discriminación laboral por motivos religiosos

Fuente: Elaboración propia.

B) Irlanda

En su artículo 44, la Constitución²³⁸ irlandesa establece las bases para permitir la libertad religiosa de los ciudadanos. Prohíbe expresamente la promoción de una religión en detrimento de otra y, aunque el Catolicismo es la religión dominante, no está favorecida en la práctica. Se permite la enseñanza de cualquier religión en los centros educativos y, por otro lado, no existen requisitos legales para el reconocimiento de una religión como tal (U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000, 1999).

Diversas ONGs, instituciones académicas y varias religiones han diseñado Proyectos para promover la comprensión mutua y la tolerancia entre los miembros de diferentes religiones. En cuanto a las resoluciones en los Tribunales irlandeses, en 2002 un ex miembro de Cienciología demandó a esta organización compensaciones por las lesiones psicológicas que afirmaba haber sufrido, concretamente amenazas e intimidación por parte de sus miembros cuando la abandonó (U.S.A, 2004).

4. 2. PAÍSES DEL ARCO MEDITERRÁNEO

A) España

En España, la religión mayoritaria continúa siendo la católica, aunque la entrada y el asentamiento de población procedente de otros países contribuye a configurar una composición cada vez más multirreligiosa²³⁹. Diversos marcos legislativos permiten el desarrollo de las actividades de las sectas y grupos de carácter religioso en España.

Podemos afirmar que en España se utiliza el término *minoría religiosa* para referirnos a grupos que cuantitativamente son escasos, en comparación con otras organizaciones religiosas pero que cuentan con cierta cohesión interna. La cohesión se

²³⁸ *Constitution of Ireland*, 1937. Texto íntegro disponible en: <http://www.religlaw.org/template.php?id=30>

²³⁹ Consultar Capítulo X en el que se presenta un *Análisis Cuantitativo de las sectas en España*.

expresa al compartir creencias religiosas comunes, prácticas y el interés por conservarlas como parte de la propia *identidad*.

La consolidación formal e institucional del pluralismo religioso en España se ha consolidado por medio de la elaboración de la Constitución española de 1978 y su posterior desarrollo mediante la Ley de Libertad Religiosa, además de por medio de diversos acuerdos llevados a cabo con diversas religiones (Canteras, 1997). La Constitución en su artículo 14, establece que todos los españoles son iguales ante la ley sin discriminación, entre otras razones, por motivos religiosos. En el artículo 16 se garantiza expresamente la libertad ideológica, religiosa y de culto, sin más limitación que mantener el orden público protegido por la ley. Nadie tiene la obligación de declarar cuál es su religión y ninguna confesión tendrá carácter estatal. Se establecen relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y con otras confesiones a través de ventajas fiscales, ayudas estatales, etc. Si no se concede el estatus de religión, las organizaciones, en virtud de la propia Constitución que establece en el artículo 22 el derecho de asociación, pueden inscribirse como tales. Por tanto, estas son las posibilidades que las organizaciones religiosas tienen de conseguir un estatus legal en España: la inscripción como confesión religiosa en el *Registro de Entidades Religiosas* o como asociación, en el *Registro de Asociaciones*.

Se analizará más de cerca la situación jurídica. En primer lugar, el estatus de confesión es el más deseado por este tipo de grupos ya que, como se ha mencionado les permite mayores privilegios e, incluso, una mejor imagen social de legitimidad. Es la *Ley Orgánica de Libertad Religiosa* de julio de 1980 la que determina este estatus que determina el interés de no discriminar a los españoles por razones religiosas y que se constituye en un instrumento para salvaguardar la libertad religiosa. El único límite que se establece en este sentido es el de proteger a los ciudadanos en sus libertades públicas y derechos fundamentales, salvaguardar la seguridad, la salud y la moralidad pública²⁴⁰.

Dicha Ley establece un régimen legal y ciertos privilegios para las organizaciones religiosas. Para disfrutar de estos beneficios las organizaciones deben inscribirse en el *Registro de Entidades Religiosas* que depende de la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, que se actualiza regularmente. Cuando se produce

²⁴⁰ Ley Orgánica de Libertad Religiosa, 5 de julio de 1980, artículos 1º, 2 y 3ª, 1.

la inscripción en este registro, los grupos adquieren el estatus de *confesiones religiosas* y se convierten en beneficiarios de un régimen privilegiado²⁴¹. En la práctica, las decisiones acerca de quién es y no es una confesión religiosa se está llevando a cabo en los Tribunales, en los que principalmente se debate si los fines de las organizaciones que solicitan dicho estatus son o no son religiosos. Los Tribunales deben decidir si una determinada organización religiosa cumple el requisito de “notorio arraigo”. Éste término, impreciso, se basa en el número de fieles de una confesión, su difusión en España, el tiempo de presencia en el país y su representatividad social. La consecución de una confesión determinada del apelativo “notorio arraigo” implica la exención del IBI en los templos de culto, deducciones fiscales, validez civil de los matrimonios celebrados por sus ministros o el acceso a representación docente en la enseñanza pública²⁴².

En virtud de esta ley a principios de los años 90 se establecieron acuerdos, además de los ya establecidos anteriormente con la Iglesia Católica, con representantes de las comunidades judía (*Federación de Comunidades Israelita de España*, FCIE)²⁴³, islámica (*Comisión Islámica de España*, CIE)²⁴⁴ y protestante (*Federación de Entidades Evangélicas de España*, FEREDE)²⁴⁵, el resto de organizaciones religiosas no cuentan con acuerdos especiales con el Estado.

²⁴¹ Para conocer expresamente las normas reguladoras de las inscripciones de las Entidades Religiosas minoritarias en España en el *Registro de Entidades Religiosas* consultar: *Ley Orgánica 7/1980*, de 5 de julio (BOE 24 de julio de 1980); Libertad Religiosa; *Real Decreto 142/1981*, de 9 de enero (BOE 31 de enero de 1981) se refiere a la organización y funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas; *Orden de 11 de mayo de 1984* (BOE 25 de mayo de 1984) que regula la publicidad del Registro de Entidades Religiosas; *Real Decreto 1879/1994*, de 16 de septiembre (BOE 7 de octubre de 1994) que aprueba diversas normas en los procedimientos en materia de Justicia e Interior.

²⁴¹ Tal y como ponen de manifiesto los artículos 1 h y 7 del Real Decreto 1474/2000, de 4 de agosto, por el que se desarrolla la estructura orgánica básica del Ministerio de Justicia (B.O.E. de 5 de agosto de 2000).

²⁴² En España la *Iglesia de la Unificación* ha mantenido contendas legales hasta ser considerada entidad religiosa, susceptible de inscribirse en el *Registro de Entidades Religiosas* del Ministerio del Interior y, por tanto, de ser reconocida como confesión religiosa. En 2001 el Tribunal Constitucional declaró nulas sentencias anteriores y permitió, en virtud de la libertad religiosa y de culto, su inscripción como Iglesia de Unificación en dicho Registro, aunque el Magistrado don Manuel Jiménez de Parga y Cabrera se mostró contrario a dicha sentencia (STC 46/2001, de 15 de febrero de 2001). Por su parte, Bromley y Shupe (1979) indicaron que en Estados Unidos, hasta 1974, la Iglesia de la Unificación se identificaba socialmente con características sectarias negativas. Respecto a Cienciología, tras decisiones de los Tribunales en 2001 y 2002, esta continúa tratando de obtener la categoría de Iglesia reconocida oficialmente (U.S.A, 2004, 2003 y 2002). Cuando se cierran estas líneas, Testigos de Jehová y Mormones están pendientes de si reciben o no el requisito de “notorio arraigo”.

²⁴³ Ley 25/1992, de 10 de noviembre; BOE de 12 de noviembre.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*

La norma jurídica que regulaba hasta 2000 el derecho de asociación era la *Ley de asociaciones* de 1964²⁴⁶, anterior a la propia Constitución. Una organización se registra como asociación al inscribirse en un *Registro de Asociaciones* del Ministerio de Interior y el único límite es la ilicitud de sus actividades. La inclusión en el Registro Asociaciones por parte de las religiones clasifica mayoritariamente a estas organizaciones como asociaciones²⁴⁷ religiosas, culturales²⁴⁸, etc. Incluso, algunas pueden solicitar un reconocimiento y ser declaradas de utilidad pública, cuando declaran diversos fines como los asistenciales, educativos, cívicos, de ayuda al desarrollo... en cuyo caso obtienen ventajas fiscales y subvenciones. En realidad, las sectas se inscriben como organizaciones de diversa naturaleza esto se traduce en que no existe una figura jurídica específica en España para las sectas.

De este modo es importante destacar que en España no existe un régimen jurídico específico para las sectas, sino que su implantación en la sociedad española sigue las mismas normas legales que el resto de los actores sociales. Sin embargo, la mayoría de ellas se constituyen en asociaciones, que generalmente les permite gozar de una situación jurídica menos privilegiada que la de confesión religiosa pero que se constituye en ventajosa, especialmente cuando se constituyen en asociaciones sin ánimo de lucro ya que esta situación les permite recibir subvenciones públicas. Por tanto, la mayoría de las sectas en España se insertan en la estructura social a partir del estatus de asociación, intermediando entre el individuo y el Estado como parte integrante del Tercer Sector.

El único límite que se establece a los nuevos grupos religiosos es ser grupos con fines psíquicos, parapsicológicos y la difusión de valores humanistas o espiritualistas, además de otros fines análogos²⁴⁹. Las dificultades aparecen cuando se trata de definir qué se entiende exactamente por todos esos términos (Castón 1997: 56). No existen limitaciones legales al proselitismo en la legislación española (USA, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000 y 1999), más allá de las limitaciones que establece el Estado de Derecho.

²⁴⁶ Ley de 24 de diciembre de 1964, n.º 191/64, BOE 28.

²⁴⁷ Las asociaciones se han estado rigiendo por la Ley 191/1964, de 24 de diciembre, de asociaciones, BOE núm. 311, de 28-12-1964. En 2002 se aprobó una nueva Ley de Asociaciones, Ley Orgánica 1/2002, de 22 de Marzo, BOE núm. 73, de 26 marzo de 2002.

²⁴⁸ Para un análisis más profundo consultar la parte cuantitativa de esta Tesis Doctoral.

²⁴⁹ *Ibid.*, artículo 3º, 2.

Desde 1988 se viene trabajando en torno a las sectas. Ese mismo año se creó una Comisión en el Parlamento Español para el estudio e investigación de las sectas en España, promovida por la Diputada de *UCD* Pilar Salarrullana. Un año más tarde, se adoptaron medidas sobre esta cuestión reflejadas en un Informe. En él se utiliza el término *sectas destructivas* (UNADFI, 2004, Kropveld y Peinad, 2003 y Del Pozo Álvarez, 1989). Diez años más tarde, en una comparecencia, se expuso la situación sobre las sectas en este país y, en 1999, se presentó un Proyecto no de Ley sobre sectas, grupos y asociaciones de carácter destructivo. A continuación se van a analizar todas estas actuaciones.

La moción aprobada en el Parlamento en febrero de 1988 aceptó la resolución del Parlamento Europeo de 1984 sobre la actuación común de los Estado miembros de la Comunidad Europea y acordó la creación de una Comisión de investigación sobre las sectas en España, tal y como se ha mencionado. El Ministro de Justicia, Fernando Ledesma, reconoció el problema de las sectas, llegando incluso a instar al Fiscal General del Estado sobre *“diferentes quejas formuladas por padres de personas integradas en algunas organizaciones sedicentes religiosas, algunas de ellas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas de este Departamento, que al parecer, de modo habitual, someten a sus miembros a restricciones y limitaciones que pueden llegar a lesionar derechos fundamentales de la persona reconocidos en nuestra Constitución”* (Salarrullana, 1990: 164).

Teniendo en cuenta el trabajo desarrollado por dicha Comisión, el Congreso de los Diputados adoptó un conjunto de medidas entre las que se encuentran incrementar, hasta donde la ley lo permite, el control financiero y de legalidad de las sectas; promover la información sobre dichos grupos entre los poderes judiciales y la policía especializada; establecer medidas de ayuda desde los servicios sanitarios y sociales para ayudar a las personas afectadas; proteger a los menores y elaborar y difundir información sobre las actividades sectarias²⁵⁰.

El Ministro del Interior, Jaime Mayor Oreja, compareció en 1998 ante la Comisión de Justicia e Interior del Congreso para explicar la implantación del fenómeno sectario en España. En su Informe se refirió a las investigaciones que llevó a

²⁵⁰ Boletín Oficial de las Cortes Generales, serie E, n ° 174, de 10 de marzo de 1989.

cabo la Dirección General de Policía. La mayoría de las sectas en este país disfrutaban de cobertura legal, inscritas como asociaciones. “*Los gobiernos, parlamentos e instituciones de ámbito europeo – afirmó- coinciden en definir el denominado fenómeno sectario como la existencia de organizaciones que, amparadas en la legislación de libertad religiosa y/o libertad de asociación, realizan actividades que vulneran derechos fundamentales de las personas*”²⁵¹. Defendió, como sucede en la mayoría de los países europeos, la aplicación de la ley existente en detrimento de su reforma. Las medidas deben ir en dos sentidos. Por una parte, colaborar e intercambiar información con instituciones nacionales e internacionales que trabajen en este tema y, por otro, prevenir a través de los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad del Estado posibles situaciones delictivas.

Desde el ámbito autonómico, también en 1998, el Parlamento Vasco llevó a cabo un *Informe sobre la implantación de sectas destructivas y dependientes en Euzkadi*, con resultados similares a los Informes de otros países europeos.

Y, un año más tarde, en 1999, Convergencia y Unió presentó en el Congreso de los Diputados, una Proposición no de Ley sobre sectas, grupos y asociaciones de carácter destructivo²⁵². La propuesta se basó en que ciertos grupos y personas vulneran los derechos más elementales de otras personas amparándose en las libertades de asociación, religión o ideológica. Tal y como se recogía en 1989 en España y en recientes dictámenes del Parlamento Europeo, la prohibición legal de estos grupos no es la solución y, por tanto, la Propuesta no de Ley aprobada en el Congreso recogía una serie de líneas de trabajo entre las que se encuentran: Coordinar a las diversas administraciones públicas en el seno de una conferencia sectorial sobre esta materia, debido a que los problemas generados por este fenómeno traspasan los límites de las Comunidades Autónomas; La creación de un organismo público cuya prioridad sea el estudio y la actuación en materia de sectas; Facilitar apoyo a la acción no gubernamental que trabaja con los afectados; Reforzar los mecanismos para evitar el fraude, la cobertura legal o la obtención de beneficios fiscales o subvenciones públicas que muchos grupos, que atentan contra los derechos humanos, pueden conseguir mediante subvenciones; En materia policial, incrementar los mecanismos de formación

²⁵¹ Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, n.º 567, 1999, p. 16578.

²⁵² Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, n.º 702, martes, 25 de mayo de 1998, pp. 20167-20170.

de la unidad especializada e incrementar los intercambios de información con otras policías en el marco de Europol²⁵³.

En este contexto, el Profesor Castón (1997) plantea que el camino legal para limitar las actividades inconstitucionales consiste en considerar asociaciones ilícitas a aquellas que no cumplan la legislación vigente en cada país. En el caso de España, la asociación ilícita se encuadra en los artículos 515 y siguientes del Código Penal o bien, si a través de ellas se realiza algún delito concreto como coacción, amenazas, etc. En la mencionada comparecencia de 1998 del Ministro de Justicia, convocado a solicitud del grupo socialista, compareció ante la comisión de Justicia e Interior del Congreso a raíz de unos sucesos en Santa Cruz de Tenerife en los que afirmaba que: “*la conceptualización jurídica y legal de una secta destructiva es difícil y compleja. La mayoría de esas organizaciones tienen cobertura legal con fines que son aparentemente lícitos. El problema surge cuando esos fines iniciales no se adecuan a la realidad o sus dirigentes y líderes vulneran la legalidad vigente*”²⁵⁴. Y la propia Constitución hace mención a la ilegalidad de las asociaciones cuando persiguen fines o utilicen medios tipificados como delitos²⁵⁵.

Tabla 16. Los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en España

Año	Informes y medidas
1989	Informe <i>Sectas en España</i> .
1998	Comparecencia en el Congreso de los Diputados por parte del Ministro Mayor Oreja. (España) Informe, conclusiones y recomendaciones de la Comisión de Encuesta Preferente sobre la implantación de sectas destructivas y dependientes en Euskadi.
1999	Convergencia y Unió presenta una Proposición no de Ley sobre <i>Sectas, grupos y asociaciones de carácter destructivo</i> . (España)

Fuente: Elaboración propia.

B) Italia

En Italia la religión está presente manifestándose a través de la existencia de una doble vertiente, una minoritaria y otra mayoritaria. La primera correspondería a los individuos que se identifican con la Iglesia y practican los rituales. La segunda es difusa y se asienta sobre pilar es la fe en Dios, lejos de la afiliación religiosa. “*Un número cada vez mayor de personas se aparta de la Iglesia, adoptando en lo general una*

²⁵³ *Ibid.*, pp. 20168.

²⁵⁴ Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, n° 567, 1998, p. 16578.

²⁵⁵ Artículo 22.2 de la Constitución española.

actitud de indiferencia” (Cipriani, 1994: 320). Entre el grupo de individuos que se identifica con la Iglesia en Italia, la mayoría continúan siendo la católicos.

En este país de la Unión Europea no existen medidas legales específicas que restrinjan las actividades de las sectas y la Constitución²⁵⁶ es beligerante con la libertad religiosa de los ciudadanos italianos²⁵⁷. Hasta el año 1981, sin embargo, el artículo 603 del Código Penal hacía referencia al término *manipulación mental*, pero fue derogado por el Tribunal Constitucional en este año porque la definición era tan vaga que podía utilizarse contra cualquier minoría impopular, constituyendo así una amenaza contra la democracia.

A lo largo del tiempo se han establecido acuerdos con otras religiones diferentes de la Católica. En 1984 se estableció el primero de ellos con la Iglesia *Waldensian*. Acuerdos similares se han ido negociando entre el Ministerio de Interior, siempre con la aprobación parlamentaria, y otras organizaciones religiosas. Entre algunos de los beneficiarios de estos acuerdos se encuentran los Adventistas y Asamblea de Dios (1988), judíos (1989) Baptistas y Luteranos (1995). En 2000 el gobierno firmó acuerdos con la Unión budista y Testigos de Jehová, aunque no recibieron la ratificación parlamentaria del partido saliente del poder. Otros acuerdos se establecieron con mormones (1998), Iglesia Apostólica (2000), Iglesia Ortodoxa del Constantinopla *Patriarchate* (1998), Hindúes (2001), y Soka Gakkai (2001), por parte del gobierno actual que también rubricó acuerdos con todos los mencionados. Actualmente se encuentra en debate una legislación específica sobre libertad religiosa y la entrada en vigor algunos de los mencionados acuerdos (U.S.A, 2004) .

En 1998 el *Dipartimento di Pubblica Sicurezza* del Ministerio del Interior elaboró un Informe sobre sectas religiosas y los NMRs en Italia²⁵⁸ en el que se introduce el término *lavado de cerebro y control mental*²⁵⁹. Siguiendo el modelo de los Informes elaborados en otros países del entorno europeo, el Informe italiano, *Secta y Nuevos Movimientos Religiosos*, se decanta en un debate terminológico por el uso de este último. Considera los peligros e implicaciones penales en la actividad de algunos de ellos y elabora una

²⁵⁶ *Costituzione della Repubblica Italiana*, 1947. Texto íntegro disponible en: <http://www.religlaw.org/template.php?id=32>

²⁵⁷ N° 1159, 24.6.1929, Non-Catholic Religions Permitted Within the State.

²⁵⁸ (1998) *Sette religiose e nuovi movimenti magici in Italia*, Ministero dell'Interno, Dipartimento della Pubblica Sicurezza, Rome.

²⁵⁹ *Lavaggio del cervello e Controllo Mentale*.

doble clasificación en torno a los *NMRs* (*Nuovi Movimenti Religiosi*) y *Nuevos Movimientos Mágicos* (*Nuovi Movimento Magici*). El Informe reconoce que existe la dependencia mental y propone incriminar a aquellos que la utilicen para agredir psicológicamente o aprovecharse económicamente de alguien (UNADFI, 2004 y USA, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000 y 1999).

C) Grecia

La Constitución²⁶⁰ establece que la *Eastern Orthodox Church of Christ* (la Iglesia Ortodoxa griega) es la religión principal, aunque propugna el derecho de todos los ciudadanos para practicar la religión que escojan, cuyos únicos límites son que ningún rito puede perturbar el orden público o puede ofender los principios morales del país.

La Iglesia Ortodoxa, el Judaísmo, y el Islam son los únicos grupos religiosos considerados por ley *sujetos de derecho público*, mientras que las demás religiones son consideradas *personas legales de derecho privado*. En la práctica, la distinción implica que los centros de oración de otras religiones diferentes a las consideradas sujetos de derecho público, se regulan por el Código Civil y, por ejemplo, estas religiones no pueden poseer propiedades como entidades religiosas (U.S.A, 2004).

La legislación exige a los grupos religiosos ser reconocidos como tales para obtener permiso del Ministerio de Educación y Religión y poder abrir centros de culto. Aunque en teoría es necesaria la opinión del Obispo Ortodoxo local para conceder los permisos, en la práctica se conceden de modo burocrático y son rutinariamente aceptados. A pesar de que este país no ha establecido medidas específicas para perseguir las actividades de las sectas, en la década de los 90 la Justicia griega ordenó la disolución de Cienciología, que se implantó en este país con el nombre de Centro Kephe, tras una investigación llevada a cabo por denuncias de alrededor de 4000 personas, la mayoría familiares de adeptos (UNADFI, 2004 y Castón 1997). Tras el cierre en 1996 de todas sus oficinas en Grecia (UNADFI, 2004), en 2000 se rechazó la apertura de uno de sus centros, alegándose que no es una religión. En 2003 el Tribunal Supremo permitió su apertura y, aunque en este país sigue considerándose como una

²⁶⁰ *The Constitution of Greece*, 1975. Texto íntegro disponible en <http://www.hri.org/MFA/syntagma/>

organización filosófica, el grupo reivindica ser *sujeto de derecho público* (U.S.A, 2004 y 2003).

Los grupos religiosos minoritarios solicitan la abolición de la legislación que regula los permisos necesarios para abrir lugares de cultos y que son clausurados por la Policía local en cada municipio si no son reconocidas como sujetos de derecho público. La policía local tiene autoridad sobre la clausura de estos lugares en los municipios. Aunque Testigos de Jehová es considerada como una religión, encuentra resistencias de la policía local para construir centros propios de culto. Este grupo ha mantenido diversos litigios en los Tribunales por este motivo. En 1999, la agencia estatal de recaudación de impuestos griega de *Thessaloniki*, no reconoció a Testigos de Jehová como asociación no lucrativa²⁶¹ y les impuso tasas sobre las herencias. En 2000 los Tribunales revocaron el impuesto de ese caso concreto pero sigue sin ser reconocida como entidad no lucrativa u ONG. En 2002 se presentaron dos cargos contra la actividad proselitista de Testigos de Jehová en este país. Por otra parte, a partir de 2001 el gobierno griego empezó a emitir nueva documentación, similar al carné de identidad español en el que ya no aparecía la afiliación religiosa (U.S.A, 2004, 2003 y 2002).

D) Portugal

El derecho a la libertad religiosa se promulga desde la Constitución²⁶² portuguesa, que establece un Estado secular. La Ley de 2001²⁶³, *Lei da liberdade religiosa*, es el principal documento legislativo que desarrolla el derecho de libertad religiosa y permite que cada religión negocie sus propios acuerdos con el Gobierno.

Los Institutos portugueses incluyen una asignatura opcional llamada *Religión y moral*, impartida por una persona laica y en la que se estudian las religiones del mundo. En ella pueden también impartirse religión católica u otras religiones, siempre y cuando el número de alumnos que quieran recibir las clases oscile entre 10 y más alumnos. Durante el curso académico 2002-2003, por ejemplo, se impartieron en 243 aulas

²⁶¹ Otros grupos Evangélicos y Baha'ís sí son considerados como asociaciones no lucrativas.

²⁶² *Constitucion of the Portuguese Republic, Diário da República*, revisión 20.10.1997, Constitutional Law, nº 1, series-A, nº. 218. Texto íntegro disponible en: <http://www.religlaw.org/template.php?id=43>

²⁶³ *Lei da liberdade religiosa*, nº 16/2001, 21.6.2001.

portuguesas clases de *Religión y moral* con especial mención a las creencias evangélicas (U.S.A, 2004, 2003).

El gobierno participa activamente en la promoción de las relaciones entre diferentes confesiones. La actividad más destacada es la transmisión, cinco días por semana, del programa *A Fe dos Homens*, en la *Radiotelevisao Portuguesa 2*. Las diversas comunidades religiosas tienen media hora para hablar sobre sí mismas. Hasta ahora el criterio principal para escoger las que han retransmitido ha sido llevar instaurados al menos 30 años en Portugal o 60 años en el país del que proceden. Hasta el momento, la Iglesia Católica recibe 22,5 minutos y los restantes 7,5 minutos entre todas. También se promocionan en Lisboa las relaciones entre religiones, mediante la participación en las diversas actividades festivas del verano que se ofrecen en esta ciudad. Su realización ha mejorado las relaciones entre las diferentes religiones insertas en Portugal, incluso muchas comunidades tienen centros de encuentro abiertos y seminarios educativos (U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000).

4. 3. PAÍSES ESCANDINAVOS

El protestantismo es la manifestación religiosa más extendida y reconocida en los tres países que conforman la zona Escandinava: Dinamarca, Suecia y Finlandia.

A) Finlandia

Como el resto de países de la Unión Europea, cuenta con una Constitución²⁶⁴ que establece en su *capítulo 2* el principio a la libertad religiosa y de creencias. Hay dos Iglesias mayoritarias reconocidas por el Estado, la *Evangelical Lutheran Church* y la *Orthodox Church*. Los demás grupos religiosos para ser considerados iglesias deben contar con al menos con 20 miembros. Sus prácticas deben ser públicas y sus actividades deben realizarse dentro de los marcos establecidos en el sistema legal finlandés. Hasta el momento, el Gobierno reconoce 45 comunidades de este tipo (U.S.A, 2004, 2003, 2002).

En 2003 se aprobó la *Religious Freedom Act*, que ha aumentado la autonomía de las comunidades religiosas. Sigue siendo imprescindible que al menos formen parte 20

²⁶⁴ *The Constitution of Finland*, Doc. 731, 11.6.1999. Texto íntegro disponible en: <http://www.religlaw.org/template.php?id=25>

miembros, para configurarse como tal. Esta ley establece que los hijos no tienen por qué seguir una religión exclusivamente porque sus padres formen parte de ella y, en este sentido, se ha fijado en los 12 años la edad en la que los niños pueden escoger su religión (U.S.A, 2004, 2003).

B) Dinamarca

La Constitución danesa establece en el apartado 1 del artículo VIII que la libertad religiosa es un derecho inviolable²⁶⁵. La Iglesia Evangélica Luterana es mayoritariamente seguida en Dinamarca y es la única que recibe subvención directamente del Estado (Kropveld y Peinad, 2003 y U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000 y 1999).

En 1984 se creó una Comisión Parlamentaria con el objetivo de obtener información sobre las actividades de las sectas y de juzgar la pertinencia o no de la intervención del gobierno en sus actividades. Las conclusiones de la Comisión danesa indican que las actividades de las sectas en Dinamarca no reportan amenazas para la seguridad y el orden público (Kropveld y Peinad, 2003). En este país existe un centro de investigación, que se dedica a los NMRs.

Ser reconocido y aceptado como organización religiosa es sencillo, las diversas manifestaciones religiosas instauradas en Dinamarca no necesitan registrarse y cada una de ellas es “reconocida” por el Estado simplemente solicitando que se reconozca su rito matrimonial. En el último año de la década de los 90, se hicieron públicos los requisitos que las organizaciones religiosas debían cumplir para que el Gobierno concediera la validez jurídica a los matrimonios celebrados mediante diversas religiones y, por tanto, para ser consideradas como religión. La entrega al Estado de un dossier con las tradiciones centrales, la descripción de los rituales más importantes y acreditan una estructura democrática son los principales requisitos que apunta el Gobierno danés para considerar religión a un grupo que lo demande (U.S.A, 2004, 2003, 2002 y Kropveld y Peinad, 2003).

²⁶⁵ *Denmark Constitution*, 1953, [*Danmarks Riges Grundlov* , 1953, Lov nummer 169 , 5.9.1953]. Texto íntegro disponible en: <http://www.religlaw.org/template.php?id=22>

En Dinamarca no se han producido tensiones entre el Estado y Cienciología, como ha sucedido en otros países europeos, hasta tal punto que ésta tiene su sede oficial de este continente en Copenhague (Fournier y Picard, 2004, UNADFI, 2004, U.S.A, 2004, 2003, 2002 y Rothstein, 1996). El centro más importante es el denominado *AOSH*²⁶⁶, en el cual se imparten los niveles más altos de las técnicas que el grupo oferta y una de sus mayores agencias de publicidad²⁶⁷ se encuentra instalada en Dinamarca (Rothstein, 1996).

Sin embargo, existen algunas voces que se alzan contra las actividades de ciertas sectas, como ha sucedido en el caso de Mogens Amdi Petersen, propietario de la multinacional Tvind que lidera el grupo Humana y que ha sido acusado de abuso de bienes sociales y de evasión fiscal (Fournier y Picard, 2004). Además, existe un centro de investigación e información denominado *Dialog Centre International*²⁶⁸.

C) Suecia

Los derechos y libertades relacionados con la religión están recogidos principalmente en la Constitución²⁶⁹ sueca e incluyen la libertad de culto o la pertenencia a cualquier comunidad religiosa. Existe una separación plena entre el Estado y las Iglesias (Kropveld y Peinad, 2003). En 2000 entró en vigor la escisión formal entre la Iglesia de Suecia y el Estado y, desde ese momento, todas las manifestaciones religiosas reciben apoyo financiero (U.S.A, 2004, 2003, 2002, 2001 y Swedish Institute, 2003). Recientemente se ha reconocido a Cienciología en este país el estatus de Iglesia (Fournier y Picard, 2004).

Se elaboró un Informe parlamentario en 1998 en forma de pequeño folleto informativo titulado *I go Trö* en el que se evita deliberadamente utilizar la palabra secta pero se plantean algunas cuestiones como la situación de los niños en este tipo de

²⁶⁶ *Advanced Organization Saint Hill*. En este centro se imprimen libros en múltiples idiomas que van dirigidos no solo a países europeos, sino también a África e incluso a los Estados Unidos y cuya objetivo es facilitar a los individuos con los que entren en contacto, sus planteamientos en el idioma nativo. Para esta tarea existen auditores de diferentes países trabajando en Copenhague. Este centro es centralista con respecto a los demás centros instalados en diversos países (Rothstein, 1996).

²⁶⁷ *New Era Publications*.

²⁶⁸ Dialog Centre es un nódulo creado en Dinamarca, fundado a partir del crecimiento de NMRs en este país y el resto del mundo. El objetivo principal de este organismo es promover el *diálogo desde la confrontación* de la fe cristiana con el resto de religiones. Cuenta con sedes en otros dos países europeos, Alemania y Reino Unido.

²⁶⁹ *Sweden Constitution*, 1975, revisión Law No. 1469 de 1994. Disponible en <http://www.religlaw.org/template.php?id=47>

asociaciones (UNADFI, 2004 y Kropveld y Peinad, 2003). Se ha creado también un centro, *Kult*, en el que se informa a las personas interesadas sobre aspectos espirituales y está dedicado especialmente a tratar de abrir un espacio de diálogo entre las sectas y los ex adeptos, aunque aún no se han realizado actividades en esta dirección (UNADFI, 2004).

La Comisión Estatal concede a las Comunidades Religiosas, denominadas *SST*, un marco institucional para la cooperación expresa entre las religiones. En la promoción específica de las relaciones entre el Estados y varias religiones, anualmente se celebran encuentros con representantes de diversos grupos. A partir de 2000 el Estado también tiene en cuenta los derechos de propiedad intelectual de los documentos elaborados por las diferentes religiones, que deben ser respetados (USA, 2004, 2003, 2002, 2001).

4. 4. OTROS PAÍSES

A) Países Bajos

Una vez más Estado y religión permanecen separados en este país (USA, 2004, 2003, 2002, 2001, 2000 y 1999, Kropveld y Pelland, 2003 y Kamer, 1983). La Constitución²⁷⁰ enmarca el derecho básico de libertad religiosa en Holanda y permite al Gobierno establecer restricciones a las manifestaciones religiosas exclusivamente cuando se pone en peligro la salud o el orden público. El Código Civil²⁷¹ legisla respecto a cuestiones religiosas en este mismo sentido.

En cuanto a los trabajos parlamentarios, el Comité Holandés encargado de elaborar un Informe en 1983 estaba interesado no tanto en situarse a favor o en contra de un grupo en particular o de todos en general, sino en indagar en la naturaleza de las sectas y su relación con la salud pública con el objeto de juzgar si eran o no necesarias actuaciones gubernamentales. Planteó el modo en el que en otros países se afronta esta cuestión y llegó a la conclusión de que existen posturas contrapuestas, a favor o en contra, con una intensidad alta en la defensa o ataque de las sectas. En las conclusiones no se dio publicidad sobre cuáles fueron los movimientos analizados durante la elaboración del Informe y se planteó que los grupos estudiados no representaban una

²⁷⁰ *Constitution of the Netherlands*, 1983. Texto íntegro disponible en: <http://www.religlaw.org/template.php?id=39>

²⁷¹ *Netherlands Civil Code*, Companies and other legal persons, Suppl. 4 December 1991.

amenaza para la salud mental de los ciudadanos. Incluso afirmaba que, del estudio llevado a cabo, no se podía concluir que los NMRs usaban la coerción en el reclutamiento de nuevos miembros (Kamer, 1983).

El término utilizado tanto en el Informe holandés como por las propias autoridades gubernamentales ha sido siempre el de movimiento religioso, no el de secta. En el Informe se utilizaba esa expresión para referirse a un grupo de gente unida en torno a la espiritualidad en torno principalmente a un líder carismático o a una concepción religiosa. El término religión tiene un sentido amplio en Holanda y puede referirse a la existencia de poderes sobrenaturales a los que se asigna una cierta autoridad sobre las vidas de sus seguidores. En las conclusiones del trabajo se diferenciaron tres tipos de movimientos religiosos: *Orientales*, *Evangélicos* y *Sincréticos* (Kropveld y Pelland, 2003 y Kamer, 1983).

Según este Informe, no había ninguna necesidad de introducir protección especial ni medidas dirigidas a controlar a estos grupos, por lo que no se tomó ninguna medida legal para limitar sus actividades y menos aún para disolver ninguna comunidad religiosa. Como se ha apuntado, el único objetivo del estudio fue la mera evaluación de los NMRs (Kamer, 1983).

El registro oficial no es necesario para las organizaciones religiosas en Holanda. El Gobierno de los Países Bajos no les exige ningún tipo de control para establecerse en este país, aunque reconoce a algunas el estatus de *comunidades religiosas*, concediéndoles una vez reconocido dicho estatus, ciertos derechos y privilegios. Aunque la ley no define qué es *comunidad religiosa*, los grupos que lo solicitan no han encontrado obstáculos para obtener dicho estatus (Kamer, 1983).

B) Gran Ducado de Luxemburgo

En este país, como en los demás países europeos regidos por un Estado de Derecho, una de las características principales es que este modo de organización política y social se legitima sobre la Constitución²⁷². Y, por tanto, una vez más el derecho a la libertad religiosa es defendido por la Constitución en este país europeo. El gobierno luxemburgués se esfuerza por proteger este derecho en los ámbitos público y privado y

²⁷² Texto íntegro disponible en: <http://www.religlaw.org/template.php?id=36>

ninguna religión es reconocida como por el Estado. Las religiones o grupos religiosos no tienen que inscribirse en ningún registro (U.S.A, 2002).

Una ex miembro del Parlamento Europeo, Viviane Redding, expuso en una conferencia la situación sobre las sectas en el Gran Ducado de Luxemburgo, denunciando que incluso algunas personalidades que ocupan cargos políticos pertenecen a sectas (UNADFI, 2004).

A continuación presento una tabla resumen de los principales Informes y medidas adoptados en los países de la UE-15 (Tabla 17).

Tabla 17. Resumen de los principales informes y medidas sobre sectas elaborados en diversos países de la UE

Año	Informes y medidas
1971	<i>Enquiry into the practice and effect of Scientology.</i> (Reino Unido)
1982	Informe Ravail. (Francia)
1984	Informe Holandés. (Países Bajos)
1985	Informe Vivien. (Francia)
1989	Informe <i>Sectas en España.</i> (España)
1995	<i>Informe Guyard.</i> (Francia)
1996	Creación de un <i>Observatorio Interministerial</i> sobre sectas. (Francia)
	Se constituye una <i>Comisión de Investigación</i> para elaborar un Informe. (Bélgica)
1997	Medidas para prevenir el fraude comercial. (Alemania)
1998	Se diluye el Observatorio interministerial sobre sectas y se crea la <i>Misión Interministerial de lucha contra las sectas.</i> (Francia)
	Comparecencia en el Congreso de los Diputados por parte del Ministro Mayor Oreja. (España)
	Informe <i>Sette religiose e nuovi movimenti magici in Italia</i> (Italia)
	El Ministerio del Interior alemán pone a Cienciología bajo la vigilancia de la Oficina para la Protección de la Constitución
	Informe <i>New Religions and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany.</i> (Alemania)
	<i>Ley Federal sobre Confesiones y Comunidades Religiosas</i> Creación de un organismo que informa y documenta sobre sectas y/o Nuevos Movimientos Religiosos. (Austria)
1999	Convergencia y Unió presenta una Proposición no de Ley sobre <i>Sectas, grupos y asociaciones de carácter destructivo.</i> (España)
	Informe <i>Las sectas y el dinero.</i> (Francia)
2000	Informe. Uso del concepto “Manipulación Mental” Proposición de Ley referida a las sectas. (Francia)
	Informe Se publica Keltsch, J. (1999) <i>Was ist Scientology?. Die Fabrikation der Mensch-Maschine im kybernetischen Lernlabor,</i> Bayerisches Staatsministerium des Innern, München. (Alemania)
2001	Informe de la MILS. (Francia) Ley <i>About Picard.</i> Se permite a los jueces establecer medidas como disolver sectas y/o Nuevos Movimientos Religiosos instalados en el territorio francés. (Francia)
2004	Proposición de Ley nº 1491 para ayudar a las víctimas de sectas Ley nº 2004-800 relativa a la bioética que regula la clonación y la eugenesia

Fuente: Elaboración propia.

TERCERA PARTE: SOCIOLOGÍA DEL PROCESO DE *AFILIACIÓN*

Introducción

Existen numerosos estereotipos en las sociedades occidentales sobre los NMRs. Tanto que se llega a pensar que están constituidos por personas ajenas a la sociedad porque, a veces, incluso se visten de otro modo. Esta descripción tan parcial establece muchas limitaciones al conocimiento de movimientos tan heterogéneos. La imagen social de los miembros de los NMRs que se suicidan en grupo, por ejemplo, corresponde con lo que los medios de comunicación y la sociedad, en su conjunto, describen como *sectas destructivas*. El abordaje y análisis de los NMRs no puede plantearse exclusivamente desde un punto de vista que los muestre como grupos que ponen en peligro la vida de las personas, porque las *cult tragedies*²⁷³ suceden en muy pocas ocasiones, en comparación al número de NMRs que existen en las sociedades contemporáneas.

Desde esta investigación considero que la aparición, implantación y desarrollo de NMRs debe analizarse desde las carencias y limitaciones que las sociedades modernas tienen para cubrir las necesidades de los individuos que las configuran. Si no existieran unos factores de emplazamiento y de interacción y una oferta de servicios por parte de los NMRs, lo que venimos denominando en conjunto estructuras de disponibilidad, posiblemente no tendría lugar la afiliación a NMRs.

Para conocer el origen de la interacción entre los sujetos y los NMRs se debe responder a la pregunta sobre, *cómo tiene lugar la afiliación*. El contacto con un NMR puede producirse a partir de varios supuestos. El nacimiento de un sujeto en el seno de una familia que forma parte de uno de ellos, facilita la socialización en sus valores y normas. Las redes sociales intervienen mucho en el proceso de afiliación, sobre todo por medio de otras personas miembros con los que se establecen relaciones. Éste último es

²⁷³ Las tragedias asociadas a este tipo de organizaciones son cuantificables: *People's Temple* (1978, Guyana), *Branch Davidians* (1953, Estados Unidos), *Solar Temple* (1994, 1995 y 1997, Suiza, Canadá y Francia, respectivamente), *Aum Shinrikyo* (1995, Japón), *Heaven's Gate* (1997, Estados Unidos) y *Movement for the Restoration of the Ten Commandments* (2000, Uganda) son los casos que han saltado a los medios de comunicación de masas. Para saber más consultar L. L. Dawson (ed.) (2003) "Violence and New Religious Movements" en L. L. Dawson, *Cult and New Religious Movements*, Blackwell, Oxford.

uno de los modos más eficaces de contactar con los NMRs. A partir de un primer contacto por el medio que se lleva a cabo la *afiliación cara a cara*, lo que Lofland y Stark (1965) denominaron interacción intensa con miembros del NMR en contextos espaciales y temporales concretos, delimitados por el propio NMR. Por medio de contactos y de conversaciones personales en las que se produce interacción directa sobre las creencias del NMR, se llega al acercamiento entre éste y la persona. En general, son creencias que plantean modelos eclécticos, tal y como lo describe un familiar: “*La captó por conversaciones, proposiciones del grupo, curso de yoga, de estudios de tal y cual cosa [...] Por medio de una especie de eclecticismo, de creencias y cosas raras, y eso debió de seducirlo. Empezó a ir, a ir, a ir y se quedó*” (FM, 07).

Conviene señalar que no siempre se produce una *afiliación*, incluso aunque el individuo esté interesado en las actividades que el NMR oferta²⁷⁴. Para que tenga lugar la integración en el grupo deben darse otra serie de factores que describiré más adelante. Algunos de los entrevistados han tenido contacto con NMRs e interesarse por sus actividades, pero nunca llegar a formar parte de ellos a pesar de los encuentros asiduos. El familiar de un ex miembro, al reflexionar sobre la relación de su hermano con el NMR, vuelve a su propia biografía: “*Yo me acuerdo de estudiante, con diecisiete años, recién llegado a Zaragoza. En aquella época coincidía que aquello estaba inundado de los Niños de Dios, y yo me fui a algunas reuniones a ver lo que era aquello e, incluso, pensaba haber ido a algunas de las reuniones en Nueva Acrópolis. Por inquietud, lo mismo que vas a una conferencia que sé yo..., sobre el Nepal. Pero nunca tuve ligazón*” (FExM, 02). Entrar en contacto con un NMR no constituye, por sí mismo, causa de *afiliación* y e integración en él.

La experiencia de *afiliación*, en general, suele seguir varias fases: un primer encuentro, algún período de acercamiento o rechazo, permanencia y participación (inicio de la socialización). Y, en caso de producirse la *desafiliación*, la salida que, como veremos más adelante, sucede generalmente rodeada de conflictos.

En esta parte de la tesis trataré de describir las condiciones sociales que facilitan el contacto y la participación en los NMRs. Este proceso lo denominan algunos autores

²⁷⁴ En este sentido cabe destacar uno de los análisis de Barker (1983) en el que plantea que el 90% de los que participan en Gran Bretaña en los cursos introductorios de dos días a la Iglesia de la Unificación, nunca llegan a ser miembros.

estructuras de disponibilidad (Snow *et al.*, 1980 y Stark y Bainbridge, 1985). En el análisis del *proceso de afiliación* a los NMRs en España, varios son los aspectos que voy a destacar: cuál es la población más susceptible de afiliarse a NMRs; los factores que aceleran la *afiliación*; los contactos de los adeptos o sus familiares con este tipo de organizaciones; el llamado *proceso de inclusión*; y, finalmente, el modo en el que ha ido produciéndose la incorporación al NMR.

La afiliación se produce porque el NMR ofrece algo que la persona necesita. Si no, creo que difícilmente se produciría la *afiliación*. A esta conclusión llega el Dr. Hemminger, especialista alemán en esta materia, que intervino en la elaboración del Informe elaborado por el *Bundestag* a finales de los años 90²⁷⁵. La descripción tiene lugar por medio de las necesidades de los individuos y de la oferta de servicios que hacen de los NMRs. Es decir, por las estructuras de disponibilidad que confluyen en sus vidas en el momento de contactar con un NMR, y que intervienen en que se afilien o no lleguen a mayores niveles de compromiso. Los NMRs satisfacen necesidades que otras organizaciones sociales no han logrado, al menos cuando se produce la *afiliación*.

Por tanto, la *afiliación* a un NMR plantea una serie de retos porque puede tener lugar por un proceso de búsqueda de elementos espirituales, emocionales e, incluso, materiales, y otras instituciones sociales no ofrecen o no consiguen cubrir. Para que tenga lugar la *afiliación* en un NMR deben confluír, al mismo tiempo, unas necesidades por parte del sujeto, y una oferta de servicios por parte del NMR. De tal modo que el NMR cubre para los individuos en ese momento todas sus carencias e inquietudes. Estos dos engranajes (necesidades y oferta de servicios) deben sincronizarse para que tenga lugar la *afiliación* efectiva y posterior participación de los sujetos en esos movimientos.

²⁷⁵ Así lo se puse de manifiesto en el análisis teórico del Capítulo III de esta tesis, donde se reproduce un fragmento de entrevista que realicé (Dr. Hemminger, Stuttgart, Alemania, julio de 2005).

CAPÍTULO VII. ESTRUCTURAS DE DISPONIBILIDAD EN LOS INDIVIDUOS

En el análisis del proceso de afiliación he aunado las perspectivas desde las que vengo estudiando el fenómeno: la individual²⁷⁶ y la social²⁷⁷. De la combinación de ambas, la individualista y la sociale, inspiradas en el esquema clásico propuesto por Lofland y Stark (1965), Lofland (1977) y Lofland y Skonovd (1983), he aplicado dos coordenadas analíticas imprescindibles para conocer el punto de partida de la interacción entre un NMR y un sujeto: los *factores de emplazamiento* (*Predisposing condicitions*) y los *factores situacionales* (*Situational contingencies*).

Los factores de emplazamiento corresponden a lo que Lofland y R. Stark (1965), Lofland (1977) y Lofland y Skonovd (1983), y con posterioridad todos los analistas de los NMRs, denominan *Predisposing condicitions*. Prat (1997) los denomina *factores de base* y yo los denomino *factores de emplazamiento*. El término base, se refiere al *fundamento o apoyo principal en que estriba o descansa una cosa* (RAE, 1992:272), mientras que emplazamiento se refiere a los factores que *sitúan, colocan y ubican* (RAE, 1992: 812) a los sujetos. Considero que, a pesar de la cercanía entre ambos conceptos, al utilizar base podría parecer que siempre que aparecen esos factores va a producirse la afiliación porque son el *apoyo principal en que estriba o descansa*. Sin embargo, que existan esos factores no implica necesariamente la afiliación. El término “emplazamiento” significa que el sujeto se sitúa en posición de poder afiliarse pero no los considera concluyentes para la afiliación.

Los *factores situacionales* (*Situational contingencies*) son utilizados por primera vez, de nuevo, por Lofland y Stark (1965). Un esquema similar establece Prat (1997:) al analizar el proceso de *conversión* a los Hare Krishna en España, aunque él denomina las “situaciones” como de insatisfacción vital, búsqueda de alternativas y borde del abismo.

Ambos factores constituyen la estructura de disponibilidad de los adeptos, ya que configuran el bagaje social y personal que el sujeto lleva consigo en el momento en el que entra en contacto con un NMR comienza su proceso de socialización. Al analizar

²⁷⁶ Los análisis más destacados son Downton (1979) y Straus (1982).

²⁷⁷ Los principales análisis desde esta perspectiva son Lofland (1978); Bromley y Shupe (1979a, 1979b, 1980, 1986, 1989 y 1993); Shupe y Bromley (1980, 1981a, 1981b, 1985); Barker (1981, 1982, 1984, 1986, 1988, 1989, 1995 y 2001); Taylor (1982) y Long y Hadden (1983).

las entrevistas realizadas en las diversas Comunidades y Ciudades Autónomas españolas se han podido establecer ambos tipos de factores que intervienen en la afiliación a los NMRs. Por tanto, en el proceso de afiliación intervienen estos y otros factores que, en ningún caso, son elementos excluyentes y frecuentemente, como veremos, aparecen asociados entre sí.

1. LOS FACTORES DE EMPLAZAMIENTO

La relación con un NMR determinado tiene diferentes consecuencias en las personas que tanto pueden llegar a involucrarse de diferentes formas como a rechazarlo. Incluso, entre hermanos con una socialización y una posición similar en la estructura social, las diferencias en la interacción con un NMR pueden ser radicalmente opuestas, como lo exponía uno de los entrevistados: “Mi hermano es una persona muy dócil y creo que le cogieron el punto porque conmigo bien que lo intentaron pero yo no, de mi no consiguieron nada” (FExM, 09).

En los factores de emplazamiento se mueven entre la confrontación entre la idealización y la realidad. Se corresponden con variables internas, como predisposiciones, motivaciones y, por tanto, con elementos psicológicos. Son aquellos elementos que predisponen a la afiliación y que pertenecen a la psicología y/o a la historia vital individual de cada persona. He considerado como factores de emplazamiento el haber o no crecido en un NMR, la edad y el género porque marcan diferencias en el proceso de afiliación. Del mismo modo, considero factores de emplazamiento lo que los propios entrevistados consideran, tales como la “tensión vital” (*Tension*), las “soluciones y respuestas religiosas a los problemas” (*Type of Problem-Solving Perspective*) y la “imagen de uno mismo como buscador” (*Seekership*)²⁷⁸.

1. 1. LA POBLACIÓN SUSCEPTIBLE DE AFILIARSE A LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

En general se puede afirmar que las personas, siempre que se den ciertas circunstancias sinérgicas, podrían potencialmente *afiliarse* a un NMR. Los entrevistados interpretan que no se sienten especiales por haber tenido contacto con este tipo de

²⁷⁸ Lofland y Stark (1965).

organización social. Dependiendo de las condiciones sociales e individuales, lo que venimos llamando estructuras de disponibilidad, es sencillo entrar en contacto para luego afiliarse a un NMR. La mayoría de los entrevistados consideran que no existe predisposición a entrar en un NMR sino que, en ocasiones, puede producirse el acercamiento, la implicación y la interacción. Esto es así, incluso, para aquellos que creen que es no les sucederá nunca. Uno de los ex miembros lo expresa de este modo: *“Me captaron [...] como a cualquiera [...] Cualquier persona en un momento determinado de su vida puede ser susceptible de entrar en un grupo de este tipo, por muy lejos que piense que está de estas cosas”* (ExM, 09).

A) La edad de afiliación

Tres de los cuarenta y ocho entrevistados (ExM, 07; M, 06; FM, 04) en esta investigación declaran haber sido socializados desde su nacimiento en el seno de un NMR a causa de la participación de la propia familia. Es decir, constituyen miembros de NMRs de *segunda generación*, puesto que sus padres formaban parte de este tipo de movimiento antes de que ellos nacieran: *“Mis hermanos y mi padre también son miembros y cuando yo nací mi pertenencia surgió de un modo natural”*(M, 07). Cuando el sujeto nace y se socializa en el interior de un NMR no tienen lugar las tensiones con la red social.

Suele ocurrir que cuando los padres no forman parte del NMR, la entrada tiene lugar, sobre todo, a partir de la mayoría de edad legalmente establecida. Para casi la totalidad de los adeptos sin familiares en el NMR, la edad mínima de contacto fueron los 18 años, mayoría de edad en España. Por debajo de los 18 años los contactos con menores “oficialmente” no se promocionan porque plantean problemas legales, de legitimidad y confrontación con la justicia. Hasta la mayoría de edad, la paternidad se convierte en la autoridad social que decide si un menor puede o no pertenecer a un NMR. Tanto para los miembros como para los demás entrevistados, la edad de afiliación al NMR es una variable destacada porque, por debajo de la mayoría de edad, los conflictos con la sociedad pueden plantear serios problemas legales y, por tanto, de legitimidad social.

La mayoría de edad es un límite al proselitismo que los miembros, ex miembros y familiares consideran en el proceso de afiliación. De esta situación se desprende que los

NMRs tratan de conseguir seguidores en edades superiores a los 18 años. La mayoría de estas organizaciones tienen sumo cuidado con este aspecto y solamente participan menores cuando sus padres también lo hacen. Así lo expresaba un miembro entrevistado: *“Son cosas muy delicadas..., [la pertenencia de menores al NMR] No pueden venir niños pero si vinieran alguna vez, tendrían que venir con su padre. Son cosas por las que rápidamente te pueden coger diciendo “esta gente está tratando de acoger a los niños y de atraerlos hacia ellos””* (M, 04). O bien, argumentaba otro entrevistado, la iniciación puede producirse *“a cualquier edad. Lo que pasa es que ahora mismo se cuidan mucho de captar a personas que sean menores legalmente”* (FExM, 05).

La madurez

Algunos de los entrevistados se cuestionan si el límite legal de la mayoría de edad, los 18 años, aparece indisolublemente unido a la madurez necesaria para decidir por uno mismo si se quiere o no entrar en un NMR. La principal duda que se plantean es si los jóvenes de 18 años se encuentran preparados para escoger, de un modo suficientemente formado, entre la opción de pertenecer o no a estos movimientos. En este debate sobre la mayoría de edad y las capacidades para escoger libre y maduramente la opción religiosa se esgrimen diferencias por razones de sexo. Se considera, en este sentido, que las mujeres presentan mayor madurez a los 18 años que los varones de la misma edad. El familiar de un miembro defiende la falta de madurez a los 18 años, especialmente de los varones del siguiente modo: *“[...] la mayoría de edad para mí ha sido un desastre, todavía las chicas maduran antes, pero los chicos a los 18 años... nada de nada”* (FM, 06).

Numerosos entrevistados se cuestionan la “bondad” de los efectos de la socialización en los valores de los NMRs en niños. Afirman que cierto tipo de ideas les pueden programar para el futuro y carecen del aprendizaje de los valores y las normas de la sociedad en su conjunto. En las entrevistas llega a describirse la socialización, exclusivamente dentro de un NMR, como “peligrosa” porque los niños no podrán adaptarse al resto de la sociedad y necesitarán mantenerse obligatoriamente dentro del NMR, sin posibilidad de elegir otras opciones. Cuando además se les socializa haciéndoles creer a ellos y a sus familias que son superdotados con respecto a los demás niños, las dificultades de inserción posterior o abandono del NMR aumentan. Estos

supuestos se basan en la asimilación de sus creencias conculcadas y la frialdad con la que se educa desde NMRs a los niños. En este sentido, un ex miembro afirmaba que *“desde que nacen se les hacen creer a los padres que son superdotados. Eso es un peligro para su vida plena cuando se haga mayor. Esos niños serán seguidores del líder a pies juntillas porque no conocen nada más y, desde pequeños, sus padres y ellos mismos van a creer que son insuperables. Están siendo programados para ser líderes fríos y racionales en el mañana ”* (ExM, 01).

Por tanto, para concluir este apartado, de las entrevistas se deduce que una edad determinada no interviene de modo concluyente en el proceso de afiliación a un NMR. Los miembros y ex miembros entrevistados, así como los ex miembros y miembros de familiares a los que se hace referencia procedentes de las diferentes Comunidades y Ciudades Autónomas de España, se encuentran entre los 16 y los 64 años, incluyendo todas las décadas del ciclo vital comprendidas entre estas dos edades. Sin embargo, considerando que no existe correlación entre la edad y la afiliación, sí se aprecia cierta tendencia entre los jóvenes y los más mayores a entrar en contacto con NMRs. Y sobre todo, a mantener ese contacto a medio y largo plazo. Uno de los entrevistados lo explica en sus respuestas de un modo muy claro: *“[La entrada se produce a] cualquier edad, lo que pasa es que hay dos polos para los que es más atractivo, los jóvenes y las personas mayores.”* (FExM, 05).

Jóvenes

En los diferentes países de la Unión Europea, las alusiones a la juventud y su relación con NMRs han sido continuas siempre que se ha analizado este fenómeno. Ejemplos son, en España, el trabajo de A. Canteras (1992); el papel protagonista en Alemania de la Oficina Estatal de la juventud; y, en Austria, la observación de la interacción juventud y NMRs desde el Ministerio de Medio Ambiente, Juventud y Familia.

Durante la juventud las personas buscan emociones que les hagan sentirse en un mundo mejor, lejos de la contradicción que empiezan a percibir entre los valores universales de respeto, amor, solidaridad, etc., y el mundo social, generalmente menos ideal, en el que se desenvuelven nuestras vidas. El vacío vital y el sentimiento de soledad incita a algunos jóvenes a emprender una búsqueda. Algunos de ellos

encuentran en los NMRs el modo de llenar la posible “falta de sentido” del mundo con los discursos de los líderes de estos movimientos. Desde este punto de vista, los jóvenes aparecen como poco maduros e idealistas, con necesidad de trascendencia, de llenar una parte de sí mismos que la sociedad no consigue saciar. Y los NMRs sí los complacen al plantear alternativas como respuestas a sus inquietudes. Un entrevistado decía que “*en las personas jóvenes, por la propia inmadurez [...] se quieren comer el mundo [...], hay un gran vacío dentro de la juventud que quieren rellenar con todos esos mensajes que les mandan los líderes o el propio grupo*” (FExM, 05).

La adolescencia trae consigo ajustes en el individuo que intervienen en el proceso de *afiliación*, ya que es un momento de cambio, donde la búsqueda de nuevas experiencias es especialmente intensa. Esto lleva a que se produzcan cambios en diferentes aspectos. Un ex miembro entrevistado, que entró durante la adolescencia en el NMR, destaca que, incluso, aunque la modificación de la dieta alimenticia no tenía nada que ver con la creencias del mismo, el impulso al cambio que sintió le llevó a modificarla como parte de una transformación completa: “*Durante el proceso de cambio me dio por hacer dieta vegetariana. No tiene nada que ver con el grupo y luego la dejé. Forma parte de lo que es ese impulso al cambio. En la juventud buscas relacionarte con nueva gente y tener nuevas experiencias*” (ExM, 08).

Ancianos

Hablar en España de religión es hablar básicamente de catolicismo, aspecto que se intensifica en las edades más adultas²⁷⁹. Sin embargo, a pesar del alto grado de religiosidad católica entre los mayores de 65 años, éstos, además de los mencionados jóvenes, son el principal grupo de edad que se adhiere a los NMRs. Entre las motivaciones para el contacto y posterior adhesión a NMRs de personas ancianas, la *soledad* y el *sentimiento de abandono* parecen constituir los motivos principales. Del análisis de las entrevistas se deduce que estos sujetos sustituyen la religión tradicional por nuevas formas de espiritualidad, no porque les atraigan otras creencias de carácter religioso, sino porque encuentran la compañía y apoyo social de los que carecen. El

²⁷⁹ A. De Miguel e I. De Miguel (2004:75 y ss.) describen a la sociedad española como “*impregnada de una cultura católica y democrática*”. En este mismo trabajo reconocen que, a medida que aumenta la edad, los españoles se manifiestan más religiosos, llegando hasta el 70% los mayores de 65 años. Y que los españoles en su conjunto, se declaran abrumadoramente católicos (80%) frente a otras religiones (2%).

familiar de un ex miembro anciano argumenta que las *“personas mayores, por la propia soledad en la que viven, inmediatamente queda cubierta por el grupo. Ofrecen religión además de compañía y apoyo, tan necesarios para ellos, subsanando la soledad en la que viven”* (FExM, 05).

Al mismo tiempo que apoyo y compañía reciben calor. Las comunidades locales de los NMRs arropan y se convierten en red social y grupo primario cálido en el que los ancianos se sienten integrados, aceptados y queridos. En muchos casos, llega a producirse una auténtica *“atención domiciliaria”* por parte de los miembros más jóvenes hacia los más mayores. La asistencia a los lugares de culto está también garantizada, pues otros adeptos van a su hogar a recogerlos y, posteriormente, los vuelven a llevar a su domicilio. De este modo los ancianos se sienten respetados, aceptados, socorridos pero, sobre todo, integrados (con identidad de grupo) y queridos. Uno de los miembros entrevistados expresa que los ancianos se sienten tratados *“con mucho respeto y cariño. Les damos muchos estímulos cuando los vemos: “Hay que ver con lo mal que estás y mira qué fuerzas tienes para venir”. Incluso, van compañeros nuestros a por ellos, los recogen con el coche y, luego, los dejan en su casa. Se sienten muy queridos por nosotros”* (M, 01).

Los ancianos más activos buscan esclarecer preguntas que la sociedad no les resuelve y en los NMRs encuentran respuestas, además de apoyo, valoración personal o simplemente entretenimiento. Lo que sí perciben es que en el NMR tienen un reconocimiento social que la sociedad les niega. Ocupan un lugar, tienen un estatus que les reconforta más que la sociedad, en su conjunto, les asigna. Los ancianos más inquietos tratan de seguir activos, de algún modo, y sentirse miembros partícipes de la sociedad en la que viven. En el fragmento de una de las entrevistas a un ex miembro aparece así descrito: *“Gente que generalmente tiene inquietudes y el grupo se las resuelve. Luego son super- simpáticas, super-agradables. Una persona anciana a la que seguramente hacen poco o ningún caso. Se aburren de estar en los locales de ancianos. Se les dora mucho la píldora, se les valora su experiencia, se les escucha. Son personas que se sienten entretenidas, agradecidas y satisfechas. De alguna forma el NMR cubre una serie de carencias que la sociedad no”* (ExM, 08).

Aunque, la afiliación también afecta a hombres y mujeres en edad laboral que desean conseguir un trabajo o ascender socialmente. Existe un determinado grupo de

NMRs que van dirigidos a aumentar las competencias sociales para mejorar el estatus en edades activas y a promover el ascenso social.

B) El género

Situaciones en la vida que dejan vacíos roles que tradicionalmente se vienen desempeñando dejan al individuo aturdido, como sucede en los casos de separaciones conflictivas en la gestión del proceso. En esos momentos, declaran los ex miembros, necesitaban a alguien que los guiara, aunque les tratara mal por el requerimiento de apoyos y recursos con los que no contaban. Las mujeres son las que más manifiestan que apenas tenían recursos para enfrentar el cambio hacia el desempeño de nuevos roles, aunque otros miembros varones también experimentan la necesidad de un referente sólido, con autoridad, incluso en el contexto de relaciones desiguales, como los malos tratos: *“Teníamos necesidad de que alguien nos organizara la vida. Yo acababa de divorciarme –decía una mujer- y la gente allí, principalmente, queríamos que alguien nos solucionara la vida. Porque si tú tienes la vida clara, y sin grandes obstáculos no vas a dejar que una persona esté jugando contigo tan claramente como este hombre lo hacía”* (ExM, 06).

Diversas mujeres miembros de NMRs manifiestan que han estado bajo la influencia de un varón durante mucho tiempo y, cuando se produce una separación, tienen claro que no quieren solucionar los problemas con otro comenzando una nueva relación, y bastantes buscan refugio espiritual en estas organizaciones religiosas. La espiritualidad es un componente más, pero, lo cierto es que tras relaciones de dominio masculino en el matrimonio, las mujeres van buscando un modelo distinto al dominador, independientemente de si lo encuentran o no en el NMR. El objetivo parece ser no sentirse dominadas por otros varones, tal y como hasta ese momento se ha desenvuelto su relación matrimonial: *“Yo tenía claro que no quería más relaciones sentimentales. Quería una meta más religiosa para resolver mi vida, porque yo consideraba que había sido bastante once años de estar viviendo bajo el mando de un hombre. Entonces pensé, si voy a separarme de un hombre no va a ser para ir a vivir en las mismas circunstancias con otro”* (ExM, 06).

Por otro lado, existe una etapa vital relacionada con edades adultas cuando ocurren transformaciones en los ciclos familiares. En este momentos los sujetos parecen

estar más predispuestos a *afiliarse* a un NMR, sobre todo cuando, por ejemplo, tiene lugar el *nido vacío*, momento en el que aparece una indefinición del rol que se debe desempeñar. Los padres han dedicado la mayor parte de la vida a cuidar a los hijos y, cuando éstos abandonan el hogar se encuentran solos como al principio planteándose nuevos retos. En algunas de las entrevistas realizadas se habla de esta etapa familiar, como un nuevo factor de *afiliación*. El marido de una seguidora de un NMR lo describe al explicar cómo “ [...] *esos hijos que ya [...] viven fuera de casa, viven su vida, su trabajo. Ha habido una concurrencias de etapas. Ella se ha quedado sola, ya no tiene que dedicarse a los hijos ni a mí [...] No hay un horario rígido, ni para la comida ni para otras muchas cosas. Ha coincidido que, en ese momento, ella ha conectado con estos grupos*” (FM, 05).

Los varones parecen experimentar una situación similar al jubilarse. El mismo vacío que sienten las mujeres ante el abandono del hogar por parte de los hijos, parecen experimentar los varones respecto a la posición social que venía determinada por el empleo durante su vida activa. Si en el momento de la jubilación se afilió a un NMR, explica un familiar, es porque “*así se entretenía y se sentía útil, y con un papel que realizar [asistiendo a las reuniones y participando del NMR]*” (FM, 03).

1. 2. LA TENSIÓN VITAL

La principal característica de la tensión vital a la hora de *afiliarse* a un NMR es la seguridad. Son aspectos destacados del proceso que en España aparecen bajo la forma de situaciones difíciles, de crisis, aspectos emocionales y/o limitaciones en habilidades sociales, transformar el mundo para mejorarlo y alcanzar la felicidad.

A) Las situaciones difíciles, crisis

La mayoría de las personas entrevistadas enfatizan las *situaciones difíciles, de crisis* en sus vidas o en las de sus familiares en el momento del contacto con el NMR que dan lugar a lo que Lofland y Stark (1965), Lofland (1977) y Lofland y Skonovd (1983) han denominado momento de *tensión vital*, tal y como se ha descrito en el marco teórico. Las razones que desencadenan las crisis personales son diversas: depresión, soledad, enfermedades, ruptura matrimonial, ansiedad, baja autoestima, consumo de drogas y un largo etcétera de situaciones vitales que requieren disponer de múltiples recursos personales y sociales para afrontarlas. El NMR facilita una respuesta espiritual

y vital, además de apoyo moral, según las necesidades que en ese momento tiene una persona. En numerosos casos, los entrevistados han ingresado en el NMR cuando se encontraban en un estado de vulnerabilidad o desestructuración personal, familiar o social, tal y como lo recogen las manifestaciones recogidas durante el trabajo de campo de esta investigación.

Algunos entrevistados denuncian abiertamente la vulnerabilidad psicológica o física en la que se encontraban cuando entraron en contacto con el NMR, situación que les hacía susceptibles de responder a las ofertas que desde el mismo se les planteó.

Las salud y la enfermedad

Un momento duro en la vida de los sujetos aparece asociado a una enfermedad o la de un ser querido que, por sí misma, desencadena la *afiliación*. En esos momentos la falta de sentido respecto a la existencia es más intensa y aparece la necesidad de explicarse el mundo de un modo angustioso. Por eso, sobre todo aquellos NMRs que se basan en la *sanación*, *curación* o que proponen una medicina alternativa al sistema sanitario institucionalizado, son escogidos en momentos de enfermedad, tal y como indica el entrevistado: “*Cuando entré mi madre estaba en un proceso muy duro de quimioterapia y ahí me daban respuestas*” (ExM, 01). Y otro afirmaba que [...] *mi caso es uno de los típicos que hay de cómo se aprovechan de las circunstancias de la persona al estar en la silla de ruedas y vivir en un 8º piso*” (ExM, 03).

Si los primeros contactos van unidos a una mejoría del enfermo, el paso siguiente en el acercamiento y el compromiso moral. A causa del anhelo de que el enfermo reestablezca su estado de salud, los entrevistados se sienten vulnerables porque no pueden controlar la enfermedad. La ayuda es bien recibida, venga de dónde venga. Como los enfermos suelen presentar mejorías clínicas momentáneas, son interpretadas como una esperanza de curación, incluso aunque la enfermedad sea terminal. La mejora es acogida con gran alegría en la familia. Y se convierte en un factor de emplazamiento desde el momento en el que se identifica esa mejora con el NMR. En la siguiente declaración podemos comprobar la necesidad de curación de familiares. La enfermedad del cáncer aparece especialmente asociada con el proceso de afiliación: “*A una persona, en mi familia le diagnosticaron un cáncer de pulmón. Alguien le dijo que había una persona, en tal calle que hacía esto. Claro, en ese momento te aferras a lo que puedas.*”

Va allí y solo con el estado de ánimo que te deja eso, mejoró muchísimo. Los médicos le habían dado poco tiempo de vida y al hacerle pruebas de nuevo vieron que se iba reduciendo, “¿Cómo es posible?” No encontraban explicación. Entonces te aferras...” (FExM, 08). Además insisten los entrevistados, la salud es tan vulnerable que sitúa a gran parte de la población en esa posibilidad de acercamiento: *“Si, precisamente, la salud a todo el mundo nos afecta y es algo [...], es un punto débil ante estos grupos”* (FExM, 08). Este es el principal motivo que esgrime el Gobierno francés al haber limitado mediante la *Ley About Picard* (2001) la posibilidad de hacer proselitismo en hospitales.

Drogo dependencia

Entre los servicios que desde el Estado se establecen pero no llegan a cubrir todas las necesidades se encuentra la atención a la drogadicción. Se ha constatado a lo largo de las entrevistas que existe una estrecha relación entre algunos centros de recuperación de toxicómanos y ciertos NMRs. Éstos los crean y utilizan en el proceso de captación de nuevos miembros, además de beneficiarse de recursos económicos de los diversos niveles administrativos al inscribirse como organización no gubernamental en los registros públicos²⁸⁰. En algunos de ellos, el toxicómano vive como una necesidad la pertenencia al NMR porque llega a creer que fuera no existe la filosofía o las creencias y los recursos necesarios para abandonar la droga de la que depende. De este modo pasa a depender del grupo aunque abandone una sustancia que antes necesitaba para seguir adelante (Jansá, 1998).

El familiar de un ex miembro lo plantea de este modo criticando, al mismo tiempo, la posterior relación laboral que se establece entre el NMR y el sujeto que consumía droga. En lugar de favorecer una integración plena en la sociedad y dotarle de libertad, da lugar en su vida a más desventajas sociales al hacerles dependientes en diferentes dimensiones: *“Ha sustituido una droga por otra [...] El tema de los drogadictos. Nos venden que ellos les pueden curar y les pueden tratar: “curamos gratuitamente a los drogadictos” –dicen- lo que no nos cuentan es que después, a esos drogadictos, los utilizan de mano de obra barata y así aparecen más carencias sociales”* (FExM, 05).

²⁸⁰ Esta afirmación ha sido constatada por medio del listado de entidades facilitado por el Registro Nacional de Asociaciones del Ministerio del Interior con número de registro de salida 6537, facilitado para esta investigación previa solicitud en julio de 2002.

La muerte

La muerte es un tema especialmente tabú en nuestra sociedad. La falta de espacios de intercambio en la comunicación sobre este tema crea lagunas en valores y normas que la cultura no logra cubrir por medio de una socialización que permita afrontar la muerte de un modo *natural*. Como el estatus final que es en la vida de todos los individuos. Las sociedades creyentes, pero no practicantes, parece que acentúan más esta situación porque apenas aportan significado último al sentido de la vida dan y dejan los rituales religiosos a un lado sin sustituir los ritos de duelo por otros nuevos.

Cuando la salud o un accidente llegan a sesgar la vida de algún ser querido, el duelo puede manifestarse de diversos modos. Puede ocurrir que, al fallecer algún familiar, el dolor dificulte reaccionar ante la afiliación a un NMR y sólo cuando la participación en él es plena, se tome conciencia de la situación. Los padres del miembro de un NMR lo describen de este modo: *“La causa del dolor de nuestro hijo, que creemos le hace ser vulnerable ante esta situación, es el dolor que ha sentido cuando su hermano, dos años mayor que él y al que estaba muy unido, murió en un accidente de tráfico hace a penas tres años. Quizás nosotros, con el dolor de haber perdido a un hijo, hemos estado aturridos y no hemos reaccionado hasta que nos hemos dado cuenta de que estábamos perdiendo al otro”* (FM, 14)²⁸¹.

La soledad

El sentimiento de soledad suele aparecer en distintos momentos y etapas de la vida de los sujetos. Conlleva la búsqueda de apoyos externos y el NMR los ofrece, en ocasiones sin horario límite. De este modo el NMR se convierte, además de en un refugio espiritual en una fuente de apoyo y de recursos sociales que permiten a muchas personas hacer un poco más fáciles sus vidas. Aunque los entrevistados no valoran positivamente este aspecto, reconocen que ante la falta de otros elementos de capital social y relacional, acogerse a la ayuda, venga de donde venga, es comprensible y permite salir adelante: *“No tenía familia, sus padres no viven aquí. Venía de muy lejos y no tenía contacto familiares. Estaba sola la cría y ahí te apoyan mucho. Te dan mucho*

²⁸¹ Para un análisis de la muerte desde un punto de vista social consultar <http://www.soros.org/death> En España, la Fundación Luis Portero, *Para dar y sentir la vida*, afronta valientemente el reto de trabajar en trasplantes de órganos y en otros aspectos relacionados con el final de la vida.

ánimo, siempre están encima de ti. Eso no es beneficioso pero cuando tú te encuentras sola eso lo valoras mucho porque están ahí siempre, cuando los necesitas. Según mi cuñada a la hora que sea están ahí. Si los llamas, van” (FExM, 11).

Que la persona se encuentre sin personas alrededor no es el único modo de soledad, sino que es un sentimiento mucho más complejo, basta con sentirlo. Incluso sujetos reconocidos socialmente por otros con “éxito”, son susceptibles de entrar en un NMR. El encontrarse en una posición ventajosa socialmente no asegura la erradicación de la soledad. Un familiar de ex miembro me dice que su *“hermano en realidad estaba en un momento bien valorado en su trabajo, un tío que tenía éxito con las mujeres, le gustaba mucho el monte. Era libre... pero yo creo que estaba solo”* (FExM, 02).

La exclusión social

Algunos NMRs son incondicionales en la atención prestada a sus miembros, lo que, según muchos de ellos, hace desaparecer la posible sensación de inseguridad que algún miembro pudiera tener. En general los entrevistados valoran muy positivamente por cómo los miembros de un NMR están arropados ante cualquier riesgo social. Sienten bienestar al formar parte de una organización social que les protege de situaciones como, por ejemplo, la exclusión social. Los NMRs contribuyen a establecer lazos que consolidan un auténtico tejido social, aunque sea en detrimento del tejido social familiar o de la red social más extensa. De este modo lo interpretan los sujetos que participan en un NMR en el momento de la afiliación, aunque tras el abandono la interpretación de esta misma cuestión puede variar, tal y como se verá en el siguiente capítulo. Esta es la manera en la que uno de los entrevistados manifestaba esa protección: *“Te apoyan mucho, te dan mucho ánimo. Siempre están encima de ti, están ahí siempre cuando los necesitas”* (FExM, 11).

La movilidad geográfica a la que la sociedad somete a sus miembros en diferentes etapas de la vida, unida a la carencia de una red de apoyo social puede llevar en algunos casos al *ingreso* en un NMR, sobre todo cuando no existe un grupo de referencia. Con cierta ironía lo pone de manifiesto la familiar de un adepto: *“Estaba aquí en Madrid y había venido a estudiar. Estaba con una abuela, los primos le hicieron el vacío, se encontró con estos y ¡qué simpáticos y qué monos!”* (FM, 06).

Buscar referentes cuando se ha producido la orfandad en la niñez puede llevar a comportamientos en los que se busque emocionalmente un lugar en el que protegerse y apoyarse. Este es otro motivo que lleva a los individuos a buscar refugio en otras personas y grupos de diversa naturaleza. En algunos casos, cuando desde pequeños no han existido referentes socializadores familiares y emocionales sólidos (padres, hermano mayor, tutor, etc.) tiene lugar la búsqueda de otros sujetos u organizaciones que haga sentir protegido al sujeto. Uno de los entrevistados describe como un familiar ha ido buscando en diferentes tipos de asociaciones un referente que le hiciera sentir seguro: *“Yo pienso que siempre andaba buscando al padre. A ese padre que no tuvo. Cuando estuvo en alcohólicos anónimos tenía un padrino y con él estuvo durante 10 años. Él lo veía como una persona estupenda, como a un padre. Cuando dejó alcohólicos anónimos, lo dejó porque encontró esto. Dejó alcohólicos anónimos pero se metió aquí porque un señor mayor le habló. [...] Siempre como buscando al padre”* (FM, 09).

Los momentos de gran incertidumbre

Las grandes catástrofes y situaciones que generan miedo e incertidumbre son especialmente propensas para la búsqueda de nuevos horizontes espirituales, cuando los tradicionales no ofrecen respuestas que los satisfagan plenamente. La *afiliación* en NMRs forma también parte de la búsqueda espiritual. Sin embargo, los ex miembros, los familiares de miembros y los familiares de ex miembros identifican este momento como especialmente utilizado por los NMRs para tratar de conseguir nuevos seguidores. Estos momentos son utilizados por la NMRs en beneficio propio, no para ayudar a la gente de un modo altruista, sino para conseguir personas que entren en un momento de interrogantes vitales: *“Estuvieron haciendo propaganda precisamente cuando las torres gemelas, allí hubo muchísima gente colaborando, entregando libros para ayudar a la gente que tenía problemas. Y, digo, bueno eso no es ayudar, eso es captar gente que está con un problema para que venga donde tú. Es una ayuda logística, pero encaminada a captar adeptos”* (FExM, 07).

B) Los aspectos emocionales, intelectuales y las limitaciones en habilidades sociales

Este tipo de tensión vital determina problemas para los sujetos. Como factor de emplazamiento que permite estructuras de disponibilidad para afiliarse a NMRs, los momentos de tensión vital establecen obstáculos que dificultan el desenvolvimiento del sujeto en la sociedad. Podemos asociar los aspectos emocionales, intelectuales y las limitaciones en habilidades sociales en relación con la afiliación a NMRs, con la búsqueda de estatus y nivel de integración que no se consigue alcanzar en otras organizaciones sociales.

Entre los motivos que implican el tipo de relación que establecemos con las personas que interactuamos a diario, la sensibilidad, la incomunicación, la inseguridad o la timidez quizás sean los principales desencadenantes del proceso de *afiliación*. El mundo afectivo o emotivo de una persona puede determinar la entrada. Incluso, puede ser más importante que el nivel educativo y la formación que el individuo posea. En este fragmento se recoge con claridad cómo algunas de estas características se presentan como determinantes: “*Personas que no es que no tengan suficiente nivel intelectual, es solamente gente muy sensible, con una un ansia de ir mas allá de lo que es el mundo meramente material*” (FM, 11).

La inestabilidad emocional

Aunque en ningún caso se puede asociar, y mucho menos correlacionar, que los individuos que se *afilian* a NMRs sean personas con desequilibrios, esta situación sí se produce en ciertas ocasiones. Ciertos sujetos que entran en este tipo de movimientos presentaban inestabilidad emocional antes del primer contacto. La madre de un ex miembro lo plantea en relación a la inseguridad de su hijo: “*Es un chaval muy majo, lo que pasa es que tiene desequilibrios. Hoy está bien y mañana está mal*”(FExM, 06).

Sin lugar a dudas, la falta de capacidad para gestionar las emociones o las habilidades sociales que facilitan el equilibrio personal son aspectos que pueden detonar la afiliación en un NMR. Puede depender en ciertos casos del momento vital en el que se encuentre el sujeto, no de un desequilibrio permanente. Los entrevistados ex miembros describen las limitaciones relacionadas con estos aspectos como los factores de emplazamiento de peso que les llevaron a afiliarse al NMR: “*Estás emocionalmente*

vulnerable. Entonces te cruzas con alguien que te da una solución en ese momento [...]” (ExM, 01).

La asunción de la privación

El fracaso en la vida de logros, objetivos y deseos, puede intervenir también en la *afiliación* con un NMR. Las limitaciones en la aceptación de las dificultades, la disonancia entre la realidad y lo que se quiere conseguir, en numerosas ocasiones, es un desencadenante de la afiliación. Cómo los individuos gestionan sus relaciones en la vida social y cómo se asimilan las dificultades facilita el sentimiento de pertenencia a este tipo de organizaciones porque los objetivos propios se abandonan y se adoptan los objetivos grupales del NMR, tal y cómo describiré más adelante.

Sin embargo, los ex miembros llegan a afirmar, cuando abandonan los NMRs, que no eran realmente felices, sino que el NMR como grupo de referencia les hacía sentirse sencillamente más seguros que cuando no pertenecían, especialmente ante la contingencia: *“Aparece esa seguridad [...] No, tampoco es que seas más feliz [...] tenías una seguridad que antes no tenías cuando no conseguías lo que querías”* (FExM, 08).

La inseguridad y la baja autoestima

Inseguridades y baja autoestima también pueden detonar la *afiliación* a los NMRs, porque éstos últimos proyectan elementos de confianza que les sitúan en el mundo. Los familiares, generalmente, consideran que los adeptos no mejoran, sino se convierten en dependientes de terceras personas: *“Mi hija tenía una necesidad de seguridad en sí misma, que eso es lo que ella ve reforzado allí, se siente segura de sí misma. Nosotros creemos que de un modo ficticio, porque repite consignas y no es capaz de razonarlas pero ella cree que es así”* (FM, 07).

Las dificultades en la comunicación

El intercambio diario y continuo con otras personas, especialmente familiares, es la base de la comunicación. Cuando las personas presentan limitaciones en la comunicación para interactuar con otras personas, se convierten en factor que facilita la afiliación, como se indica en esta entrevista: *“Igual no te has atrevido a hacer ciertas preguntas a tu familia, a tus profesores, etc. y nadie te las ha respondido porque ni si*

quiera saben que tienes esas cuestiones y ellos se van a adelantar. Te van a contestar bien o mal, lo que sea, pero tú lo vas a tragar y claro, te sientes gratificado” (FM, 06).

Son múltiples los casos que encuadran el tema de la comunicación como un factor de emplazamiento relacionado con la tensión vital. Especialmente ha sido señalado por los padres entrevistados, como en esta entrevista: *“no nos había dicho nada a sus padres o a su hermana y aprovechó el grupo para exteriorizar sus cosas” (FM, 07).*

En ocasiones, la falta de comunicación aparece junto a la timidez que dificulta las relaciones y pone de manifiesto carencias al entrar en contacto con el NMR. Cuando los padres conocen las limitaciones de sus hijos, como las dificultades para comunicarse o la timidez y el NMR se dedica, entre otras cosas a tratar de mejorarlas, ellos mismos aconsejan al hijo el contacto. Así lo plantea una de las madres entrevistadas: *“Yo misma le dije, “¿por qué no vas a este centro y te quitas todas esas fobias que tienes?” Es muy tímido y se sentía mal” (FExM, 06).*

La necesidad de líderes y de liderazgo

Los aspectos emocionales que facilitan la afiliación a NMRs también pueden estar relacionados con la necesidad de liderazgo y poder. En ocasiones se produce una simbiosis entre los NMRs y el sujeto a quien ven capaz de hacerse cargo de nuevos centros y tiene, en el lugar donde vive, una posición ventajosa en la estructura social. Si, además, es alguien a quien pueden persuadir, la posibilidad de *afiliarse* se acrecienta: *“Vieron en mi marido una persona líder, capaz de llevarles aquí un centro que se ve que andan persiguiendo. La idea es abrir un centro aquí y no encuentran quien lo pueda llevar. A él le vieron con capacitación para hacerlo, con relaciones, una buena posición económica. Vieron el mirlo blanco y, encima una persona que se dejaba amansar, que se dejaba llevar por lo que ellos dijeran. Era perfecto” (FExM, 07).*

Otros miembros necesitaban el liderazgo como modo de afirmación social. En diversas entrevistas se ha puesto de manifiesto que suelen ser personas que mantienen un algo grado de implicación y responsabilidad en las tareas que realizan. Así lo pone de manifiesto el familiar de un adepto: *“A él le gusta ser líder. Donde va nunca se queda como un espectador siempre colabora, da la cara. Y luchadora, trabajadora. Todo hasta el final, de mucho trabajar. Si a él le dicen tienes que recoger esto, él el doble de todo lo que sea” (FM, 03).*

Algunos familiares destacan que el adepto simplemente ha tenido a lo largo de su vida tendencia a destacar y ser centro de atención: *“Siempre ha tenido un aire de protagonismo ahí y le han dado mucho jabón, le han dicho que él valía mucho. Lo ensalzaron mucho...”* (FM, 09).

La falta de formación emocional

La necesidad de formar parte de un NMR en el que las emociones sean lo primordial, lo que conocemos como grupos primarios y dotar de sentido el mundo, dar explicaciones más allá de lo meramente material, explicar el mundo a través de una interpretación religiosa o mística son argumentados como motivos que interviene en la afiliación en un NMR. Un ex miembro indica que *“es la necesidad de tipo afectivo, de encontrar un calor humano que en esta sociedad tan deshumanizada no tenemos y de tipo trascendente. Dar respuesta a esa serie de preguntas de tipo existencial para mitigar un poco, pues, esa neurosis. Esas inquietudes de tipo trascendente que todos los seres humanos, pues, más o menos tenemos...”* (ExM, 05).

Los entrevistados ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros de los NMRs construyen discursos como éste, donde hablaban de la falta de formación emocional y sentimental como factor de afiliación a los NMRs. Consideran que la falta de formación en este sentido, dificulta la libertad : *“Las NMRs muestran que hay una serie de vacíos muy fuertes y muy grandes. Por ejemplo, en el colegio se nos educa a tener muchos conocimientos, pero no se educa nuestra afectividad ni nuestros sentimientos. Somos absolutamente inmaduros y estas organizaciones se aprovecha de eso para manejar tus sentimientos”*(ExM, 08).

En ninguna de las entrevistas realizadas, identifican la *afiliación* a un NMR con un bajo nivel de capacidades intelectuales o educativas. Se destaca a lo largo del trabajo de campo que, al contrario, son los propios NMRs los que no están especialmente interesados en personas con escasos recursos intelectuales. Por tanto, no son las capacidades de los sujetos las que intervienen en la *afiliación*, sino sus aspectos anímicos y afectivos los que se ponen en tela de juicio como elementos que determinan si un sujeto es o no susceptible de entrar a un NMR. El familiar de un ex miembro expone esta cuestión del siguiente modo: *“La captación no tiene nada que ver con la inteligencia, el mecanismo de abordaje es a través de las emociones. Buscan personas*

inteligentes que de alguna forma, después puedan aprovechar [...] su nivel de estudios, de su profesión o de la situación social que tenga. Por lo general suele ser gente con un nivel de estudios medio o alto” (FExM, 05).

Una vez dentro, reconocen que los ha ayudado a encontrar el equilibrio que habían perdido: *“Empecé con un curso de desarrollo positivo que me pareció muy interesante porque la esencia era que tenías que hacerte cargo de tu vida, que eras responsable de lo que ocurría en tu propia vida. Entonces eso me pareció una idea muy impactante, que me llenaba y me daba paz” (M, 02).*

C) La transformación del mundo

Otro de los factores de emplazamiento referido a la tensión vital es lo que los entrevistados han expresado como necesidad de encontrar un espacio social desde el que construir un mundo mejor. El cambio de la sociedad es esgrimido con contundencia como uno de los motivos que acelera su afiliación al NMR. Tras esta razón existe un desencanto del mundo. El NMR plantea modos alternativos de afrontar ese cambio que la persona, asume y hace propios. El NMR no sólo plantea la posibilidad de transformar el mundo, sino que lo plantea como únicamente posible llevarlo a cabo dentro del NMR. Así lo describe un familiar: *“Cualquiera que mire cómo está un poco el mundo, y se fije serenamente, ve que la cosa no funciona demasiado bien. Vio unos carteles que hablaban de cambios, de transformación del mundo y que daban unas conferencias. Pero sobre todo que ella, desde el principio, se sintió parte de ese cambio a partir de su participación activa” (FExM, 01).* Y un miembro lo sentía de la misma manera: *“Tienes algo dentro de ti que quisieras hacer, arreglarlo todo, el mundo. Tú quisieras arreglar el mundo pero solo no puedes y yo aquí encuentro el modo de colaborar en ese cambio” (M, 01).*

La *afiliación* se produce con facilidad al intercambiar las diversas actividades que el NMR plantea con una imagen ideal de la sociedad, una utopía a la que ellos aspiran. El grupo combina en sus propuestas la necesidad de acción para sentirse parte integrante del mundo y la creencia de que la dirección en la que se actúa es la correcta para construir un mundo mejor. Esta situación lleva a los sujetos a “dejarse llevar” por una corriente de idealismo. Por otra parte, los individuos que ingresan en NMRs están convencidos que en estos momentos la sociedad está perdida, que los valores que imperan son moralmente

reprobables y buscan su transformación. Así lo explicaba el familiar de un ex miembro: *“Se presentan como una asociación que quiere cambiar el mundo. Ella se da cuenta de todos los valores que se pierden en el mundo, de que la cosa así no puede seguir. Esto era lo que a ella más le preocupaba en ese momento. Y la cogieron por ahí. Le mostraban que estaban preocupadísimos por esto y que trabajando juntos iban a conseguir con el tiempo hacer algún cambio. En realidad, si lo piensas es maravilloso. Se lo pasaban pipa y encima se suponía que estaba haciendo algo por la Humanidad”* (FExM, 01).

Algunos NMRs son especialmente insistentes en su discurso acerca de la necesidad de cambiar el mundo, lo que se convierte en elemento atrayente en el caso de los posibles miembros más jóvenes, tal y decía una entrevistada: *“Eran chicos jóvenes. Muy sonrientes, muy afables. Hablaban de Jesús, de cambiar la sociedad, de cambiar el mundo, de todas estas cosas y... En realidad ¿quién puede escapar a esa tentación? Cuando eres joven lo ansías, luego ya te vas haciendo mayor y vas asumiendo muchas cosas ”* (FM, 06).

Los entrevistados se muestran escépticos en cuanto a la política como mecanismo para propiciar las transformaciones sociales y las demandas van más por las que los NMRs les proporcionan desde las bases de la sociedad. Al familiar de un miembro así lo pone de manifiesto: *“Lo que pasa es que ella no cree mucho en la política. A ella la preocupaba más hacer cosas concretas por la sociedad. Creía más en intervenciones sociales, desde los propios ciudadanos, más que desde la política”* (FM, 07).

Los valores para el cambio

Adeptos y ex adeptos buscan al afiliarse a NMRs construir un cuerpo común a partir de ciertos valores sociales como la solidaridad: *“Una educación en valores, yo buscaba también valores que unieran a los seres humanos”* (ExM, 12). O bien, tal y como afirma este ex miembro, construir la unión de los seres humanos desde la creencia en la existencia de un ser superior: *“Era una forma de servir a la Humanidad, de colaborar con la gente con las bases de la creencia de Dios”* (ExM, 14).

Entre los valores más destacados en la transformación del mundo se encuentra, además de la solidaridad y las transformaciones sociales generales de erradicación de las desigualdades, la protección del medio ambiente. La justicia y la ecología son los principales valores que se demandan el cambio social, tal y como podemos comprobar

en esta entrevista: *“Decían que iban a cambiar la sociedad, que iban a cambiar el mundo a mejor. A acabar con las desigualdades, que iban a defender la naturaleza”* (FM, 06).

Al considerar la necesidad de transformar el mundo para mejorarlo, como factor de afiliación que configura un elemento de tensión vital, las interpretaciones son diferentes entre los ex miembros y los miembros. Mientras que los ex miembros argumentan que éste fue uno de los factores que les llevaron a entrar, los miembros siguen siendo firmemente en ese papel de transformación que ellos juegan en la sociedad.

Los ex miembros principalmente describen que, durante el proceso de *afiliación*, les costaba aceptar la realidad tal y como la interpretaban. Al aparecer el NMR y mostrarles otra posible interpretación de esa misma realidad, desarrollaban un sentimiento de alegría y entusiasmo. Esta sensación permanecía, afirman los ex miembros, mientras creyeron en la utopía supuestamente transformadora presentada desde el NMR: *“Participas en una sociedad en donde es todo muy caótico y, en lugar de asumir que eso es la realidad y saber convivir y adaptarte, razonar o racionalizar lo que es la realidad. Entrás ahí porque te ofrecen una imagen nueva de la realidad. En ese proceso ellos te dan una nueva serie de mensajes en los que transformas toda esa duda o toda esa realidad en algo negativo del mundo exterior y en algo positivo, esperanzador que es todo lo del grupo. Eso te crea una euforia”* (ExM, 08).

Una vez abandonado el NMR, los entrevistados plantean que la idea que albergaron durante la pertenencia de transformar el mundo, no era nada más que una falacia. El grupo detecta, desde el principio, cuáles son los intereses del individuo y lo escucha para devolverle el planteamiento que él mismo hace. Y coincide con él en el modo de entender la realidad, o al menos así es como se produce al principio la interacción, tal y como presenta el familiar de un ex miembro: *“Está todo muy estudiado. Tú cuando contactas con ellos lo primero que hacen es que te estudian a fondo. En el primer contacto ya tienen un montón de preguntas y una serie de ideas que se hacen rápidamente de ti. Al principio, es como un noviazgo. Todo es maravilloso, lo que tú piensas es precisamente en lo que ellos están interesados, sea lo que sea. Después ya le darán la vuelta”* (FExM, 01).

Sin embargo, los miembros que continúan creyendo firmemente en todas estas cuestiones ante las que los ex miembros se muestran algo escépticos al desvincularse. Exponen que la transformación social también incluye a uno mismo. Los NMRs proponen la superación de las limitaciones personales a través del amor a su dios y otros mecanismos. Y esos cambios son vividos por los miembros como una mejora considerable en sus vidas, en su entorno. Hasta tal punto lo viven de esta manera que al describir el gozo que les produce pertenecer al NMR lo hacen en plural. Se refieren a todos los miembros como una comunidad, una unidad que junta supera todos los obstáculos que la vida social plantea a partir de la misma fe. Un miembro lo describe, entusiasmado, de este modo: *“Los Diez Mandamientos, tan sencillo si lo llevamos a cabo. Nos realizamos y ese es el objetivo de acercarnos cada vez mas, de aprovechar esta vida como el Señor nos dice. Esta vida es un regalo de su misericordia, una oportunidad. Creemos en la reencarnación, en aprovechar la vida y vamos superando los problemas, las dificultades que van surgiendo. Tratamos de ser cada día mejores y eso se nota en el entorno”* (M, 03).

La felicidad

Haber alcanzado la felicidad que no conseguían en ningún otro espacio social es un motivo que los sujetos aducen a partir de la *afiliación* a un NMR. Es un argumento de los más contundentes para algunos miembros al afirmar que su vida es otra desde que entraron en contacto con el NMR. De este modo lo declara un entrevistado: *“Lo que yo no he encontrado en otro sitio lo he encontrado ahí. Ha sido un momento de mi vida en el que he encontrado la felicidad, la plenitud”* (M, 01).

El motivo principal por el que los entrevistados declaran que se alcanza la felicidad es porque los NMRs *entran por el corazón*. Los mensajes desde el movimiento van dirigidos a la parte más emotiva del ser humano y, desde ahí, se transmiten los valores y las normas del NMR: *“Va al corazón de la gente, no a la razón* –expresaba un entrevistado- *Lo primero que me encantó fue que me llegaba al corazón. Yo lo veía y lloraba y decía, “un mensaje maravilloso”* (M, 04).

1. 3. LAS SOLUCIONES Y RESPUESTAS A LOS PROBLEMAS

También encontramos *factores de emplazamiento* relacionados con “soluciones y respuestas religiosas a los problemas personales, materiales, o espirituales”; aunque en

menor intensidad que la “tensión vital”. Algunos entrevistados afirman que, en el momento de entrar en contacto con el NMR, el sujeto necesita con tanta urgencia una solución a sus problemas que no se plantea el motivo por el que entra. De este modo lo describía uno de ellos: *“En el momento en que la persona está entrando no se da cuenta de ello. La persona que entra cree que no es por el problema que pueda tener y que en ese grupo te lo solucionan, sino porque te crees que es la verdad”* (ExM, 03).

A) Respuestas a problemas personales

Cuando los problemas abruman o falta ilusión por vivir, los NMRs ofrecen apoyo y una cosmovisión para enfrentarse al mundo. La combinación de ambos elementos: apoyo incondicional y respuestas a las preguntas, proporcionan la ya mencionada seguridad. La mayor o menor coherencia del discurso del NMR no es lo más importante, sino que consiga llegar emocionalmente, y esto es más fácil en momentos en los que las dificultades llevan a la persona a buscar una salida plausible a los problemas. Aparecen las posibles respuestas más o menos verosímiles como la única verdad. Los obstáculos que el sujeto tiene son lo de menos, lo importante es que ellos ofrecen la solución necesaria, tal y como plantea un entrevistado: *“Te ofrecen algo y te pueden enganchar porque tú en ese momento tienes tu moral muy baja, estás muy destruido, muy desilusionado de muchas cosas. Entonces ellos vienen a ofrecerte su apoyo, a interesarse por ti, a ofrecerte ayuda, a solucionararte problemas, a contestarte preguntas”* (FM, 06).

B) El empleo

La falta de un empleo y, sobre todo, la falta de perspectivas para lograrlo es uno de los factores de emplazamiento a los que los NMRs dan respuesta rápida convirtiéndose en un detonante de la *afiliación* cuando no se cuenta con redes sociales sólidas que le ayuden a sostenerse cuando existe incertidumbre ante el presente y el futuro. Uno de los entrevistados afirma: *“Que te encuentres sin trabajo. Tú estás acabando tu carrera, imagínate que no tienes una perspectiva de trabajo y no tienes un novio que te quiere, personas que te acompañan y apoyan [...]”* (FM, 06).

No es que la búsqueda de empleo sea un factor importante para entrar en un NMR, pero muchas de las entrevistas hacen referencia a personas que entraron y ahora tienen empleos, y cierto prestigio social e, incluso, seguridad a largo plazo: *“Ejerce en*

un Instituto de secundaria. Es funcionario, sacó plaza” (M, 05). Se insiste, todos estos factores pueden convertirse en estructuras de disponibilidad, aunque ninguna de ellas determine por sí misma la afiliación a un NMR.

Los licenciados o universitarios que, acaban y no logran encontrar un espacio en el mercado laboral son susceptibles de entrar en NMRs. Especialmente cuando se les ofertan trabajos como una salida de la inercia y falta de horizontes en las que se encuentran. En ocasiones, simplemente, por el uso de herramientas de trabajo de los que se carecen: *“Entonces no tenía ordenador en casa y él lo que quería era estar practicando y coger experiencia trabajando. Acababa de terminar su licenciatura, no tenía trabajo y estaba desesperadito”* (FExM, 09).

Por tanto, el potencial laboral de los jóvenes y la necesidad de sentirse útiles, de entrar en el mercado de trabajo, es un detonante que facilita la *afiliación* en NMRs que pueden utilizar el empleo como uno de los ganchos. Esta es la respuesta que una de las entrevistadas planteaba como explicación de la *afiliación* de su hermano en un NMR: *“Muchísimas ganas de trabajar, muchísimas ganas de ganar su dinerito. Es una persona muy trabajadora y estaba deseando eso, terminar sus estudios para empezar a trabajar, esa es la circunstancia que rodeó la entrada”* (FExM, 09).

En ocasiones, el propio NMR ofrece a los más jóvenes una vivienda donde vivir y poder emanciparse de la familia biológica, al mismo tiempo que un grupo de referencia y un trabajo que se remunera. Los entrevistados lo describen como un engaño porque esa supuesta remuneración vuelve al NMR en concepto de pago por la manutención, el alquiler o la hipoteca, los gastos por alimentación, etc. Todo aquello por lo que la mayoría de padres españoles no cobran a sus hijos, aunque estén en el hogar hasta edades avanzadas y que permite “ir tirando”: *“Fomentaron que mi hija se fuese inmediatamente de casa, sin trabajo. Le ofrecían un grupo de gente de cuatro o cinco personas y tenían una habitación para ella. Además le buscaron un determinado trabajo allí dentro, una experiencia nueva cobrando 50.000 pesetas, aunque luego las tenía que poner en común, pero era un trabajo y una experiencia novedosa”* (FM, 07).

1. 4. LA IMAGEN DE UNO MISMO COMO BUSCADOR

Esta dimensión de la búsqueda corresponde con lo que Lofland y Stark (1965), Lofland (1977) y Lofland y Skonovd (1983) han denominado reconocerse a uno mismo como buscador. Factores de emplazamiento asociados con la imagen de uno mismo como buscador, incluye principalmente como estructuras de disponibilidad la curiosidad y el interés por aprender cosas nuevas y la atracción por el esoterismo, la ufología, el curanderismo, etc..

A) El desarrollo espiritual

La búsqueda espiritual de nuevos horizontes religiosos es una constante en las entrevistas realizadas como factor de emplazamiento que contribuye a establecer una estructura de disponibilidad a afiliarse a NMRs. Todos los entrevistados, de algún modo, ponen de manifiesto cómo la persona implicada en la *afiliación* buscaba algo que no encontraba en el resto de instituciones u organizaciones de la sociedad. En muchos casos está relacionado con aspectos espirituales y religiosos. Los implicados en la *afiliación* no dudan en buscar todo aquello que tiene que ver con su desarrollo espiritual, el camino y las intuiciones a las que la fe los lleva, al margen de que sean religiones institucionalizadas o no. El motor que empuja a afiliarse a NMRs es la actitud activa de búsqueda de horizontes espirituales y sociales. Los entrevistados destacan que ya existía algo anterior al NMR que le impulsaba a explorar algo que les faltaba: Los ex miembros y familiares destacan como un elemento imprescindible la búsqueda, una vez cubiertas ciertas necesidades de alimento, cobijo, etc.: “*Como hemos cubierto todas las necesidades del alimento y del vestido, a veces necesitas y buscas algo más*” (FExM, 08).

A lo largo de las entrevistas se descubre cómo los sujetos que han tenido contacto con NMRs identifican la búsqueda con el desarrollo y el crecimiento espirituales, en especial ex miembros y miembros, aunque también la mayoría de los familiares coincide en interpretar el contacto con NMRs como parte de una evolución de concepciones religiosas más tradicionales. Aspectos como la reencarnación o los chacras constituyen parte de las nuevas demandas de inquietud espiritual, procedentes en su mayoría de Asia. Un familiar resume lo que impulsó a entrar en el NMR a la mayoría de los entrevistados de esta forma: “*Ella siempre ha dicho, voy en busca de la*

luz. Donde cree que hay luz allá va, donde cree que va a ver salvación eterna allá va [...] No me conformo con creer que exista el cielo y la tierra, tiene que haber más cosas. Ella ha ido evolucionando y buscando grupos donde ya no hay muerte, sino reencarnación, evolución. Ideas como que hay que purificarse aquí” (FM, 05). En definitiva, “Lo que te atrae al principio es algo nuevo, diferente, la curiosidad para buscar una respuesta a una inquietud” (ExM, 08) que ya tienen antes de encontrarse con el NMR.

Influye en la entrada en los NMRs la *necesidad de trascendencia* las personas buscan llenar un vacío que produce la existencia. La toma de contacto se produce, por ejemplo, a partir del conocimiento de lo que el NMR considera las sagradas escrituras. El aprendizaje crea la sensación de construir algo acerca de aspectos relacionados con la trascendencia (cosmovisión) y, al mismo tiempo, con el mundo cotidiano (ethos). Si además los estudios de textos religiosos se realizan en casa, porque los miembros se desplazan al hogar del interesado para instruirlo en el conocimiento que desde las NMRs se propugna, se suscita el entusiasmo que, combinado con el gozo de aprender consiguen que el propio individuo trate de avanzar en el conocimiento de la teología del movimiento.

Los sujetos que entran en contacto con estos movimientos van edificando un modo de comprender el mundo de la deidad y el mundo de la cotidianidad y eso les reconforta. De este modo lo expone uno de los entrevistados: “Al principio sí, empecé a estudiar. Cuando empecé a notar que era verdad yo quería ir de inmediato a las reuniones. Mi deseo era aprender más [...] Iba aprendiendo cada vez más y tenía más deseo de aprender. Eso me satisfacía muchísimo”(M, 01). Este modo de entrar en un NMR corresponde con los análisis de realizados por Beckford (1975), en donde concluye que los Testigos de Jehová se convierten de un modo gradual.

B) El alejamiento de la iglesia católica

En España, a partir de las interpretaciones que los entrevistados han llevado a cabo sobre la implicación directa o indirecta en el proceso de afiliación, se puede afirmar el rechazo de la tradición católica, como uno de los factores de emplazamiento que más determinan una nueva búsqueda religiosa. Es decir, en general, los españoles identifican de estos NMRs dicen que necesitan a Dios pero que no encuentran en la

iglesia católica lo que buscan. Entre las entrevistas realizadas, un ex miembro me decía que *“aquí, en teoría, somos todos católicos por las raíces culturales, después que seamos más o menos practicantes. Pero tú le preguntas a la gente y todos son católicos, aunque no se siga con fervor. Eso es un buen caldo de cultivo para las NMRs porque tienes una necesidad de encontrar espiritualmente y al mismo tiempo no encuentras manifestaciones religiosas en las que te veas reflejado. Ese vacío es un caldo de cultivo para las sectas. La falta de sentido, las creencias tradicionales no calan en la gente”* (FExM, 05).

En bastantes casos plantean que la iglesia mayoritaria en España está muy alejada de la realidad social y de las demandas espirituales de los que, tradicionalmente, han venido siendo católicos. La afirmación de un miembro ilustra esta idea: *“La iglesia establecida como institución no satisface las necesidades de trascendencia. En esos momentos yo estaba alejado de la iglesia, no participaba tanto y fue conocer esto y me dije: “esto es lo mío. Porque siempre en mi interior lo que iba buscando era a Cristo, mi objetivo, mi ideal, y aquí me lo ponían tan claro y las manifestaciones religiosas eran una maravilla, me llegaban”* (M, 04).

La religiosidad es un mecanismo de inclusión que se configura como elemento de peso para la entrada y que aparece a lo largo del análisis de las entrevistas. Los entrevistados declaran que han sido educados en un ambiente religioso y eso les lleva a estar predispuestos a escuchar lo que tienen que decirles los NMRs. El vacío que deja el haber sido educados en el cristianismo, junto con haber abandonado sus prácticas religiosas tradicionales, los lleva a suplirlo con la espiritualidad de los NMRs. Un ex miembro lo expresaba así: *“Me dijo [un miembro durante la afiliación] yo hablo de la religión de la Biblia. Claro, como yo nací con la Iglesia Católica, como católico todo lo que creo está basado en la Biblia y ese fue el gancho”* (ExM, 10). La ignorancia religiosa es también indicada como factor de entrada a NMRs: *“Normalmente la mayoría de la gente es ignorante en muchos temas religiosos y ellos tienen una gran habilidad para citarte textos y fácilmente te pueden confundir”* (ExM, 03). Y la ignorancia se puede convertir en creencia, si se repite un tipo de doctrina mucho y no se contrasta con otras fuentes, como afirmaba un ex miembro: *“Con el paso del tiempo eres un loro, te estás convirtiendo en un loro porque estás repitiendo todo lo que te dice el libro, preguntas, respuestas y lo curioso es que te vas creyendo que esa es la verdad*

sin comparar, sin investigar en otras religiones, sin profundizar sobre ese material porque no te lo permiten” (ExM, 03). En general, los ex miembros interpretan que lo que les ofreció el NMR aparentemente aparecía como más elevado y divino que lo que se tenía hasta ese momento: *“Te arrancan todo lo que tenias tú y te dan otra verdad más sublime”* (ExM, 10).

Por tanto, dotar de sentido a la vida sigue latente en los anteriormente creyentes católicos. La imagen del “dios católico” no ofrece un modelo plausible para aquellas personas que se afilian a NMRs, aunque esto no implica que no tenga necesidad de Dios, sino que la interpretación de la imagen del dios católico y el modo en el que las instituciones eclesíásticas se acercan al pueblo no consiguen satisfacerles. Es una sociedad de creyentes no practicantes, y ese vacío parece ser suplido mediante los NMRs que presentan manifestaciones, rituales, cosmovisión y ethos más cercanas o “espectaculares” que la religión tradicional²⁸²: *“El dios católico que nos han planteado está en crisis porque no responde a la búsqueda de los seguidores. Ahí existe una carencia. La gente deja de asistir a misa, de llevar a su vida cotidiana muchos elementos católicos. Entonces hay algunos grupos que venden un tipo de Dios y un tipo de religiosidad distinta a la nuestra, que es absolutamente deslumbrante”* (FExM, 05). Algunos entrevistados ex miembros y sus familiares asocian a los NMRs con una imagen de movimientos más progresistas y abiertos y eso es lo que les atrajo a ellos mismos al afiliarse: *“De origen familiar Católicos, Apostólicos y Romanos, como casi todos. [...] Yo me he ido apartado cada vez más de cualquier tipo de religiosidad, tenga el nombre que tenga, porque he considerado como mas básico e importante unos conceptos morales elementales y naturales y no quiero sentirme vinculado a nada ni a nadie, simplemente no hacerle mal a mi prójimo y ya está. Ella dice [la familiar miembro] que ha seguido vinculada a grupos religiosos con ideas más progresistas”*(FM, 05).

²⁸² Esta cuestión es especialmente destacable en una sociedad en la que los medios de comunicación son uno de los poderes sociales más influyentes. La sociedad con sus fuertes características mediáticas puede “encumbrar” en los alteares del éxito en poco tiempo o enviar al “infierno” un momento más tarde.

C) La atracción por el esoterismo

En ocasiones el esoterismo y el ocultismo presentan un atractivo especial en muchos de los testimonios de los ex miembros, especialmente la lectura de este tipo de literatura, como es este caso: “*En un principio mi atracción más bien fue la curiosidad hacia los temas esotéricos y leía todo lo que caía en mis manos*” (ExM, 12).

El interés personal por prácticas como el curanderismo introducen con frecuencia al sujeto en una red de relaciones que le llevan a contactar con NMRs y, posteriormente, a iniciarse y participar. En general los familiares interpretaron muy negativamente esta interacción porque la suelen asociar con una mala gestión de las finanzas, con un foco de gastos innecesarios, sintiéndose engañados: “*Fue a curanderos y esas cosas. Lo que hacían era estafarnos porque le decía “te voy a hacer una limpieza”. Pero yo me di cuenta que era un exorcismo. Lo mismo que hacen donde ella está ahora. Así fue como ella llegó a contactar*” (FM, 10).

Otro factor de emplazamiento es la ufología. Todo el interés por las cartas astrales y este tipo de cuestiones llama mucho la atención a algunas personas y determina, en ocasiones, la afiliación a algunos NMRs. En esta entrevista se plantea del siguiente modo: “*La curiosidad de que a él este mundo del más allá, todo lo que rodea los ovnis le ha gustado. Decía que había encontrado la horma de sus zapatos y de ahí no salía*” (FM, 03). Y, uno de los miembros añadía: “*Fue debido a que me gustaban los programas y los libros sobre extraterrestres y todo eso. Un día nos dieron un escrito del grupo sobre esto y eso desencadenó el comienzo*” (M, 04).

2. LOS FACTORES SITUACIONALES

Entiendo por *factores situacionales* aquellos que están relacionados con un contexto social más amplio, con aspectos micro, meso y macrosociológicos que rodean a los individuos que se afilian a los NMRs. Son las variables externas, situacionales. Predisponen para que, en la interacción entre el individuo y los NMRs, se facilite la afiliación mediante la identificación y compromiso con él. Los elementos que intervienen en la *afiliación* a NMRs, como *factores de interacción*, constituyen un punto de inflexión en la propia vida (*The turning point*), son las relaciones afectivas con miembros del NMR (*Cult affective bonds*) que dan paso a una interacción intensa y a

conflictos afectivos con la red de relaciones externas al grupo que, en ocasiones, disminuyen (*Extra-cult affective bonds*) (Lofland y Stark, 1965).

2. 1. EL PUNTO DE INFLEXIÓN

Los aspectos culturales pueden constituirse como factores de interacción que facilitan un punto de inflexión. Entre los cambios socioculturales caben destacar la crisis de valores, el desencanto cultural, religioso y político así como la crisis de sentido que, si se resuelve mediante la afiliación a un NMR supone un antes y un después en la vida social de los seguidores. En las sociedades contemporáneas los valores²⁸³ se configuran en torno a la cultura mayoritaria pero también en torno a numerosas subculturas, contraculturas y a los nuevos movimientos sociales. Todos estos cambios implican crisis en las formas tradicionales de *integración social*. El discurso científico dominante se vuelve cada vez más complejo e ininteligible para la mayoría de los sujetos (Moraleda, 1996: 14) y, por otro lado, no dotan de sentido la vida humana. La continua tensión que se produce entre el mantenimiento de la sociedad (a través de la estructura social) y el cambio (a través de las transformaciones socioculturales que demandan ajustes) presenta retos continuos a la adaptación social de los actores sociales.

A) Estatus y roles

Un elemento que interviene como un factor situacional está relacionado con aspectos estructurales. Concretamente, con la posición social o el estatus. Consiste en la transformación del estatus que se ocupa en la sociedad en su conjunto y, posteriormente, en el NMR. Al referirnos a los roles podemos comprobar que la participación de los sujetos en NMRs está relacionada con roles adquiridos cuando, en un momento concreto comienza la afiliación en uno de ellos. Si, por el contrario, el nacimiento y el proceso de socialización se producen en el seno de un NMR, los roles pueden ser adscritos desde el nacimiento, por lo que no tiene lugar el punto de inflexión como factor situacional.

²⁸³ Para profundizar más sobre valores consultar Boudon (2001) o Inglehart (2003). Sobre valores en España ver Orizo (1996). Visitar, además, la página <http://www.asanet.org/Sections/culture.htm> de la *American Sociological Assotiation* en la que pueden encontrarse diversos aspectos relacionados con la cultura en general y los valores en particular.

En España, generalmente, los sujetos que entran en contacto con NMRs suelen ocupar una posición baja o muy alta en la estructura social. Aquellos sujetos que en la estructura social se encuentran en una *posición desventajosa*, o baja, como es el caso de la mayoría de los jubilados, prejubilados, inmigrantes, etc., son susceptibles de iniciarse en un NMR. Los inmigrantes con escasos recursos económicos son un grupo social muy vulnerable, especialmente cuando carecen de documentación necesaria para regularizar su situación, desenvolviéndose sus vidas en la clandestinidad desde el punto de vista sanitario, de Servicios Sociales, laboral, educativo, etc. Las personas que atraviesan fronteras políticas, sociales, económicas, etc., desde su lugar de origen hasta nuestro país, no sólo dejan una familia o una comunidad, también se ven sometidas a un *desajuste cultural*. En un lapso temporal más o menos corto transmutan todo su universo cultural, con los consiguientes conflictos de identidad.

Ogburn (1964) elaboró el concepto *desajuste cultural* para hacer referencia a cómo los elementos de una cultura no cambian al mismo ritmo, perturbando generalmente el sistema cultural. En cuanto a los inmigrantes, el uso del término se refiere a cambio no solo en la cultura material sino también en la inmaterial. Las ideas y actitudes cuando el emigrante pasa a vivir en una sociedad en la que toda la cultura es generalmente diferentes a la de su lugar de origen produce en ellos un gran desajuste cultural. Un familiar decía que “*un 60 o un 70 % [de los miembros en el NMR donde está su hijo] son extranjeros. Son gente que viene sin papeles, sin nada. Por mediación de ellos les procuran casa, trabajo [...] Los papeles, por supuesto, al que pueden se los dan. Por ejemplo, a esta chica a la que han casado con mi hijo a partir de la boda ya tiene papeles*” (FM, 02).

No necesariamente los sujetos que entran en contacto con NMR se encuentran al borde de la exclusión. A veces se dirigen también a la captación de clases sociales altas. Una esposa nos decía que “*vieron en mi marido una persona [...] con relaciones, una buena posición económica*” (FExM, 07).

2. 2. EL DESARROLLO DE RELACIONES AFECTIVAS

El hecho de tener algún tipo de relación afectiva con personas que están dentro de los NMRs, puede facilitar la afiliación a un NMR, como veremos a continuación.

A) Las relaciones con familiares

Poco a poco se van estrechando los lazos entre los NMRs y sus seguidores desde una dimensión más emotiva. Por este motivo afiliarse es más sencillo cuando se produce una implicación sentimental con algún otro miembro. El principal y más efectivo mecanismo de inclusión, como en otros tantos procesos sociales es la pertenencia de la familia. También la relación con algún miembro con el que se mantiene cierta amistad desencadena la *afiliación*. En muchos casos la persona que entra en contacto con el NMR se muestra escéptica acerca de los planteamientos que sustenta, pero la relación afectiva con una persona ya afiliada le hace cambiar de actitud: *“La novia de mi hermano es hermana de la jefa. A mi hermano en principio eso le parecían chorradas, no sé cómo se enganchó. Ella se quedó embarazada y cuando se lo dijo a mi hermano para él fue un trauma bastante grande”* (FExM, 02).

El matrimonio con miembros del NMR es otro importante factor de interacción que acelera y consolida la *afiliación* al mismo. Los familiares que no pertenecen a NMRs afirman que el contraer matrimonio, es inducido por la propia organización. Así lo apunta la madre de un adepto: *“Al poco tiempo de estar ahí le dijeron que se hiciera novio de esa chica, que era la que más le interesaba. Ella llevaba ocho años en el grupo y no tenía papeles”* (FM, 02).

Cuando las personas pasan por crisis es importante el modo en el que la gestionan y los recursos sociales con los que cuentan para hacerle frente. A veces es la familia y su red social la que facilita la superación de una crisis. Sin embargo, en otras ocasiones, es el NMR el recurso que permite salir de esa situación. El familiar de un adepto explica que *“una de las chicas está casada y tuvo una pequeña crisis con el marido el año pasado [...]en ese momento se metió un mozo con el cual ella tuvo una reunión. Y la llevó a ver a una señora a la que ellos mismos llaman “la bruja” para juntarlos”* (FM, 06).

En algunos NMR forma parte del modo de organización el que los hombres tengan tutoras mujeres y las mujeres tengan tutores, lo que facilita las relaciones sentimentales y las rupturas con las anteriores parejas o matrimonios. En este aspecto coinciden tanto los ex miembros como sus familiares: *“A los hombres les ponen tutoras y a las mujeres les ponen tutores, con lo que en algunos casos hay una relación*

sentimental por medio. Ahí se llevan el gato al agua todavía más fácil. De hecho aquí en la provincia sé de dos parejas que se han separado a raíz de esto” (FExM, 07).

Cuando la familia no pertenece se opone al ingreso de un familiar en el NMR, en el proceso de entrada se puede inducir a algún miembro de la familia a que siga al familiar adepto. El objetivo suele ser evitar la desconexión de la familia con el adepto. Sucede en especial en la relaciones intergeneracionales entre padres e hijos, inducidas por las madres. Así lo manifiesta esta entrevistada: *“A mi hijo intentó llevarle [su padre, miembro de un NMR] un par de veces, cuando estaba haciendo BUP. Había conferencias generales y claro, querían que fueran gente joven. Y mi hijo decía, “papá, a mi no me interesa eso”. Y yo le decía “anda, vete con papá que le gusta”. Más bien porque estuviesen juntos y tal” (FM, 03).*

A lo largo de éste capítulo he analizado lo que he descrito como estructuras de disponibilidad por parte de los sujetos, los factores que permiten que el proceso de afiliación a los NMRs tenga lugar. En el siguiente capítulo voy a analizar las estructuras de disponibilidad por parte de los propios NMRs, los factores que los convierten en atractivos para sus miembros y sus clientes a partir de los servicios que ofrecen.

CAPÍTULO VIII. ESTRUCTURAS DE DISPONIBILIDAD EN LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

La interacción entre NMRs y miembros de la sociedad tiene lugar como oferta por parte de los primeros de salvación y servicios, que cubren necesidades de los segundos. Además de todos los factores anteriormente descritos, que intervienen como estructuras de disponibilidad por parte del sujeto, intervienen otras por parte del NMR a partir de los mecanismos que se describen a continuación.

1. LA OFERTA DE SERVICIOS

La complejidad del proceso por el cual se entra en contacto con un NMR es tal que la *afiliación* puede suceder en diferentes organizaciones de este tipo. Abandonar un NMR no implica el final del contacto con este tipo de organizaciones, sino que, en algunos casos, se traduce en un modo de supervivencia social ante ciertas contingencias, carencias o la búsqueda activa de nuevos horizontes en nuevos grupos: *“Estuve en dos grupos diferentes buscando lo que no encontraba en ningún lado”* (ExM, 12). O tal y como afirma este otro ex miembro: *“Llegas allí porque estás buscando algo que no encuentras en ningún otro lado”* (ExM, 06).

Los entrevistados ex miembros apuntan que existe cierta predisposición a no creer en lo que el NMR trata de inculcar. Sin embargo, cuando ofrecen algo de interés se está más receptivo. De este modo se producen muchas afiliaciones, por medio de actividades que los NMR ofrecen. Aparece con frecuencia como un intercambio mercantil que puede o no ir acompañado de la entrada al NMR pero que facilita el primer contacto con el posible adepto: *“Cuando te vienen a predicar tú sabes que te van a captar. Pones tus defensas y no les haces caso. El problema es cuando crees que te van a ayudar porque se ha muerto un familiar y crees que vienen a ayudarte o porque te ofrecen una conferencia, una relajación, combatir el estrés diario, triunfar en tus negocios con técnicas de oratoria o de saber estar, etc. Con estas prácticas indirectas es como te introduces”* (ExM, 08).

Los NMR seducen a los sujetos al hacerles creer cuestiones que no son ciertas, según algunos ex miembros y familiares. En muchos casos, como consecuencia de las ganas que tienen los individuos de pertenecer a un grupo y de dar sentido a sus vidas,

estos proporcionan mucha información personal a NMR. La información facilitada suele servir al NMR para conocer exactamente lo que el sujeto necesita. Así, el NMR oferta a cada persona los soportes, sobre todo emocionales, que le hacen falta y ésta cree que ella misma no tiene nada que ver en esa interacción, no interpreta que ha sido ella misma quien ha facilitado información sobre sí misma. De este modo, un individuo comienza a atribuir autoridad al NMR sin considerar que él mismo le ha dado la información necesaria para poner en funcionamiento esa ayuda. Se plantea en términos de carencias humanas, tal y como lo hace este ex miembro: *“En el fondo es lo que tú te quieres creer en cada momento, como ilusionismo. El ilusionista conoce una serie de técnicas y estos tíos utilizan muchas técnicas del ilusionismo. Como demostrarte que saben hacer magia, que saben adivinar el porvenir. Yo te puedo hacer ahora un truco. Te digo piensa un número. Tengo una libreta aquí en la mano y lo escribo yo primero y después de que tú lo has dicho te lo enseñé y era ese. En realidad lo escribo después de que tu lo digas. Ellos saben muchos trucos de estos que son siempre de ilusionismo y como las personas somos tan ignorantes...”* (ExM, 09).

Desde diferentes entrevistas se plantea la existencia de un tipo de literatura que propicia y sienta las bases para permanecer más receptivo cuando aparezca un NMR. Son libros que, según los entrevistados, facilitan el proceso de *afiliación*. El material que los propios NMRs proporcionan, como los libros de *New Age*, son algunos de los más leídos. Además, es de destacar que se ha registrado la lectura de este tipo de literatura en seguidores de iglesias mayoritarias, ya que no conlleva por sí misma la necesidad de afiliación a un NMR. En cualquier caso, la mayoría de los NMRs que plantean un modo de vida y religiosidad alternativos cuentan con su propia bibliografía que forma parte de las lecturas de los miembros: *“Hay todo un tipo de literatura que pienso es muy facilitadora, que prepara a la gente a ceder su voluntad a otro en un momento de vulnerabilidad”* (ExM, 01).

En la mayoría de los casos los familiares manifiestan cierta perplejidad cuando se enteran de que el lugar al que asiste el adepto es un movimiento de estas características, ya que muchos NMRs aparecen bajo la forma de actividades tradicionalmente ofertadas de servicios que atraen nuevos seguidores, tales como charlas, coloquios, talleres, clases de idiomas, etc. Tal y como explica un entrevistado al referirse al proceso de *afiliación* de un familiar: *“Empezó a dar cursillos de Reiki, luego montó un cursillo sobre la*

verdad. Daba sesiones semanales de una especie de oración o de Yoga, empezó con estas historias” (FExM, 02).

1. 1. LOS SERVICIOS HABITUALES OFERTADOS

A) La medicina alternativa

A lo largo del trabajo de investigación ha quedado de manifiesto cómo las carencias del sistema sanitario público llevan a los sujetos a buscar medicinas alternativas en las que refugiarse ante la enfermedad. Especialmente destacable es esta situación ante el cáncer y la anorexia. En las entrevistas realizadas la afiliación en NMRs aparece, principalmente, junto a estas enfermedades. Así lo reflejada uno de los entrevistados: *“Hizo una cura de adelgazamiento y se quedó absolutamente esquelética y entonces la ingresamos por anorexia en el hospital y es allí donde tuvo los contactos con esta gente” (FM, 08).*

En Europa, como en España, es similar el proceso de aparición de este tipo de organizaciones y su asociación con la medicina tradicional, aunque más intensamente en contacto con la medicina alternativa. En muchas ocasiones los primeros contactos se establecen a partir de algún especialista de la medicina reglada (como médicos, enfermeras o fisioterapeutas del sistema sanitario) que deriva al sujeto hacia otras formas de curación. En los NMRs que plantean modelos alternativos de vida se pueden encontrar individuos que mantienen contactos o participan de algún modo en NMRs: *“Entraron en contacto con él a través de una chica que suele dar masajes terapéuticos, es fisioterapeuta o algo así. Debieron comentar algo así como que no se encontraba bien [...] Me he informado después y he sabido que los del grupo infiltran gente en grupos de este tipo. Meten digamos “espías”. Fue indirectamente a través de esa persona” (FExM, 07).*

B) La oferta de cursos

Los cursos pueden ser de diversas cuestiones. Suele suceder que siempre están estructurados en niveles ascendentes, según el grado de implicación en el NMR: *“Una de las primeras cosas con las que ella comenzó sus relaciones con estos grupos es el Reiki. Desde que realizó el primer curso ha realizado varias ampliaciones con un segundo curso y parece ser que está en el inicio de un tercero” (FM, 05).*

Lo novedoso en los cursos ofertados es que se les convence de que al llegar al último nivel se convertirán en maestros, cuando realmente el proceso de aprendizaje es algo continuo y ni siquiera tiene por qué ser lineal, especialmente en lo referente a aspectos espirituales. Este avance paralelo al ascenso en los niveles de los cursos conlleva mayor implicación y la sensación de un “ascenso social” en su propio sistema de estratificación: *“Había diversas fases en el desarrollo de la afiliación de los adeptos. Las primeras eran muy atractivas. Las segundas implican un poco más y la tercera ya era de inmersión profunda con una serie de ritos dentro del grupo. Llegan, incluso, a explicar que el hecho de ser maestro es adquirir los conocimientos de un tercer curso”* (FM, 05).

Los cursos que más éxito tienen como gancho son los referidos a la autoestima y en conexión con la psicología medicina curativa, etc. Una de las personas entrevistadas me decía que ya *“traía preparado de Sudamérica unos cursos de autoestima, nos reunimos ocho o diez y de ahí viene todo”* (M, 01). Aunque cualquier inquietud es materia de cursos: *“Conferencias de filosofía, historia, antropología, o del Dios actual. Buscan temas que son socialmente interesantes”* (FExM, 05).

Lo que comienza siendo una actividad de ocio o de búsqueda, acaba convirtiéndose en la *puerta de entrada* a un mayor grado de implicación con el NMR. En la mayoría de los casos los futuros miembros realizaban la misma actividad que habían realizado para ingresar en otras organizaciones religiosas. Generalmente, la participación en este tipo de actividades *gancho* ha sido desarrollada en otras ocasiones por uno mismo. Un familiar de un ex miembro explica cómo lo único que le llamó la atención fue la cada vez mayor necesidad de participación: *“Yo entendía que se lo podía pasar bien allí. Conociéndola a ella yo sé que precisamente allí hacían todo tipo de actividades que a ella le gustaban. Teatro, pintura, muchísimas cosas que yo sabía que a ella le gustaban mucho, no me extrañaba que le gustaran. Lo que me empezó a extrañar es que tenía una especie de dependencia”* (FEx-M, 01).

C) Los cuestionarios

En algunos NMRs se llega a realizar un cuestionario por medio del cual se pueden descubrir cuales son los aspectos más débiles en la personalidad del encuestado. Este es un mecanismo que permite a cualquiera encontrarse en una situación de poder

respecto al encuestado, puesto que descubre las debilidades que pueden ser utilizadas como mecanismo de control: *“Llegó allí y le dieron un test. Hay que reconocer una cosa, son psicólogos no al 100%, al 150%. Sí, porque saben perfectamente por dónde van los tiros. Tú haces un test y saben donde cojeas. Debieron hacérselo y supieron por donde iba mi hijo. En 4 ó 5 sesiones lo tenían bien captado”* (FExM, 07).

Una vez realizado el cuestionario, detectan cual es el problema del sujeto en ese momento y los clasifican. En su asesoramiento dirigen al individuo hacia un tipo de cursos que den respuesta a sus problemas, que le ayuden a solucionar las carencias: *“Lo metieron en una habitación sólo a hacer un cuestionario de un mogollón de preguntas, muchísimas. Le dijeron lo que reflejaba el cuestionario. En teoría tenía problemas de comunicación con los demás que si quería podía cambiar”* (FExM, 09).

Cuando un NMR hace uso de cuestionarios para atraer a nuevos adeptos, los ex miembros y los familiares los interpretan como un instrumento revestido de cierta seriedad y profesionalidad para convencer a los individuos que tienen problemas graves que ellos mismos pueden solucionar. Los entrevistados opinan que todo es una estrategia de atracción para motivar a comprar lo que te ofrecen: *“Lo que quieren es venderte un producto. La impresión que a mi me dieron cuando me hicieron la encuesta es que la utilizan de cierta manera de tapadera, para hacerte ver que tú tienes unas carencias y que necesitas de ellos para progresar en la vida, para ser feliz. Eso es lo que te venden, la encuesta es un mecanismo que en sí mismo no vale para nada pero ellos intentan engañarte con eso”* (FExM, 09).

D) La actividad misionera

Los miembros enfatizan mucho que el modo en el que llegan a la gente es a través de sus acciones misioneras y de evangelización para transmitir al mundo su verdad. Este miembro entrevistado describe el modo en el que llevan a cabo su actividad pastoral: *“Lo primero que hacemos es invitar a toda la gente a escuchar el mensaje que llevamos. Tenemos hechas presentaciones en las cuales aparecen los mandamientos del Señor y representamos los mensajes de salvación”* (M, 03).

Ir puerta por puerta, o abordar en la calle posibles nuevos adeptos son mecanismos de captación utilizados frecuentemente por algunos NMRs: *“Ahora el medio que utilizan es simplemente la predicación de puerta en puerta”* (ExM, 03).

Cada nuevo miembro se convierte en un nuevo miembro, con lo que la *afiliación* tiene un efecto multiplicador. Generalmente, el nuevo miembro habla con los sujetos que forman parte de su red social, especialmente con los interesados en el tipo de cuestiones a las que se dedica el NMR: “*Yo pienso, por su actitud, que el objetivo es captar a las personas que se integren en estos grupos, incluso en captación de adeptos porque esto es algo que le veo normalmente. Difusión donde puede hacerlo de folletos, fotocopias, dar a conocer, llamar, invitar [...]*” (FM, 05).

E) Las redes sociales

Los adeptos tratan de compartir todo lo que aprenden, como, el aprendizaje de técnicas que facilitan el desarrollo de la vida cotidiana. Suele suceder que las personas que se *inician* son definidas, por ellas mismas y por su familias, como personas que se entregan a los demás y, desde esa característica personal, comparten con otros lo positivo que les reporta el NMR. En el análisis de las entrevistas se ha presentado esta cuestión de un modo muy intenso. Las personas que se afilian a NMR tratan de ayudar a otras transmitiéndoles sus nuevos hábitos, valores y normas. Si tratan de convencer a más personas es porque creen que van a salvar a todos aquellos que no participan de su fe: “*Ella ha sido una persona muy dispuesta a colaborar con los demás. Aunque no se dé cuenta, la enseñanza de allí intenta transmitirla. Sí, aquí va a aprender a relajarse, a concentrarse, a curar, a adivinar el porvenir. Luego, al primero que cae en sus manos, se lo trasmite todo*” (FM, 05).

F) El sistema educativo

Otros grupos profesionales donde se encuentran bastantes individuos pertenecientes a NMRs son entre los educadores. Grupo atractivo para los movimientos religiosos porque su *afiliación* facilita la relación con jóvenes alumnos. El uso de técnicas aprendidas en NMRs se suele llevar al aula, tal y como lo expresa el familiar de un ex miembro: “*Había profesores, decían que era muy bueno utilizar el tratamiento [del NMR] para los alumnos que estaban un poco revueltos para tranquilizarles*” (FExM, 08).

Algunas instituciones educativas, además, les facilitan a los NMRs el acceso a locales y a los alumnos: “*Hasta en el propio Instituto de bachillerato donde yo estaba,*

les dejaron que ellos diesen una conferencia por medio de un contacto que en este caso era un profesor” (ExM, 12).

El modo de acercarse los NMRs a los posibles adeptos no siempre responde a la imagen estereotipada de proselitismo activo. Simplemente esperan a que alguien se interese para acercarlo a sus creencias, generalmente dedicándole especial atención, como explica esta ex miembro: *“La gente del grupo no hacía proselitismo, pero lo que pasa es que si alguien se acercaba demasiado al grupo y el líder veía que esa persona tenía madera, entonces le dedicaba mucho tiempo para que esta persona entrara en el grupo” (ExM, 06).*

1. 2. EL MARKETING

En general, los NMRs presentes en esta investigación llevan a cabo activamente la búsqueda de nuevos miembros con los que compartir sus creencias, valores y normas. La publicidad en la prensa, los puestos ambulantes en las calles o, mercados, etc., son algunas de sus herramientas de marketing: *“Pues mira –me decía un miembro– a través de la publicidad. Ponemos artículos en el periódico, nos ponemos en el puesto como nos vistes, repartimos en mano o buzoneamos o ponemos en los coches artículos, cosas así” (M, 04).*

Por otro lado, el individuo va a las reuniones o charlas *a priori* interesado por el tema en cuestión y si el evento se desenvuelve en un ambiente distendido y agradable, se acelera el proceso y aumentanta la simpatía por el NMR. Existen otras estrategias, como el sentarse entre los asistentes miembros que intervienen activamente hablando con los posibles adeptos: *“Son solemnes y suelen presentarlos personas atractivas en cuanto a apariencia. Se hacen en sitios de cierta vistosidad. La persona que habla suele ser una persona que habla francamente bien, etc. Si tú vas a una reunión de esas es porque te interesa el tema y si, además, de que te interesa, oyes a esa persona que habla bien y entre las personas que están escuchando la conferencia hay contactos que sirven de acicate al discurso...” (FExM, 05).*

Entre los mecanismos específicos de *gancho* para atraer a nuevos adeptos a los NMRs se encuentran los medios de comunicación, especialmente los locales, como la televisión o la radio en los que las asociaciones pueden contar con un marco espacio-

temporal, más o menos amplio. Los cursos sobre diversas materias y los pequeños anuncios que se encuentran en el barrio en la cabina telefónica con numeros de teléfono a los que llamar, son otros mecanismos de publicidad. Desde este punto de vista, se el familiar de un ex miembro me contaba que había visto propaganda sobre el NMR al que pertenecía su hijo *“a través de la televisión, y también he visto cartelitos por el barrio. Pegan papeles con el número de teléfono que se arranca”* (FExM, 06). Este otro familiar lo describe de esta forma: *“Escuchando la radio le salió la emisora y claro, se enteró que esta gente curaba toda la clase de enfermedades que puedan existir”* (FM, 02).

La prensa es otro de los medios que permiten entrar en contacto con NMRs y establecer el escenario posible en el que hincar la interacción social: *“A través de un periódico. Había un anuncio y una amiga me dijo que por qué no íbamos. Fue ella sola pero después, como le gustó tanto, me llamó y empezamos a asistir”* (M, 02). También plantean su estrategia de difusión a través de artículos en la prensa. Este es uno de los medios que describen los propios miembros de NMRs: *“Ponemos artículos en la prensa. Los domingos salen unos artículos muy buenos nuestros, así que nos conoce mucha gente, pero nosotros no difundimos nada, no vamos por casas ni nada parecido”* (M, 08).

La correspondencia, el teléfono y las nuevas tecnologías son las herramientas que unen al sujeto con el NMRs. En España, y para los casos de insularidad, las dos primeras, correspondencia y teléfono fijo, son las más importantes en personas de cierta edad. Y los mensajes de correo electrónico, blogs, chats, teléfono móvil, e Internet unen a personas más jóvenes, aunque también a los más mayores. Un miembro me explicaba en la entrevista: *“Aquí, en Melilla, había un amigo nuestro que era médico y se fue. Este señor nos dio fotocopias muy simples de este movimiento que empezaba. Las leímos y empezamos a tener contacto, a mandar escritos y cosas. Así surgió la cosa”* (M, 04).

Internet, como portal en el que todo se intercambia, merece una especial atención. Algunos individuos, en su búsqueda, acceden a Internet y, más adelante, cuando comienzan a encontrar respuestas, ellos mismos se ponen en contacto con el NMR: *“Con Internet. Eso es una especie de plaza de abastos abierta a todo el mundo. Personas con ciertas carencias, con ciertas inquietudes se ponen a trastear y localizan determinadas páginas que dan respuestas. A través de esas páginas llegan y después se ponen en contacto personal con los grupos”* (FExM, 05).

De las páginas de Internet los ex miembros y sus familiares denuncian la falta de control que existe, porque algunas de las páginas de NMR son agresivas por la publicidad subliminal que facilita la participación en este tipo de organizaciones: *“Tienen un sitio en Internet que se llama “Nuevos Tiempos Mágicos” donde están las medicinas paralelas. Puede que no todo sea secta pero cuando entras en el sitio te van pasando mensajes subliminales en la parte baja”* (FM, 08).

Los entrevistados plantean que los NMRs se dan a conocer a través las actividades descritas y, poco a poco, van configurándose como empresas, aunque no se registren como tales. El modo de organización implica que los seguidores trabajan para el NMR y que van buscando formar parte de diversas instituciones sociales desde las que obtienen poder, volviéndose cada vez más influyentes. Así lo describe uno de los miembros: *“Ofrecen sus cursos y otros servicios. A partir de ahí van captando gente, a partir de esa captación van haciendo empresas. Legalmente no, pero tienen gente que trabaja en la organización, sea el grupo que sea. A través de centros educativos, revistas, etc. Es un abanico muy amplio se organizan desde muchos puntos de vista, el económico, el de influencia política, informativo, universitario, pedagógico, tratando de influir en la sociedad a través de maestros, etc.”* (ExM, 07).

1. 3. CUESTIONES DE ECONOMÍA

Como entre los NMRs existe una gran heterogeneidad, en ocasiones anterior a la red social del posible miembro es un valor para su *afiliación*. La red de relaciones del adepto se convierte en un buen capital, similar a la expresión “hacer un buen casamiento”. Es un modo de entrar en los ambientes locales y nacionales, en las redes de poder, dinero y estatus, en sentido weberiano. La familia de un ex miembro lo tubo claro desde que se acercaron a su marido: *“Captar gente que tenga poderío económico, que tengan relaciones. O sea que puedan sacarle partido a esas relaciones. De alguna manera lucrarse de esas relaciones”* (FExM, 07).

Algunas familias, buscando soluciones a parientes, facilitan ellos mismos la información sobre algún curso que les puede ayudar. Pero, más tarde, comienzan a mostrarse escépticos cuando todo es exclusivamente a base de dinero. *“Yo misma le dije, “¿Por qué no vas a este sitio para que te ayuden?” Le grabé en una cinta de vídeo a esta gente cuando salieron en la televisión local. Me dijo, “vale”. Le gustó el vídeo y*

fue e hizo una entrevista. Le dieron un panfleto de cuatro o cinco hojas, 30.000 pesetas por eso. Bueno, pensamos al principio” (FExM, 06).

Cabe destacar que, en cuanto a las finanzas, algunos NMRs muestran una actitud ambigua y contradictoria. Por un lado, manifiestan como reclamo que el dinero no es importante, *“van pasando mensajes: El dinero no lo es todo, no hay que ganarse la vida y cosas así”* (FM, 08). Por otro, los ex miembros y familiares acusan a los NMRs de mantener a sus seguidores trabajando para ellos sin seguros sociales, induciéndolos a entregar todo su patrimonio: *“No tienen seguro, trabajan gratis. Cuando hace un templo o cuando están construyendo en la Central ningún trabajador está cubierto por la Seguridad Social. No le dan de alta a la gente porque se considera que son trabajadores voluntarios que van a trabajar allí, que van a dedicar 2, 3, 4 ó 5 meses”* (ExM, 03)²⁸⁴. Para la mayoría de los miembros es un honor poder ayudar con su trabajo al NMR: *“Las chicas van a limpiarle su casa o van a hacerle los recados. Tienen servicio gratis, todas se matan por ir a [...] es casi un honor”* (FM, 07).

La imagen de comuna aislada que se tiene de los NMRs es ficticia. Los movimientos están interesados en que sus miembros estén insertados en la sociedad, sobre todo como mecanismo para recaudar fondos y de esta manera mantener al NMR. Los padres siempre se sienten heridos en el control del dinero que ganan sus hijos por parte del NMR: *“Mi hija estaba ganando 200.000 pesetas y lo que le interesaba a ese grupo es manipular el dinero de mi hija. La metieron allí y le dijeron tú ya estás preparada para trabajar”* (FM, 07).

Las finanzas de los NMRs pueden ser también un elemento, cuando el sujeto se siente engañado. Por ejemplo, cuando a alguien le hacen repetir un curso porque *“no está suficientemente claro el anterior”*. Esta situación puede crear dudas en los seguidores, pues no entienden el tener que pagar de nuevo el mismo cursillo: *“Ellos funcionan con negocios. El ha pagado los cursillos que valen 40.000 pesetas, eso parece ser que es el gancho. Primero son 40.000 pesetas un cursillo, luego es otro. A él le molestó mucho porque le quisieron hacer repetir el cursillo. Y dijo: “Bueno, ¿y por qué tengo que repetir? “. “Porque sí, porque aquí no han quedado claras unas cositas””* (FExM, 07).

²⁸⁴ Este ex miembro se encargaba de la contabilidad del templo del NMR en el que participaba.

Los familiares tanto de miembros como de ex miembros plantean que los adeptos en ocasiones comienzan a demandar dinero a sus parientes. Lo que más les llama la atención es el cambio de actitudes. Familiares que antes no estaban especialmente interesadas en cuestiones financieras, comienzan a solicitar de la familia ayudas y subvenciones que desde el NMR se les demanda: *“Para nada le interesaba antes el dinero. Y en Navidades invitamos a mi suegra a comer, una señora mayor de 75 años a la que no la ve mucho. Ella le dijo “qué mala cara tienes” y él le dijo: “Dame la paga de Reyes”. No habló nada más con ella. Solo quería el dinero para poder seguir con los cursillos, dándoles dinero a esos”* (FExM, 06).

A) Las ayudas públicas

Algunos entrevistados denuncian cómo, desde diferentes instituciones públicas, especialmente ayuntamientos, se subvenciona o se facilitan locales a este tipo de organizaciones: *“Alguna conferencia en sitios públicos, en salas culturales de los pueblos. Por ejemplo, el Ayuntamiento les cedió un local para una conferencia, para hablar sobre la paz mundial”* (FM, 09).

Por tanto, el lugar de celebración de los cursos es variado. Bastantes de los que se imparten para darse a conocer, tienen lugar en centros públicos, como escuelas de enfermería e, incluso, en espacios de la Iglesia católica, como colegios concertados o de régimen privado. El familiar de un miembro declaraba que: *“Dan cursos en las escuelas de enfermería, como terapia alternativa y paralela. A ella la captaron en el hospital”* (FM, 08). Algunos adeptos explican que el primer contacto lo tuvieron en un colegio público o, incluso, privados: *“Empezamos a asistir a las clases que había una vez por semana en un colegio de monjas”* (M, 02).

Una vez que he analiado en este capítulo y el anterior los elementos que considero sinérgicos a la hora de afiliarse los sujetos a los NMRs, voy a describir cómo tiene lugar dicha afiliación.

CAPÍTULO IX. DESCRIPCIÓN DEL PROCESO DE *AFILIACIÓN*

1. EL ENCUENTRO CON EL NUEVO MOVIMIENTO RELIGIOSO

1. 1. EL PROCESO PRIMERA INTERACCIÓN

Los entrevistados opinan que, en la mayoría de los casos, la situación que rodea la *afiliación* a los NMRs es de “normalidad”, sin que sea necesaria ninguna crisis o motivo especial. Tiene lugar como parte del proceso social de desenvolvimiento en las sociedades modernas en las que se entra en contacto con nuevas organizaciones, a partir de nuevas necesidades. La mayoría de los movimientos sociales de este tipo se insertan en la sociedad de un modo silencioso, entrando en la vida de los individuos discretamente y sin los escándalos reflejados generalmente en los medios de comunicación. Un ex – miembro lo decía muy claro: *“La imagen que tiene la gente es el suicidio colectivo, masacre o gente que viste con túnicas. A mí me hace mucha gracia porque la gente no asocia que vayan vestidos como la inmensa mayoría [...] Para entrar en un grupo no es necesario que existan graves problemas en la vida del individuo”* (ExM, 08).

Para la mayoría la *afiliación* a un NMR estuvo rodeada de una gran expectación y alegría al encontrar una agrupación de personas por las que se sentía respaldado y acogido. Lograba colmar sus expectativas y necesidades en aquel momento: *“Para nosotros fue estupendo encontrar eso. En aquel momento nosotros vivimos lo de los dos primeros cursos con entusiasmo e intensidad”* (ExM, 01).

Este ex miembro lo plantea estrictamente en clave de ofrecimiento por parte del NMR de lo que él necesitaba en ese momento, aunque una vez abandonada la organización critica que fue un modo de aprovecharse de su situación particular por la discapacidad que sufre: *“En mi caso, pues, es uno de los típicos que hay de cómo se aprovechan de las circunstancias de la persona, y más en mi caso, al estar en la silla de ruedas. Vivía en un 8º piso y se presentó allí una persona que me dijo si quería aprender de la Biblia y luego se ofrecieron a recogerte para llevarme a las reuniones. Eres el centro de atención, eres nuevo y ahora empiezas a encontrar amigos que te dicen "podemos salir a pasear"”* (ExM, 03).

Entre los familiares se interpreta el proceso como actitudes que van desde el recelo hasta la alegría de sentirse reconfortado al ser querido. El primer tipo de reacción se puede comprobar en este familiar un adepto: *“Mi hermana, al ver un cartel de ellos que tenía mi hija me dijo: “Oye, ¿tú sabes que estos practican el sexo libre?” Ese fue el momento en el que comencé a tomar conciencia de la situación”* (FM, 06). El segundo tipo de actitud ante el proceso lo pone de manifiesto el familiar de un ex miembro: *“Yo estaba realmente encantado con su mejoría, empezó a estar de buen humor, a interesarse más por todo [...] Era como una ilusión...”* (FExM, 01).

Los familiares y otras personas allegadas comienzan a notar cambios en los parientes miembros. Cuando la relación con el NMR conlleva el alejamiento de la familia aparecen brotes bruscos y repentinos de agresividad, por no saber la familia cómo gestionar la situación en la mayoría de los casos. *“Empezamos a notar que había problemas de un cambio de comportamiento absolutamente radical, incluso llegando a la agresión, muy agresiva. Pero además fue de repente”* (FExM, 02). En ocasiones la agresividad y el descontrol emocional llega a tal punto que lo como a un extraño e incluso, a veces, le llegan a temer: *“Estaba muy enganchado y no razonaba [...] He visto en él al propio demonio en mi casa”* (FM, 03).

A pesar de todo, los entrevistados sostienen rotundamente que no existen motivos especiales para la afiliación a un NMR, que la sociedad desconoce a los NMRs, creyendo que es necesario *“estar mal”* para entrar a forma parte de un NMR, pero que no es así. Además, entre los entrevistados ex miembros es frecuente oír que el proceso de manipulación mental forma parte del funcionamiento general de la sociedad, que no es un mecanismo exclusivo de los NMRs. *“Creo que es un mito [la idea que se tiene de los NMRs]. Muchas veces los estudios lo que han estado haciendo es crear una especie de imagen cliché, y luego ves que no se corresponde con la realidad. Hay una especie de imagen como de algo malo [...] Pero es una cosa mucho más cotidiana a lo largo de la historia de la humanidad y de la sociedad. Además sus mecanismos de funcionamiento están muy implicados en el funcionamiento de la sociedad, por eso es tan difícil entender lo que está pasando cuando entras. Tiene un elemento psicológico pero no es blanco y negro, sino que hay matices ¿Quién no se ha sentido alguna vez manipulado? No es exclusivo de estas organizaciones, eso es lo peligroso”* (ExM, 08).

Sin embargo, los miembros no suelen interpretar esta cuestión del mismo modo, sino como parte de una implicación paulatina en una serie de actividades propias de estas organizaciones. Este adepto es claro en su exposición: *“No hay circunstancias realmente especiales para participar de estas creencias. Es una cosa de lo más normal, sencilla y natural. Cuando comencé a tener contacto con ellos no había ninguna circunstancia. Simplemente que empezaron las clases dos veces por semana y que fue una cosa de lo más sencilla”* (M, 02).

1. 2. EL RITMO DEL PROCESO

El ritmo al que se produce la *afiliación* en un NMR es diverso. En ciertas ocasiones la duración del proceso es muy corta, se produce una fractura rauda entre el individuo que quiere ingresar en un NMR y la propia familia: *“Fue muy, muy radical. No fue una cosa que poco a poco se va enfriando, que quiere marcharse, que cada vez viene menos a casa. No, no, fue radical”* (FExM, 07).

En la mayoría de los casos los familiares y los propios ex adeptos hablan de la rapidez e intensidad con la que se produce la *afiliación*: *“¡Es que cuando te das cuenta ya está dentro! ”* (FExM, 05). Los cambios suelen aparecer en poco tiempo o, al menos, la familia es consciente de los cambios de repente: *“El cambio se produjo en muy poco tiempo”* (FExM, 06).

Otros miembros tardan más en vincularse al NMR. El familiar de un ex miembro describe la duración del proceso de *afiliación* del siguiente modo: *“Ella estuvo dos años hasta que el compromiso fue completo”* (FExM, 01). En ocasiones, antes de participar por completo de las creencias del NMR, los sujetos utilizan los servicios que el NMRs ofrece a través de cursillos. Uno de los miembros lo sugiere de este modo: *“Estuvimos mucho tiempo curso tras curso, simplemente asistiendo a las clases dos veces por semana y a algunas actividades de verano. Mucho tiempo, años y años simplemente con la persona que estaba dando las clases”* (M, 02).

La *afiliación*, pues, a un NMR se produce a través de un proceso más o menos intenso durante el cual los miembros siempre indican una actitud activa de aprendizaje y acercamiento continuo y constante: *“Yo avanzaba en el convencimiento por todas las cosas que iba leyendo”*(M, 04).

Igualmente, los ex miembros proponen que ni siquiera se llegaron a dar cuenta de lo que estaba sucediendo: *“Lo tienen muy estudiado y no eres consciente”* (FExM, 08). El proceso es apenas percibido porque el NMR ofrece lo que el sujeto necesita en cada momento. Así tiene lugar el proceso de afiliación, sintonizando las necesidades del sujeto y las ofertas por parte del NMR. Cuando los familiares comprenden que algo está sucediendo, que es más importante el compromiso con el NMR que con ellos mismos, comienzan a pensar al principio que la situación es provisional, que antes o después se volverán a retomar los lazos de intimidad. Sin embargo, más tarde comprenden que el alejamiento no es provisional sino definitivo. En ese es el momento es cuando los familiares comienzan a pensar que se está metiendo en una organización “extraña”. Esta es la experiencia de los padres de un adepto desconcertados antes el proceso que estaba sufriendo su hija: *“Cuando empiezas a darte cuenta está enganchada, porque están cubriendo las necesidades que ellas tengan, la manipulación que van recibiendo o lo que sea. Entonces tú empiezas a plantearte de golpe, bueno, no será por mucho tiempo. Es una experiencia, ya veremos [...] Y, entonces, empiezas a echar cuentas que siempre se va fuera, prácticamente todos los fines de semana, que empieza a venir menos, que cada vez va alejando más la convivencia con nosotros. ¿Qué ocurre? Que cuando tú te das cuenta ya de que esto te suena muy raro es cuando tú te empiezas a plantear si aquel grupo será algo raro o no será algo raro”* (FM, 07).

Según los ex miembros, la propia persona implicada es ajena al proceso, en la medida en la que no percibe que esté sucediendo algo. Sólo la familia es consciente de que la vida del familiar está cambiando. Contempla con precisión, sorpresa y temor los cambios que están aconteciendo en el sujeto. En la mayoría de los NMRs, incluso el vocabulario es diferente, llegándose a cambiar los campos semánticos de los que hasta el momento se venían utilizando, las aficiones, etc.: *“No hay forma de que te enteres, ¿quién lo ve? Lo ve la familia, los que están a tu lado ven que está habiendo un cambio de algo. Incluso tu vocabulario cambia y a ellos les suena a música muy rara. Están viendo que algo pasa, que no lees más que esa clase de libros, esa clase de revistas. Que ya no quieres escuchar esa música que escuchabas antes, que ya no quieres ir a jugar al fútbol con los amigos y van viendo que en ti hay un cambio, incluso dietético. Y claro, dicen por aquí está sucediendo algo raro, pero el individuo no lo ve”* (ExM, 10).

Algunos que han abandonado los NMRs consideran que la transformación fue paulatina para los propios involucrados, que cuando se dieron cuenta ya formaban parte del grupo. Afirman haberse sentido atraídos por los servicios que los NMRs ofertaban, por los que sentían inquietud, pero que poco a poco esas actividades fueron dando paso a cuestiones más psicológicas, relacionadas con la dependencia hacia la organización, no con las actividades en sí mismas. Además, subrayan la falta de formación e información con las que contrastar las nuevas experiencias que estaban teniendo: *“Se produce un cambio muy suave que no percibes. De alguna forma se va trasladando de lo espiritual o filosófico a un plano psicológico. Eso te va reforzando y lo encuentras normal. No ves nada raro, no estás informado. Crees que es un curso, crees que es una cosa de reuniones, de grupos de amigos, de excursiones, etc., que son interesantes y sigues. Sin embargo, cuando te van introduciendo una serie de mensajes te van moldeando tu voluntad, tu comportamiento, etc.”* (ExM, 08).

Lo que ponen de manifiesto casi todos los entrevistados es que, en todos los casos, el proceso de afiliación es imperceptible hasta que llega un momento en el que la persona permanece completamente implicado con el NMR: *“El tema, sí que es cierto, se nos escapa a todos lo padres, o al marido o al hijo o a quien sea. Que su padre entre, que su madre entre, o que su compañero entre, que su hijo entre se escapa en un momento determinado porque cuando te quieres dar cuenta, ellos ya están enganchados”* (FM, 07).

2. LOS MECANISMOS DE INTERACCIÓN Y DE AFILIACIÓN

2. 1. LA ALTERACIÓN DE LA RED SOCIAL FAMILIAR

La familia, en multitud de casos, no es consciente de lo que está sucediendo hasta que ha perdido su capacidad de influencia sobre él: *“No tenía ni idea de que era lo que estaba pasando, que era lo que estaba ocurriendo, o sea, cero total, ¿no?”* (FExM, 05). En determinadas situaciones, la familia ni siquiera se es conscientes de que el proceso de *afiliación* está teniendo lugar, porque los mismos, tratan de solucionar sus problemas de un modo autónomo, buscando recursos fuera del ámbito familiar. *“Escuchando la radio le salió la emisora y claro, se enteró que esta gente curaba toda la clase de enfermedades que puedan existir. Entonces, el chico sin decir nada... [se emociona].”*

Fue a ver si le curaban la depresión sin que nosotros nos enteráramos. Cuando nos dimos cuenta ya llevaba dos meses dentro y ya le habían atado" (FM, 02).

A) La relación entre familiares

Introducir a los demás familiares

Cuando alguien entra en un NMR intenta conseguir que otros familiares se inicien, especialmente en el caso de los matrimonios o parejas. Los entrevistados explican que el motivo es porque los NMRs quieren tener bien sujetos a la pareja, o al menos a uno de ellos. Por eso, cuando los dos no se involucran en el NMR aparecen los problemas, porque el NMR trata de crear fisuras entre ambos para, al menos, no perder a uno de ellos. En cualquier caso, los ex miembros y familiares tanto de miembros como de ex miembros manifiestan que se establece un “ellos” y un “nosotros” ante el que deben elegir: *“Primero atraen a una persona, intentan atraer a la pareja. Entonces perfecto porque han captado a dos personas, pero si la otra persona es reacia entonces lo que intentan es separarla a raja tabla” (FExM, 07).*

La separación de la familia

Una vez que los primeros contactos han tenido lugar, se establecen pautas de acercamiento al NMR y de alejamiento de la familia, si la entrada de otro familiar no tiene lugar. Los futuros adeptos se van distanciando de los miembros del agente de socialización primaria. Paulatinamente va dejando de lado las actividades que hasta ahora compartían de un modo natural con el resto de la familia. La familia va descubriendo en pequeños detalles que ya no forman parte de la vida del adepto y que éste dedica cada vez más tiempo a actividades relacionadas con el NMR. Como indicaba un familiar, *“se iba enfriando mucho, se iba quedando muy apático y muy pálido. Yo ya le decía "vamos a Madrid a comprar", y decía "vete tú con el chico, yo no". Él buscaba momentos para estar solo, para poder escribir y poder ponerse en contacto con alguien por teléfono y estar en casa y hacerlo con libertad” (FM, 03).*

La distancia se va ampliando conforme el compromiso con el NMR es mayor y la familia va interpretando esa distancia como descuido de sus deberes familiares. El compromiso con el NMR lleva al individuo a aislarse del que hasta ese momento venía siendo su principal grupo primario, su familia. En esta tensión entre ambas pertenencias

el futuro adepto abandona los roles que venía desempeñando para adquirir otros nuevos: *“Muy al final del proceso de separación de nosotros [de la familia] yo le iba notando muy distraído y muy fuera de la sociedad. Lo que más le mataba era cuando íbamos a cumpleaños de sobrinos en los que reúne mucha gente. En seguida quería irse, se cansaba. Y antes era muy feliz en ese ambiente [...] En uno de los cumpleaños de su sobrino, el hijo de su hermana, ella dijo, “Tu tío ha dicho que viene a las ocho y son las diez y no ha venido”. Era mayo y habían estado pegando carteles para una conferencia que era urgente”* (FM, 03).

Los adeptos de los NMRs atribuyen las dificultades en la relación familiar a los cambios que en ella acontecen. Se produce generalmente un cruce de acusaciones en el que las dos partes atribuyen al otro cambios en la interacción. La alteración de la red social tiene lugar, en muchos casos, a causa de esta acusación y de los conflictos derivados. En las entrevistas se ha podido apreciar cómo los miembros sienten que la familia ya no les trata del mismo modo, se sienten acosados: *“Pues yo me sigo relacionando como al principio, y ellos me decían que yo había cambiado, pero yo no he cambiado. Los que habían cambiado eran ellos, todo el día atosigándome. Es mi familia la que cambió”* (M, 01). Un entrevistado manifiesta que su familia ha llegado a suprimir los contactos con él, separándose: *“Cortaron ellos conmigo, ya no venían a la casa, no venían a verme”* (M, 01).

Normalmente el familiar que se relaciona con un NMR se distancia de su familia al implicarse más en el movimiento. En un caso, incluso llegó a plantearse desplazarse a otra ciudad, con empresa incluida: *“Me quedé asustada porque vino un día y me dijo que iba hacer unos cursillos. Al siguiente me enseñó unos libros y yo le dije, “ten cuidado porque esto me parece peligroso”. Al tercero o cuarto día me dijo que no sabía si me quería mucho, que dudaba de si nuestra relación podía seguir adelante. Había pensado que igual cogía un piso en X²⁸⁵ y se iba a vivir allí tres días a la semana porque quería hacer estos cursos a fondo y necesitaba mucho tiempo para estudiar, y que ir y venir todos los días le suponía un cansancio físico, un esfuerzo físico fuerte. De esta manera se podía quedar allí e incluso había pensado abrir allí un comercio, porque nosotros tenemos comercios”* (FExM, 07). Los motivos que se esgrimen para la separación son interpretados como absurdos por la propia familia, lo que les pone aún

²⁸⁵ Se omite el nombre de la localidad a solicitud del entrevistado para asegurar el anonimato.

más sobre aviso: *“Quiero experimentar a ver si soy capaz de vivir por mí mismo, porque como siempre me lo haces tú todo, y todo me lo solucionas tú. Eso era una excusa que me estaba poniendo”* (FExM, 07).

Cambios en el carácter y las costumbres

La frialdad es uno de los rasgos que la familia detecta como consecuencia del proceso de afiliación. Llega un momento en el que el familiar es como un extraño: *“Yo me di cuenta que cuando hablaba con él por teléfono estaba superfrío, superdistante como si hablara con una persona desconocida”* (FExM, 07). En otras ocasiones los que se están iniciando se vuelven huraños, como esta persona que se había jubilado recientemente: *“Le dije, “¿Tú no ves raro a papá?”. Y me dijo, “Sí, mamá, está agrio pero bueno, como está jubilado...”* (FM, 03).

Casi todos los familiares coinciden en la modificación de ciertas costumbres, como el tipo de alimentación, el tipo de lecturas, relacionadas con la búsqueda espiritual en el NMR. Un familiar de un ex miembro sintetizaba los principales cambios que detectó: *“Lo primero es la frialdad emocional que van sufriendo, el distanciamiento de la familia. Por ejemplo, cambió los hábitos diarios de estudios o de trabajo, de alimentación. Es bastante frecuente también, incluso, de tipo higiénico, de tipo de música que le gustaba y de lectura sobre todo. Hay un cambio bastante importante en los tipos de lectura”* (FExM, 05). Referido a este cambio de hábito, los familiares y los ex miembros consideran que ciertas lecturas aumentan la disponibilidad para entrar en contacto con un NMR. De pronto los futuros adeptos comienzan a leer exclusivamente literatura relacionada con el NMR, o de espiritualidad o filosofía similares: *“A través de la lectura, de ciertos libros puede llegar a haber manipulación de las personas. Hay un sector de libros ahora mismo de autoayuda, que están muy unidos a Nueva Era que van abonando el terreno para entrar en este tipo de secta”* (FExM, 05).

El secreto

El secreto como formar parte del alejamiento de la familia es especialmente importante en el proceso de *afiliación*. Cuando el NMR transmite al individuo cierta información le comunica que es privilegiado por tenerla. Así, el conocimiento de algo nuevo se convierte en una recompensa por su progreso, y no debe compartir con personas que no sean miembros.. Lo que se le comunica a él por “ser tan especial” debe

guardarlo para sí. En los casos en los que se comparte con la familia los nuevos valores y normas, generalmente le generan “incomprensión” ya vaticinada por el NMR, son personas que “no están preparadas”. Ese momento le une más al movimiento religioso, al sentir que él sí comprende y los otros no, que los miembros del NMR ya le había avisado de lo que iba a suceder si hablaba de ello. A partir de ahí se produce una fractura en la comunicación entre el sujeto y su entorno social anterior, y comienza a diferenciar entre el “nosotros” y el “ellos”: *“Entra dentro del secreto. Entra el decirle todo esto, te lo transmitimos a ti porque tú eres el importante, tú eres la persona capaz de conocer esta forma de vida o esta filosofía. Los de fuera no te van a entender. Y, efectivamente si el captado llega a su casa diciendo hoy me han contado esta historia, la familia le va a decir: “¡Que qué tontería estás diciendo!”. Entonces dice, “es verdad, me han dicho en el grupo que si yo digo algo los demás no lo van a entender o lo van a rechazar y es verdad, me están rechazando. No lo están entendiendo. Por lo tanto yo a partir de ahora, punto en boca”*” (FExM, 05).

Y esto es así porque lo que está experimentando es algo especial y, por lo tanto, cada aspirante cree que él mismo es alguien especial. Pero, además, si comparte, lo que le están enseñando puede perder el motivo por el que se siente especial, y nadie que se cree especial, quiere dejar de sentirlo: *“Lo que él está experimentando es algo muy especial que no debe comentar fuera. No se le obligó al secreto sino que se le fue inculcando. El secreto para no transmitir nada de lo que se está haciendo dentro porque fuera no le iban a entender o lo iban a malinterpretar, o a usar de una forma inadecuada. Se llegó a convencer de que pertenecía a algo muy importante. Que efectivamente estaba por encima de los demás humanos y que no podía compartir con los demás algo tan especial porque no iban a entender y encima se lo iban a intentar chafar, ¿no?”* (FExM, 05).

La intervención de familiares y amigos en este momento del proceso es casi inútil. Sucede como en las relaciones de una pareja enamorada, ninguno ve los “defectos” de su amado o amada, argumentan los entrevistados: *“Aunque tú le digas a esa persona, al captado, “mira donde te estás metiendo, mira lo que te está haciendo el grupo, te están manipulando y demás”... Como esa persona está enamorada, pues no ve el problema de esa “pareja”, entre comillas*” (FExM, 05).

La separación psicológica y física

La familia comienza a descubrir, como ya hemos visto, que el familiar en contacto con el NMR cambia su carácter y aumenta la distancia, primero psicológica y después física, como es el caso de un ex miembro cuyo su hermano considera que dejó de ser atento y cálido con su madre, tal y como lo era antes: *“Estuvimos comentando, mira mamá, ¿tú no lo notas raro? [...] Es una persona muy cariñosa. Mi hermano, siempre llegaba y le gustaba una broma a ella, todo el día dando besos y en dos días llegaba se metía en su cuarto y se aislaba”* (FExM, 09). El aislamiento es en un primer momento psicológico, mucho antes de que se abandone el hogar familiar, *“se produce un aislamiento psicológico más que físico”* (ExM, 05).

La separación primera no es física. Los entrevistados ex miembros y todos los familiares ponen de manifiesto que, aunque el adepto viva en casa, al producirse la *afiliación* y durante la participación se produce un cambio de actitud hacia los familiares. Se cambian los horarios y las costumbres, como ya se ha indicado. Los ex miembros y los familiares sintieron que, aunque vivían bajo el mismo techo, estaban muy separados: *“Total desprecio, un cambio de horarios y un alejamiento. Yo vivía en mi casa pero vivía alejado de mis padres, no tenía nada que ver con ellos. Vivía en casa menos algunas épocas en las que íbamos al castillo, pero yo vivía en casa con una barrera psicológica”* (ExM, 08).

Especialmente tenso es el momento en el que tiene lugar la separación física. El nuevo adepto abandona el lugar que hasta ahora venía siendo el hogar familiar. Se puede llegar a producir sin contar con los medios económicos necesarios para hacer frente a la independencia: *“La salida de casa fue muy truculenta, no quería saber nada de nosotros y sin tener medios propios para poder independizarse se fue”* (FM, 08). A veces se abandona el hogar para ir a vivir con otros miembros del NMR, o bien encuentra un nuevo lugar donde vivir. Algunos llegan a deambular por las calles, como contaba un ex miembro: *“Ha estado tres meses más viviendo fuera de casa, durmiendo en albergues, en un parque de aquí, en la calle...”* (FExM, 06).

Las relaciones familiares

Cuando la confrontación entre un individuo y la familia no es directa, puede verse como inofensiva la *afiliación*, incluso se entiende como algo positivo que puede ayudar en ciertas situaciones. El problema aparece en la familia más adelante, cuando se siente culpable por no haber intervenido antes. Llega a interpretar que no lo conocían bien, que pensaban que nunca le “dejaría” a ellos. Ante el ingreso de su marido una mujer pregunta a su hijo y éste le contesta: “*Yo lo encuentro tonto. Pero no, no tiene pinta de ser muy malo y así se entretiene. Además, él sabe hasta dónde puede llegar*”. Y mira [...] *o estábamos confundidos nosotros, o no le entendíamos o no le conocíamos*”(FM, 03).

Cuando se es plenamente consciente de que el familiar pertenece al NMR, aparecen dos tipos de actitudes, en ningún caso incompatibles, que pueden ser fases de un mismo proceso. Por un lado, cuando la familia cuenta con recursos y cierta madurez puede buscar ayuda externa y, por supuesto, la unión frente a lo que consideran un problema de todos: el alejamiento del familiar. Por otro lado, en familias con menor consistencia interna y madurez comienzan los reproches y los cruces de acusaciones que sólo consiguen alejar aún más al familiar adepto. Esta segunda actitud puede ser una primera fase que desemboque en la primera y viceversa: “*En principio de mucha preocupación, de muchos reproches. Si la familia está bien estructurada se unen y buscan ayuda y si la familia no está muy bien estructurada, siguen con los reproches, con los problemas y cada vez el miembro, pues, más alejado*” (ExM, 05).

Existen diferencias a la hora de gestionar los conflictos entre familias y los NMRs. Algunos de los entrevistados explican las diferencias en clave de mecanismos de inclusión. Mientras que la familia es descrita por muchos entrevistados como un espacio en el que los miembros se muestran con libertad, el NMR lo es como una organización social donde las relaciones son más artificiales. El eje central de esta argumentación se establece a partir de la idea según la cual la convivencia social es un lugar de confrontaciones entre múltiples voluntades. Si en el seno familiar alguien solicita ayuda puede tenerla o no, y, la convivencia constante es por sí misma fuente de tensión. Sin embargo, el NMR está aparentemente siempre ahí, dispuesto a todo y, cuando no te lo da, te lleva a creer que aún no estás preparado para ello y que no lo estarás hasta el siguiente nivel en el que se estructura la progresión dentro del NMR. El individuo en la

familia puede o no aceptar la ayuda, o que los padres lo consideren suficientemente maduro. En el NMR, el sujeto cree que el líder o los líderes son los que saben cuándo se está o no preparado para recibir algo, y asumen esa autoridad. Mientras que en la familia se puede decir directamente cualquier cosa, el NMR lo platea en clave de más adelante, aún no “porque no estás preparado en la evolución espiritual”. El familiar de un ex miembro expresa esta idea de la siguiente forma: “*Lógicamente la convivencia por si misma crea tensiones, disgustos y no respuestas. Aunque dentro del grupo hay también una convivencia pero es absolutamente ficticia en la que se rodea todo de fiesta y todo un bombardeo de amor. Si tú quieres pedirle algo a tu padre y te dice que no, y eso mismo tú se lo pides al grupo, éste te dice que sí siempre. Claro, si algo no te lo puede dar es que todavía no has hecho méritos o espérate un poco o tienes que rezar más, o tienes que entregarte más al grupo y entonces lo vas a conseguir. Eso es lo que le decían. La respuesta de un padre o de una pareja es, pues, mira no, no te damos esto, no puedo darte tal cosa*” (FExM, 05). O bien, algunos familiares indican, que en el proceso de *afiliación* y participación desde el NMR le decían a todo que sí para controlarlo: “[le decían] *sí, sí, sí a todo. Está bien, como que le apoyaban. Sí, sí, sí. En casa poco a poco se le dice esto esta bien o aquello está bien, esto está mal [...] No le vas a dar siempre la razón como a los tontos*” (FExM, 06).

El miedo y la tensión aparecen en los familiares como consecuencia de los cambios que se vienen produciendo. Mientras que los familiares comprueban asustados que se va alejando, el implicado en el NMR no percibe cambio alguno, sino que cree que la familia no le entiende: “*Volví a casa y mi madre estaba llorando, “que todavía no ha vuelto tu hermano, que me prometió que iba a salir”. Eran las dos o tres de la mañana. Mi hermano todavía no había vuelto. Cuando llegó a casa lo cogimos y empezamos a hablar con él, pero yo pasé miedo porque mi hermano no reaccionaba. Era una cosa tan extraña, tan absurda.. Mi madre le dijo, “no vas más” y el dijo, “no pasa nada”. Y yo, “¿cómo que no pasa nada ¡no te estas viendo!”.* “*Pero, ¿qué pasa?, ¿qué pasa?” No era consciente del cambio que sé había operado en él*” (FExM, 09).

Las familias pueden sentirse abandonadas y heridas por la pertenencia al NMR. Ante la *afiliación*, la familia muestra cierto grado de perplejidad, especialmente cuando, como en el caso de este familiar, el adepto considera directamente que su verdadera

familia está en el NMR: *“Llego a casa y me encuentro que mi marido me empieza a decir que él a encontrado su familia verdadera, que es esa gente”* (FM, 09).

La violencia

Algunos entrevistados ponen de manifiesto la situación de estigmatización e incluso violencia, a la que se ven sometidos por parte de conocidos pertenecientes a su anterior red social: *“Mis mejores amigos a veces hacían chusmas contra mí y me rodeaban para pegarme”* (M, 03).

La violencia aparece en diversas fases del proceso y desde distintos ámbitos. Algún tipo de violencia suele formar parte del proceso de *afiliación*, cuando los familiares no están de acuerdo con la autoridad del NMR sobre el sujeto. La familia, igualmente, es objeto de violencia por parte del familiar que se *inicia* en un NMR, sin poder reaccionar ante los raudos cambios. El modo en el que se va formando parte varía de unos a otros. Sin embargo, cuando se produce ruptura con la familia, en algún momento ésta pone de manifiesto que se siente agredida. El familiar de un ex miembro lo interpreta de este modo: *“Nosotros no pudimos seguirla porque fue absolutamente explosiva. De ser una persona normal, al día siguiente venir con la cara desencajada echando pestes de todo. Incluso con miedo físico. A mí me hizo pasar miedo físico. Este tío nos mete aquí un navajazo o algo. Todo fue con una violencia y una virulencia tremenda y sin evolución, no hubo evolución, o al menos nosotros no la notamos”* (FExM, 02).

En la fractura social que la *afiliación* a un NMR puede suponer entre el individuo y su entorno se destaca el modo en el que la distancia se establece con la familia, llegando incluso al maltrato de los padres y al colapso emocional de éstos. Esta situación es parte de una alteración más amplia en la que también se ven afectados los amigos y las personas con las que el adepto tenía contacto. El familia de un ex miembro declaraba que *“rompe con todos sus amigos de toda la vida , mi hermano era muy deportisat, hacía monte de altura, escalada y lo deja todo, rompe con sus amigos [...] Con mis padres, les amenaza de muerte [...] Los vi con miedo, miedo físico. Temblar, no respirar, ahogarse, echarse a llorar. A mi padre es la única vez que le he visto llorar”* (FExM, 02).

B) La nueva familia

Los sujetos que se inician tratan de compartir con su familia las nuevas creencias, la nueva fe. Si no llegan a ser partícipes, los ex miembros señalan que se lleva a cabo una sustitución de la familia biológica por la nueva familia que es el NMR. Es la nueva familia en el espíritu, más acorde con su desarrollo espiritual. De este modo, se asocia la familia biológica con algo material, y la espiritualidad verdadera del NMR, que es la que se escoge: *“Porque tú haces una sustitución, tú estás entrando en la "familia" que es el grupo, que es la familia espiritual, la familia verdadera, mientras que lo otro es un producto de tu Karma, un producto de tu reencarnación o de tu destino. Pero, en la medida en que vas quemando Karma vas evolucionando y vas siendo cada vez espiritualmente más evolucionado, más desarrollado. Entonces estas pequeñeces materiales las vas dejando para ir cada vez avanzando más en tu desarrollo espiritual”* (ExM, 08).

El NMR se presenta como un grupo primario cálido en el que poder sentirse a salvo del resto del mundo. En las entrevistas he observado que el líder, incluso, ejerce de padre o de madre de los miembros: *“Lo que si encontraba era un grupo muy cálido en el cual se refugiaba. Pensaba: “Qué bien estamos aquí y qué buenos somos todos y qué bueno es la líder que nos ayuda, nos salva, nos protege!”. Un poco la historia de la madre”* (FExM, 02).

Hasta tal punto se produce este cambio que incluso los ex miembros declaran que pensaron que la familia estaba equivocada, y que por no ver la verdad merecía ser castigada: *“Llega un momento en el que a tu familia ya no la ves como familia. Piensas que tu familia merece ese castigo porque no ha participado de lo tuyo y va por mal camino y por eso sufre. Tú vas por buen camino y por eso te sientes cada vez más eufórico y más gratificado en tu propio camino y te vas reforzando cada vez más”* (ExM, 08).

En algunos casos la ruptura y el alejamiento iniciales de su familia acaban en conversión por parte de toda la familia, como sucedió en el caso de este miembro: *“Cuando me bauticé, mi madre me dejó de hablar totalmente durante un año. Sin embargo, después yo bauticé a toda mi familia y ahora todos somos miembros”* (M, 03). Y otro adepto relataba la misma historia, el mismo proceso: *“Después de mi vino mi*

madre, mi hermana y así poquito a poco. Y bueno, tienes un círculo de amistades conforme vas creciendo, lo mismo, siempre encerrado con tus amigos de la congregación” (ExM, 07).

2. 2. DEPENDENCIA Y LÍDERES

La formación de los líderes locales es otra de las herramientas de cohesión y mantenimiento de la unidad. En algunos casos los NMRs llegan a mantener contacto semanal con la persona a la que consideran su líder mundial. En el caso de esta entrevista cabe destacar que los miembros del NMR escuchaban semanalmente a su líder internacional a través del teléfono en alemán, idioma que ellos desconocen y para lo que cuentan con traductores que hacen de intermediarios en la trasmisión de su fe: *“Todavía no había en ninguna parte de España lugares de encuentro y empezaron a formarse en distintas capitales. También las personas encargadas, porque en aquel entonces no estábamos todavía a cargo de esto. Abrimos un local y nos reunimos a rezar, cantar y conectarnos con Alemania para oír a nuestra maestra” (M, 04).*

2. 3. LA INTERPRETACIÓN DEL PASADO

Para los NMRs considerados en esta investigación, se produce una interpretación negativa de todos los aspectos sociales externos y anteriores al contacto con el NMR, incluida la propia familia. En el momento en el que tiene lugar por una interpretación negativa del pasado y de todo lo externo al NMR, la etapa de iniciación ha finalizado y se pasa a la etapa de plena participación.

El NMR muestra una imagen de la vida anterior sin sentido, como si hasta ese momento nada de lo vivido anteriormente tuviera importancia. El posible adepto formará parte plenamente del NMR cuando lo asuma y presente una interpretación simbólica de la realidad del mundo “exterior” como carente de sentido. Cuando este proceso culmina aparece la dependencia total del NMR, puesto que la identidad anterior se muestra vacua: *“Una vez empieces a depender de ellos te van minando tu vida anterior como si no tuviera sentido, como si [...] Lo que intentan hacer es eso, que fuera de allí pierdas el sentido de la vida. Que te sientas totalmente necesitado de ellos” (FExM, 01).*

También ponen de manifiesto, tanto los miembros como los ex miembros que, a partir de la afiliación, se interpreta el pasado no sólo como vacío, carente de sentido,

sino también como negativo, interviniendo en el modo en el que el sujeto percibe el mundo y su propia vida anterior: *“El problema es que a veces la propia secta hace que recuerdes de manera muy diferente tu pasado. Lo ves de una manera dramatizada, como una tragedia, cuando en realidad en tu vida sucedían cosas normales. Deforman mucho tu manera de percibirlo todo”* (ExM, 08).

A lo largo de la *afiliación*, los NMRs enfatizan el dolor en la vida pasada, los problemas que se tienen o se arrastran del pasado. Aunque no existan tales problemas se interpreta la vida hasta ese momento desde una perspectiva problemática que, normalmente, desencadena la distancia y la crítica con la vida anterior del individuo. El familiar de un ex miembro lo tuvo muy claro durante el proceso: *“Respondía a una especie de cursillo que preconiza la líder. Es lo que llama terapia del dolor que consiste en decir que si queremos sanarnos tenemos que purificarnos, y lo que nos purifica es el dolor. Se trata de crear en uno mismo situaciones de dolor que intenten clarificar las partes oscuras que yo tengo con mi gente mas cercana con mis padres. En ocasiones sacaban de él cosas que han existido o cosas que no han existido. Mi hermano yo sé que llegó a imaginarse cosas que en realidad no habían sucedido para que cuadraran en el esquema que planteaba ella”* (FExM, 02).

2. 4. LA CULPABILIDAD

Al mismo tiempo que se interpreta el pasado como carente de sentido, se fomenta la culpabilidad como mecanismo para afianzar la *afiliación*. Una de las entrevistas más clarificadoras, en este sentido, ilustra cómo su marido al entrar en contrato con el NMR, buscaron sus puntos débiles, sus zonas más oscuras, de las que menos orgulloso se sentía, para hacerle sentir culpable y llegar a interpretarse a sí mismo como despreciable: *“Ellos van a lo más bajo de tus instintos. Si tú, por ejemplo, vamos a suponer que tienes un problema de, yo que se, que te gusta mucho el dinero, pues entonces ellos van a ir por ahí a machacarte, y te hacen ver todo lo ruin que eres. Todo lo bajo, todo lo sucio, todo lo malo que has hecho en tu vida y cuando ya te tienen como un trapo, como una bayeta, es cuando te tienen a su merced”* (FExM, 07).

Jugando con la fantasía este familiar llegó a creer que había hecho cosas que en realidad no había hecho pero que estaban en consonancia con aquello que a él mismo le producía sentimiento de culpabilidad: *“Incluso le habían hecho creer que había hecho*

cosas que ni siquiera había hecho” (FExM, 07). No tiene por qué suceder a personas con falta de seguridad, sino que simplemente en ese proceso aparece la duda y es el momento en el que el control es fácil: “Una persona muy segura de si misma, tiene una autoestima alta. Le han tenido que dar un varapalo impresionante para dejarle a esa altura. Y claro a raíz de eso es cuando ya estás a su merced, eso yo lo he vivido” (FExM, 07).

Una vez inculcada la culpabilidad, el siguiente paso es presentarse ante él como salvadores. Cuando alguien se siente culpable necesita de otras persona para salir de donde está, que le reconforten de algún modo y le ayude a sentirse mejor consigo mismo: *“Necesitó la mano que le sacara de ahí, de ese pozo de basura donde le habían metido”. Decía, “necesito, claro que necesito un tutor o la tutora”. A él le pasó esto. Llegó a casa diciendo todo lo que había hecho mal en su vida, todo lo mierda que había sido, todas las marranadas que había hecho” (FExM, 07).*

La familia se siente perdida en la mayoría de los casos. Les cuesta comprender la culpabilidad que sienten y les inculcan. Los miembros de la familia se sienten sobrepasados por una situación nueva que plantea retos para los que no están preparados: *“Sobre todo por un lado, un sentimiento de culpa ¿qué hemos hecho mal? Y, por otro lado, un sentimiento de ¿qué se puede hacer? De no explicarte qué es lo que está pasando. Tú estas viendo algo que ni te lo explicas de dónde viene, a dónde va. Como si te estuvieran hablando en otro idioma y dices pero “este tío qué me está diciendo”. Es una situación de inseguridad, de no explicarte nada” (FExM, 02).*

2. 5. LA MENTIRA

El mensaje respecto a su familia que los ex miembros entienden que recibieron por parte del NMR al entrar, consiste en ocultarle que tienen contacto con él. Evitar la confrontación es el principal objetivo. Durante la iniciación, generalmente, asisten a las reuniones y actividades del NMR a espaldas de la familia, mintiéndole, diciéndole que van a trabajar y no a las reuniones con el NMR. De esta manera lo explica un ex miembro, le decía *“procura no discutir, no enfrentarte a la familia. Disimula lo más posible y ve desapegándote poco a poco de ellos para independizarte y, luego, no le cuentes que vienes al grupo. Cuéntales que vas al trabajo, que eso la familia lo entiende, sobre todo las familias materialistas” (ExM, 08).* El engaño por parte de los futuros adeptos es descrito en numerosas ocasiones. También el desprecio y el enredo,

se retira la palabra, etc.: *“¡Puf! Una lucha, una mentira y enredar a uno y a otro. Dejarnos de hablar o hablar mal de su mismo hijo, de mí, de toda la familia. Enredarnos, lo primero que hace es enredar a la familia”* (FM, 03).

2. 6. LA DEFORMACIÓN DE LA REALIDAD

Aquellos que han formado parte de NMRs, así como sus familias y las de los que son adeptos en la actualidad, coinciden en señalar que en el proceso de iniciación tiene también lugar la deformación de la realidad. Se lleva a cabo una simulación de la realidad, se transforma y se convierte en un sueño, en fantasía: *“Hay un proceso de deformación de tu mentalidad. Si yo, por ejemplo, quiero encontrar un balón que se me ha perdido en el campo busco el balón y encuentro el balón o no lo encuentro. Pero, si yo, por ejemplo, me meto en un bosque y por miedo y por terror de dejar de buscar el balón que se me ha perdido y empiezo a buscar una espada de Merlín para combatir a los fantasmas [...] Yo encuentro una espada que no existe pero que creo que la tengo en mis manos, lo que pasa es que es transparente, que no existe. Entonces, por un proceso emocional, ¿he encontrado una espada?. No, es que se me ha deformado, por una cuestión emocional, lo que eran mis objetivos con otros objetivos. Entonces, encontrar, no encuentras nada”* (ExM, 08).

2. 7. LA ILUSIÓN

Salvo los miembros, los demás entrevistados interpretan el proceso como un producto bien preparado. El NMR estudia, desde diversos puntos de vista, el modo más adecuado para en el que se puede inducir al sujeto a formar parte del mismo, implicándolo cada vez más. Este ex miembro lo explica del siguiente modo: *“Te dan ánimo y empuje. Mientras tú no te das cuenta van despertando la curiosidad, alabando tu vanidad, tus pequeñas ambiciones "esto es para gente muy preparada, si lo quieres comprender mejor tienes que ir". Entonces, tú vas acercándote en la medida que te sientes valorado, que participas. Vas a pegar carteles, les acompañas [...] tú quieres participar con ellos en lo máximo. Digamos que vas siendo inducido. Hay una especie de atracción psicológica por la que te vas metiendo. Una atracción muy estudiada. Y pequeños retos. Te ponen una serie de condiciones y es como a un niño: "venga que te doy dos puntos si recoges esto””* (ExM, 08).

2. 8. LA OCUPACIÓN DEL TIEMPO

A lo largo de las entrevistas los ex miembros y familiares señalaban que, cuanto más se involucra la persona, de menos tiempo libre dispone. Leega a no tener tiempo para sí mismo ni para la familia, sólo para realizar actividades relacionadas con el NMR. El individuo deja de pensar en sí mismo y en la familia y pasa a pensar exclusivamente en el NMR. De este modo lo explica este familiar de un ex miembro: *“Es lo primero que abordan, disminuir el tiempo libre y que se dedicara cada vez más de su tiempo al grupo. Eso lo hacen desde el primer estadio. Lo que se le impedía es que tuviera su propio pensamiento, sus propias actividades que dentro del tiempo libre supone estar con amigos o escuchar tu música preferida o hacer tu vida. Eso es lo primero que se impide, se va limitando de forma rápida”* (FExM, 05).

2. 9. EL ABANDONO DE SÍ MISMO

Cuando se entra en situación de conflicto personal de algún tipo, los entrevistados ex miembros sugieren que pierden el rumbo, las riendas de su propia vida y sus objetivos. Simultáneamente, el NMR va saturando a los adeptos con el proceso de socialización hasta que los implicados se sienten perdidos. Una ex miembro lo manifestaba de este modo: *“Como estás tan aturdida pierdes un poco la visión de... "oye, ¿y yo por qué entré aquí?, ¿estoy consiguiendo mis objetivos?". Como tú entras en un estado emocional débil, que es lo habitual, cuando encima te aturden más con reglas, con esto, con el otro, con afiliación, con “tú puedes ser más”, con que tú quieres ser el mandamás de todo el tinglado. Entonces, pierdes totalmente la visión y la pista de hacia dónde ibas tú”* (ExM, 06).

El proceso que va dando lugar a una mayor implicación con el NMR está determinado por el modo en el que la organización gestiona la relación con cada uno. El individuo puede contar con alguien, un “confesor” con el que comparte sus inquietudes y su intimidad emocional. Posteriormente, el líder del NMR le devuelve respuestas a sus dudas, las que confesó, sin establecer generalmente conexiones entre ambas situaciones. Los entrevistados ex miembros consideran que sí existen esas conexiones. *“Funciona un poco por afinidades impuestas. Tú tienes alguien a quien le confías todo, que el líder se encarga de asignarte, aunque sin que sepas nada y a esa persona le cuentas todo lo que te pasa: tus temores, tus dudas y le vas dando toda la información*

necesaria para controlarte que, por supuesto, comunicará al líder y así en el momento menos pensado y más oportuno, vienen a solventarte tus dudas y tú vas creyendo que eso es parte de tu evolución y de tu madurez dentro del grupo” (ExM, 05).

2. 10. LA VULNERABILIDAD SOCIAL

La interacción en sociedad plantea retos a los aspectos más emocionales del ser humano, a las relaciones afectivas. Existen espacios sociales en los que los NMRs tratan de adherirse nuevos miembros, que varían según el tipo de movimiento religioso. Algunos entrevistados manifiestan que las organizaciones religiosas a las que han pertenecido se aproximan a lugares donde los individuos están especialmente necesitados de ayuda y calor humano: *“Lo que hacen es que mandan a la gente, mandan a predicar por ahí a zonas marginales, a hospitales o a cárceles.” (FM, 10).* Ciertos NMRs buscan expresamente a personas en riesgo de exclusión social, como afirma este familiar: *“Al principio era para captar gente en dificultad social por ser emigrantes o una persona que tenía problemas de alcohol” (FM, 08).*

Los ex miembros argumentan aspectos positivos, como aquellos que los Servicios Sociales y Sanitarios no logran atajar, en como la ayuda para dejar de consumir estupefacientes, o el soporte social ante la contingencia y la exclusión social: *“Ayudan a alguna gente a desengancharse de las drogas, o a superar momentos difíciles en la vida. Ofrecen unas oportunidades que fuera no tienes, que las instituciones no llenan. Ese vacío institucional es el que utilizan las NMRs, ofrecen apoyo, tareas que realizar, etc. Algunas familias prefieren que esté allí y no tirados en la calle o en la cárcel [...]” (ExM, 08).*

2. 11. EL USO DE ESTUPEFACIENTES

Los entrevistados sugieren en varias ocasiones el paralelismo entre la dependencia al NMR y a la droga, incluso en el proceso de contacto con ella. Este familiar lo describe así: *“Es como la droga. Me imagino que los padres cuando se dan cuenta que su hijo tiene unas ojeras hasta aquí y tal, es cuando perciben que tiene dependencia sobre la droga” (FM, 07).*

Las drogas son utilizadas en algunos NMRs como gancho, detonador y acelerador de la *afiliación*. Esto no significa que todos los NMRs hagan uso de ellas. En el caso de existir pautas de consumo, como parte de los rituales, el proceso se acelera la

dependencia a este tipo de sustancias. Su utilización puede intervenir en el acercamiento al movimiento y la separación de la familia, los amigos, el trabajo y la red social anterior. Otro familiar de un ex miembro lo contaba de este modo: *“Incluso la utilización de drogas. Nos enteramos que la policía municipal andaba detrás de esta mujer porque se habían hecho algunas ceremonias de Peyote con Chamanes americanos”* (FExM, 02).

Por tanto, a pesar de que un individuo puede permanecer al margen, incluso con el contacto intenso con el NMR, el uso de drogas en algunos de ellos para ciertas ceremonias es interpretado por los familiares como un elemento que precipita la implicación. Lo podemos comprobar, de nuevo, en esta afirmación: *“A él le parecían tonterías pero es una bajada de defensa. En ese periodo de crisis es cuando él, de alguna manera, empezó a ir a las ceremonias de Peyote con Chamanes americanos y es ahí donde empieza a ver no se qué [...] empieza a cambiar su conducta”* (FExM, 02).

2. 12. LAS FINANZAS

Algunos entrevistados hacen también un paralelismo entre el maltrato en la pareja y entre el MMr y el nuevo adepto. Esto no significa que todos los NMRs sean maltratadores. Hace referencia a cómo a pesar de que algunos NMRs exigen a sus seguidores aportes económicos, trabajo sin seguridad social, control emocional u otros aspectos que los ex miembros, los familiares de miembros y los familiares de ex miembros plantean como abusos, los iniciados describen como parte natural de esa relación, como una simbiosis en la que el NMR les da mucho y ellos les corresponden con otras aportaciones: *“Porque allí todo es paz, todo es una maravilla, todo el mundo le da la razón. Se siente la persona más importante del grupo. Tiene mucho paralelismo a la forma que tenemos los humanos de enamorarnos. Que se tiene la suerte de coincidir con una pareja maravillosa, pues estupendo, pero si esa pareja después nos maltrata [...] Las mujeres maltratadas se justifican, “es que mi marido es maravilloso”. Aunque se vean con el ojo hinchado le siguen justificando. El captado, aunque esté viendo que le están sacando el dinero, que está trabajando, los sigue justificando, “es que el grupo me necesita, es que fulanito me pide que le ayude”. No se ve, no se ve. Es como una cieguera”* (FExM, 05).

Los miembros, sin embargo, ven sus aportaciones como como el pago de impuestos por parte de los ciudadanos de un país: *“Hay muchísimas y diferentes formas de contribuir.*

Por ejemplo, creemos en la ley del diezmo, pagamos una décima parte de nuestros ingresos a la iglesia y ese dinero es para construir capillas, templos, cualquier edificio de la iglesia. También para pagar la electricidad o el agua” (M, 05).

2. 13. LA FELICIDAD

La felicidad es uno de los temas más tratados por todos los entrevistados. Mientras que los miembros hablan de que en el NMR han alcanzado la felicidad, el resto de entrevistados no se refiere a ese mismo momento como un momento de felicidad, sino como una felicidad *sui generis*. Estas son algunas de las explicaciones que ponen de manifiesto estas afirmaciones: *“Ahora conoces la felicidad verdadera” (01, M); “La felicidad no te la van a dar con un libro, y estudiarte esta lección y vas a tener la felicidad. Eso no es la felicidad. La felicidad te la tienes que elaborar tú y con las cosas que tú ves que necesitas y te la tienes que ir haciendo cada día” (FExM, 07).* Sin embargo, uno de los familiares explica que, aunque el adepto mantiene un discurso sobre la felicidad, él no lo interpreta de ese modo: *“No se la ve muy feliz pero está convencida, sin embargo, de que va a conseguir la felicidad por ahí” (FM, 07).* Algunos familiares se indignan al cuestionar que la felicidad se pueda comprar con cursillos, cobrando una tasa, ni nada parecido: *“No, como se puede poner un precio a todo, hasta a la felicidad tiene un precio. Ellos venden felicidad” (FM, 08).*

2. 14. LA FORMACIÓN ESPIRITUAL

Entre los miembros la afiliación suele aparecer bastante asociada con el estudio. En general, el aprendizaje es un elemento muy valorado como parte del proceso de afiliación a un NMR, tal y como expuse. El sujeto esgrime como motivo para la *afiliación* la curiosidad, el interés por aprender y la búsqueda de horizontes espirituales. Ese aprendizaje lleva pareja la creencia de que se está aprendiendo es “la verdad”. El individuo quiere cada vez más certezas y comienza a asistir más asiduamente a los encuentros de formación, y de este modo la implicación va creciendo hasta ingresar en el NMR. Uno de los adeptos entrevistados lo describe con mucha claridad: *“Al principio empecé a estudiar, como te dije, cuando empecé a notar que era verdad. Yo quería formarme ya. Yo quería ir de inmediato a las reuniones [...] Mi deseo era aprender más. Entonces, dije yo, para aprender no basta con que venga y me den clases de la Biblia. Tengo que verlo por mí mismo, y tengo que ir a las reuniones y ver a la gente*

cómo es. Empecé desde el primer día a asistir a todas las reuniones, no dejé de asistir a ellas. Así iba aprendiendo cada vez más y tenía más deseo de aprender y eso me llenaba y yo decía, "pero si es verdad esta duda que yo tenía, y ahora sé por qué". Eso me satisfacía muchísimo" (M, 01).

Cuando una persona presenta una serie de carencias y aparece un NMR que conecta con esas carencias es cuando se puede producir la *afiliación*. No solo es necesario que un individuo se encuentre en un período de crisis, sino que además se encuentre con un NMR, pero no cualquiera sino, el que ofrece lo que se está buscando. Existen situaciones que contribuyen a facilitar la *afiliación* pero deben ir unidas a una necesidad que el sujeto previamente presentaba. Cuando esto sucede aparece la ilusión por aprender, y a partir de ahí la entrada al NMR es más sencilla: *"Esa persona tiene una serie de carencias a nivel de emociones o una situación de crisis psicológica, algún problema X. Coincide que se pone en contacto con una persona que ya está dentro de un grupo, una persona que es la captadora, coincide que le hable de un tema que al captado le interese. Si yo tengo inquietud religiosa pero por mi vida pasa un señor que me habla de los OVNI, pues no voy a ser captada, pero si yo tengo esa inquietud religiosa y se cruza en mi vida una persona que me habla también del temas religiosos a mi me va a interesar el tema. A partir de mis carencias el medio de contacto que pueden ser libros, ser Internet, o una persona, el tema que a mi personalmente me interesa [...]todo eso es el caldo de cultivo que hace que la persona poco a poco vaya interesándose, deslumbrándose por el grupo y su filosofía y se plantea una especie de enamoramiento, siempre que hay un deslumbramiento. Se pasa un enamoramiento que no tiene nada que ver con el amor, como puede suceder en la adolescencia"* (FExM, 05).

3. LOS MECANISMOS OBSTACULIZADORES DEL PROCESO

3. 1. LA RED FAMILIAR

El principal límite a la *afiliación* de una persona en un NMR es la pertenencia a una red social sólida, capaz de ejercer presión para evitar una mayor implicación en la organización. La familia es el nódulo social más resistente, aunque los amigos también pueden intervenir. En el momento en el que la familia siente que el NMR tiene capacidad de influencia sobre el sujeto, en detrimento de la propia, aparece la alarma.

En numerosas entrevistas se pone de manifiesto que han llegado a acudir a la policía como institución social para tratar de recuperar al familiar. Cuando se produce un enfrentamiento, más o menos directo, entre la familia y el NMR, la primera suele acudir a las Fuerzas de Seguridad del Estado como institución con gran autoridad social y con capacidad de actuación. Se da el paso de acudir a la policía cuando la familia siente que ha perdido el control y la capacidad de influencia. Varios familiares lo han puesto de manifiesto en sus entrevistas, como en este caso: “*Le dijo mi madre que como no bajara a casa inmediatamente llamaba a la policía y la liaba allí. Y, entonces, le dijo: señora, que no puede bajar, que esta haciendo un cursillo*” (FExM, 09).

Sin lugar a dudas es la familia la que supone un mayor obstáculo en la *afiliación* y participación en NMRs, limitando el contacto en la medida de sus posibilidades. Cuando uno de los familiares está especialmente apegado al individuo que entra en contacto con un NMR y percibe los cambios, suele ser el que muestra la alarma ante la situación. Se produce un conflicto de atribuciones y competencias sociales entre la institución familiar y el NMR sobre la persona que se inicia. Un familiar declaraba el siguiente conflicto entre el NMR y su madre, al darse cuenta de que su hijo comparte con el NMR más de lo que ella pensaba: “*Mi madre dijo un día lo vamos a recoger y como todos los amigos están en la playa, nos vamos con él para allá [...] que se despeje un poco. Cuando llegamos allí le dijeron que no, que no podía salir porque estaba haciendo un cursillo. Mi madre se puso histérica y le dijo que bajara inmediatamente, que él no tenía que hacer ningún cursillo*” (FExM, 09).

En ocasiones, el posible adepto puede mostrarse extrañado por aspectos del NMR que no encajan con sus valores, puede llegar a comentarlo con alguien de su entorno más cercano. Al compartirlo, pierde fuerza y credibilidad el NMR, mientras que se fortalece la cohesión social entre los sujetos que se han comunicado. Para que esto suceda es necesario que el aquel que está en contacto con el NMR no rompa su mundo de relaciones y pueda contrastar opiniones e información. Y, sobre todo, que conceda también importancia y credibilidad a la red social externa.

Puede también ocurrir que los que se *inician* en NMRs pueden contemplar situaciones que les parecen extrañas, que no encajan mucho con lo que ellos conocen sobre las relaciones o el mundo. Puede acontecer que, si aún sigue manteniendo sólidas sus redes sociales, comente con personas que no pertenecen al NMR lo que ha sucedido, y que al

hacer estos comentarios se separe del NMR, estrechando los lazos con los que hasta ese momento contaba. El familiar de un ex miembro lo interpreta del siguiente modo: *“El tercer día llegó diciendo que había visto una cosa muy rara. Entonces mi madre le metió los dedos y dice “¿qué es lo que has visto?”, y contesta él: “iba subiendo las escaleras y en unas de las habitaciones había tres personas con un chaval y un osito, tenía un osito entre las manos y le pegaba diciéndole, eres malo, o la gente no te quiere, y golpeaba el osito contra la pared”* (FExM, 09).

Los recuerdos del pasado también pueden ser elemento de contraste y crítica respecto al NMR. Esto es posible cuando previamente ha existido una comunicación fluida, y desde el respeto, porque se acude a aspectos que han unido en otros momentos, como la sinceridad: *“Cuando volví me encontré con que, efectivamente, quería marcharse de casa. Yo dije, bueno, si tú me dices que te vas de casa, porque no me quieres, que quieres dejarlo, podemos hablarlo, yo lo entendería. Pero que me digas que te vas justo donde esta gente te ha estado comiendo el tarro, porque es que se nota. No me parece justo, no me parece normal, estás actuando porque ellos te están influyendo”* (FExM, 07).

Cuando no es partícipe ni partidaria del NMR, la familia se resiste a perder la posición de agente de socialización primario y de autoridad. En todas las entrevistas realizadas a miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros aparece como un serio obstáculo, en los casos en los que no formaban parte del NMR. Esta respuesta resume con sencillez todas las interpretaciones de los entrevistados: *“Lo que me impedía entrar era mi familia”* (M, 01). La ruptura que el MMR sugiere, directa o indirectamente con la familia, es completa si ésta presenta oposición clara al NMR. *“Todo tenía que cuadrar en la cosmovisión que el líder proponía a su gente, ¿no? y tenía que liberarse de todos los que no veían las cosas como él, incluso la familia”* (FExM, 02). La separación es completa con los familiares que activamente llevan a cabo acciones contra el NMR a la pertenencia del familiar: *“Mi hermano en aquella crisis rompió conmigo cuando, se enteró de que yo estaba en la coordinadora contraria a ellos”* (FExM, 02).

3. 2. EL GRUPO DE AMIGOS

Este mismo familiar que he citado antes, involucró a todo el mundo, a toda su red social para que el familiar no se iniciara en el NMR. En vez de ocultar lo que sucedía

hizo partícipes a la familia, a los amigos, etc. Todos respondieron tomando partido, no para que siguiera con su mujer, sino porque fuera autónomo, porque no interviniera nadie en sus decisiones. Todos apelaron a su libertad, desde los distintos grados de confianza que tenían quien se iniciaba en el NMR: *“Entonces empezó una cruzada. Mi hija hablándole, mi hijo también, le dijeron que no le parecía bien. Este sacerdote amigo nuestro, unos amigos que tenemos en Bilbao íntimos de la familia. Todos los amigos de la cuadrilla. Todo el mundo fue como un bombardeo encima de él, diciéndole que se había vuelto loco y haciéndole reaccionar. Todo el mundo le decía lo mismo, si tú tomas una decisión, tómala. Pero tómala tú, no por lo que te hayan influido”* (FExM, 07). Y como resultado de esta posición, *“él empezó a pensarlo. Él vio mi actitud, que posiblemente en lugar de un rechazo hubo al revés, un acercamiento para ayudarlo. Porque yo me hice una cruzada y me dije: "No se si seguirá conmigo o no, pero de lo que estoy segura es que en manos de esa gente no lo voy a dejar, porque lo que haría por un vecino o por un amigo lo tengo que hacer por mi marido, que luego él me diga si quiere que se va definitivamente, que no quiere seguir contigo". De acuerdo pero después, no ahora”* (FExM, 07).

3. 3. LA FORMACIÓN

El poseer una buena formación académica es también un elemento obstaculizador para afiliarse a un NMR. Sobre todo si en las reuniones no queda satisfecho con las respuestas que dan a sus preguntas. Esta situación resta credibilidad y legitimidad a los planteamientos del NMR. De este modo explica el familiar de un miembro la experiencia de su hijo, que asistió a una reunión pero se mantuvo alejado, pese a pertenecer el padre: *“Esto es una panda de pavos -dice- porque vamos, yo a mi corto conocimiento he preguntado sobre unos sueños de Freud, y por más que preguntaba no me la han contestado. Me rodeaban y me decían que tenía que ir al cursillo de los tres meses y allí me enteraría de algo más. Me he callado y no he preguntado más. No se qué interés tendrá este hombre en estas cosas, pero vamos, interesante yo no lo encuentro”* (FM, 03).

Con este capítulo finalizo el análisis sobre la afiliación a los NMRs. Del mismo modo que en esta parte he descrito numerosos aspectos relacionados con las circunstancias que rodean la entrada, a continuación me centraré en los aspectos sociológicos que permiten el proceso de desvinculación de los NMRs.

CUARTA PARTE: SOCIOLOGÍA DEL PROCESO DE *DESVINCULACIÓN* DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

En esta parte de la investigación expongo la experiencia social de individuos que se han desvinculado por completo, que han realizado una ruptura definitiva. Lo describiré mediante lo que podemos denominar *estructuras de distanciamiento* de NMRs, a partir de las cuales tiene lugar la desvinculación entre adepto y NMR.

El proceso de desvinculación suele comenzar con dudas personales. Sobre todo, por el sentimiento de fraude ante las respuestas que desde el NMR se ofrecen. Los miembros comienzan a reflexionar y a pensar de diferente manera, hasta que llega un momento en el que deciden no continuar. Creen que los planteamientos del movimiento distan mucho de lo que iban buscando. El acontecimiento que acelera la desvinculación del NMR no siempre es el mismo, depende de cada miembro. Desde el momento en el que el NMR comienza a perder legitimidad, genera más incertidumbres y se produce la desvinculación absoluta.

Para aquellos ex miembros que se han desvinculado totalmente del NMR al que pertenecían, la desvinculación determina un punto de inflexión en sus historias de vida. Tanto los ex miembros como los familiares de ex miembros enfatizan lo relevantes que, tanto la afiliación como la desvinculación, han sido en sus biografías sociales. Aunque describan el proceso como un continuo, el abandono de NMRs significa un suceso tremendamente destacable, pues para ellos “*hay un antes y un después*” (ExM, 01).

Tal y como la mayoría de los entrevistados ex miembros y familiares describen, el proceso de desvinculación de un NMR no es ni mucho menos sencillo, ni se consiguen eliminar los nexos fácilmente. Los conflictos emocionales son cotidianos, indisolublemente unidos al proceso. En ellos el sujeto se debate entre los valores del NMR, los que tenía antes de su participación y la construcción de unos nuevos propios que lo equilibren. Los entrevistados insisten en que si un miembro no quiere y no comparte la necesidad del abandono, se vuelve imposible una posterior integración

social satisfactoria y plena²⁸⁶. Si los ex miembros reinterpretan la experiencia de la afiliación desde un punto de vista completamente negativo, se sienten utilizados y la valoración de sí mismos, por “*haberse dejado engañar*”, suele ser muy baja. Un ex miembro reconoce que tuvo “*un par de recaídas de creencias [cuando visitó] la ciudad en la que había estado con ellos. A los cuatro meses de golpe y porrazo todas las creencias otra vez a la mente, mucho miedo [lloré]. Acabaron desapareciendo. Con fuerza y voluntad se recupera la vida, pero fue muy duro, salir es muy duro. Se necesita mucha ayuda, es muy complicado y hay que querer, si no, no se sale*” (ExM, 12).

²⁸⁶ Es necesario insistir en esta cuestión porque las “desprogramaciones”, basadas en la perspectiva de la manipulación mental, llevadas a cabo en los comienzos del surgimiento de los NMRs, han sido consideradas en sí mismas verdaderos “lavados de cerebro”. Al mismo nivel que los mecanismos agresivos de los que se acusaba a los NMRs. Sobre todo eran realizados por especialistas de la salud mental a petición de los padres de los miembros. En los trabajos que pueden consultarse en la bibliografía no se recoge un resultado óptimo de este tipo de actividad si el ex miembro no llega a construir su propia identidad sobre la base de considerar haberse desvinculado del NMR como algo positivo. Por tanto, la implicación del propio sujeto es definitiva para la desvinculación de un NMR con una posterior incorporación plena a la vida social.

CAPÍTULO X. CRISIS DE LEGITIMIDAD ENTRE LOS MIEMBROS

Voy a presentar, a lo largo de este capítulo, los resultados del análisis sobre qué elementos son los que llevan a las personas que han participado durante algún tiempo en un NMRs en España a desvincularse de ellos. Los aspectos sociológicos que determinan una crisis de legitimidad que desemboca en el abandono definitivo.

1. La desestabilización de la autoridad del líder

Si la desvinculación se produce en las primeras fases de la participación, puede estar asociada con la falta de credibilidad en los cursillos cuando interviene algún líder. Diversos ex miembros describen que a partir de cierto nivel y dependiendo de cuál sea el NMR, se observan aspectos que se rechazan frontalmente. Más absoluto que la falta de credibilidad es el uso del miedo en esos cursos: *“los problemas en este grupo empiezan a partir del tercer nivel [...] es cuando el gurú te somete a todo el proceso manipulativo [...] La verdad es que aquello sí que me dejó hecha polvo, porque me desperté el sábado por la mañana con un miedo atroz, miedo a estar viva”* (ExM, 01).

Al establecerse como organizaciones no gubernamentales, pueden ayudar a toxicómanos a abandonar su adicción a ciertas sustancias que generan dependencia. Mientras que un médico debe acreditar tras años de preparación, en cualquier local se puede estar cobrando a la población sin control sanitario ni fiscal. Al mismo tiempo, si las consecuencias del tratamiento son perniciosas para la salud, es muy complejo recurrir a la justicia y la desprotección de los consumidores de esos servicios es difícil de regular²⁸⁷. Esta familiar explica sobre sí misma: *“Yo puedo poner que soy profesora de corte y confección y tener el título, como lo tengo, pero luego hacer otras cosas*

²⁸⁷ Este aspecto es de especial trascendencia, hasta tal punto que en Francia se han elaborado dos documentos expresamente dedicados a esta cuestión: la Circular de 25 de mayo de 2002, sobre *Pratiques sectaires dans le domaine de la formation professionnelle, elaborado por la Délégation générale à l'Emploi et à la Formation Professionnelle* y la Proposición de Resolución (nº 340) de 5 de noviembre de ese mismo año, con el objetivo de crear una comisión de específica de análisis sobre las *Implications des sectes dans le cadre de la formation professionnelle*, de alcance parlamentario. En Alemania el Informe *New Religious and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany* (German Bundestag, 1998) surge, en parte, como mecanismo de análisis del posible intrusismo profesional de algunos NMRs, lo que ellos denominan “psicogrupos”, en el trabajo de ciertas profesiones.

como falsificar prendas. No tiene nada que ver el método que utilizan para acceder a la gente con lo que dicen que son” (FExM, 06).

Tras la afiliación y participación se descubre necesidad y deseos de utopías. Miembros, ex miembros e incluso los familiares reconocen valores loables para la sociedad en su conjunto. Lo que ex miembros y familiares denuncian y rechazan frontalmente es el uso que algunos líderes hacen de esos valores en beneficio propio: *“Creo que hay valores positivos. Es algo bonito si no estuviera mediatizado por la líder” (FExM, 02).* Y otro entrevistado sintetiza este problema de la siguiente manera: *“Los fines que tienen son dinero y poder, el placer de manejar a un montón de gente buena a su capricho como muñecos también, pero siempre están el dinero y el poder. Todos los grupos te dicen que se va a acabar el mundo y que en el próximo mundo va a llegar serán ellos los que manden” (FM, 06).* O bien: *“sus dirigentes una pandilla de mafiosos y los pobres seguidores, un rebaño de pobres ovejas esquiladas, esquilmadas y llevadas al matadero. En definitiva, explotadas, así de fácil. La mayoría son buenas personas y por eso han caído ahí, por ser buenas personas” (ExM, 10).*

1. 1. LAS FINANZAS

Entre las estructuras de distanciamiento que contribuyen a provocar crisis entre los miembros, la principal, sin lugar a dudas, es la desestabilización de la autoridad del líder. Siempre que sucede, se precipita el proceso de desvinculación. La autoridad carismática del líder suele limitarse y, con ella, su nivel de influencia en aquellos miembros que cuestionan, sobre todo, operaciones financieras que líder lleva a cabo. Las que más intervienen en la desvinculación de los NMRs es la disonancia entre cómo los miembros deben usar los recursos financieros y cómo lo hace el líder más próximo. Cuando los líderes predicán la austeridad por un lado y hacen ostentación por otro, esta situación lleva a muchos seguidores a plantearse su credibilidad y promueve el que se desvinculen definitivamente. De este modo lo plantean algunos ex miembros: *“incluso llega a decir [el líder], llega a insinuar que vive del aire. Claro, tú le miras y [...] ahora que sé que tiene todas las tarjetas de crédito que tiene, sé que del aire no vive” (ExM, 01).*

Cuando los miembros contemplan excentricidades en contradicción con el discurso del NMR, aparecen las dudas que suelen desembocar en alejamiento. El

despilfarro de dinero que lleva a vivir por encima de sus posibilidades, suele plantear dudas en los miembros, que contemplan atónitos cómo el discurso va por un lado y el comportamiento “ejemplar”, por otro: *“Este hombre se iba desviando muchísimo de lo que yo consideraba una ortodoxia. También el grupo tenía problemas económicos absurdos relacionados con una mala administración total del dinero, y unos gastos desmesurados en caprichos que quería él”* (ExM, 06).

1. 2. EL PODER

Desde el rol de ex – miembro también se cuestiona la interrelación entre el poder y la ambición económica. Ambos objetivos son buscados igualmente por otros grupos en la sociedad,. Los entrevistados delimitan la diferencia en que no se emplean los mismos medios para lograrlo: en los casos en los que la desestabilización de la autoridad del líder interviene como factor de desvinculación, denuncian la manipulación de los miembros por parte de los líderes para alcanzar sus propias ambiciones. Ese es un planteamiento de especial interés, puesto que a través de las entrevistas se ha podido comprobar cómo todos los entrevistados, aunque especialmente miembros y ex miembros hablan de la cantidad de *“buenas personas”* (ExM, 07), altruistas y solidarias, que forman parte de NMR. En todos los casos los ex miembros matizan que son los líderes los que utilizan a otros miembros, y que la mayoría confía firmemente en los planteamientos del NMR. Cada NMR estaría configurado por una ingente masa de personas que creen en los principios del NMR y siguen las pautas que éste les marca. Los miembros consideran que tal y como el NMR lo muestra, es como debe ser la proyección de la cosmovisión en el ethos cotidiano para ayudarse a sí mismos y, sobre todo, a la Humanidad.

Según los ex miembros, en numerosos espacios sociales se pueden encontrar sujetos manipuladores, también en los NMRs existen y pueden alcanzar puestos de liderazgo. Por tanto, los obstáculos aparecen porque ciertos líderes, en diversos niveles de la organización del NMR, utilizan los valores y normas únicamente para lograr sus objetivos personales de poder.

1. 3. LA AUTORIDAD MORAL

Las características personales del propio líder, su personalidad, son otro factor que interviene en la desestabilización de su autoridad, en la atracción o en el rechazo: *“El maestro no me gustó porque era una persona muy autoritaria. Era todo lo contrario de lo que predicaba”* (ExM, 01).

En NMRs de pequeño tamaño y locales suele suceder que, para sobrevivir, necesitan interactuar con el resto de la sociedad en mayor medida e intensidad que otros de alcance internacional. Esta situación, por tanto, surge de una interacción con otras organizaciones sociales que desestabiliza por sí misma la autoridad del líder. Por tanto, en los casos en los que el NMR interactúa con personas y grupos ajenos, aparecen elementos que pueden dar lugar a la desvinculación. Hasta tal punto sucede así, que las situaciones que se producen pueden parecer esperpénticas, poniendo de manifiesto la inmadurez o las debilidades del líder y desacreditarles ante sus seguidores: *“se buscó amigos para salir todos en moto. Pero claro, él tenía que ir el primero. Nadie podía adelantarlo y vete tú a explicarle esto a una pareja de gente normal, que tú al señor este no lo puedes adelantar [...] Cogió un berrinche con nosotros, “¡cómo habéis dejado que me adelante!”. Una cosa totalmente desmedida y la verdad es que lo veías que estaba perdiendo los papeles... Viéndolo en una situación social normal veías que este hombre no era nadie”* (ExM, 06).

Además, la falta de coherencia y honestidad del líder ha llevado a diversos ex miembros a desvincularse de NMRs, viéndolo como una persona que engaña a todos, al mismo tiempo que se justifica y es justificado por su entorno más próximo: *“engaña a todo cristo, lo deben saber los más cercanos a él, pero todo está justificado”* (ExM, 01).

Jugar con las personas es otra de las características que los ex miembros apuntan, produciendo rechazo y desencadenando desvinculación, llegando a hablar de “manipulación”, arbitrariedad con la que los líderes castigan o premian. Esto crea un estado de tensión entre los miembros que, aunque demuestren su fidelidad a los ideales y a los propios líderes, nunca saben cuándo recibirán una sanción: *“El no era un líder espiritual desinteresado y solamente velando por el bienestar de sus seguidores, quería manipular a la gente [...] una vez que estabas metido, que habías demostrado que tenías capacidad intelectual, de entrega y seriedad, que te habías comprometido con el grupo,*

entonces jugaba contigo. Tenía a algunas personas toda la noche meditando, toda la noche haciendo una cosa. También tenía sus favorito. Esta semana este es mi favorito y tú te quedas fuera y otra semana mi favorito es éste o el otro. Dentro del grupo había gente en quien él confiaba más, pero en cualquier momento le daba un berrinche contra esa persona y lo tenía tan en tus manos que podía hacerle un daño emocional serio. Lo que quería es que la gente dependiera de él emocional, físicamente y económicamente” (ExM, 06).

En definitiva, la mayoría de los ex miembros, tanto si llegan a ser beligerantes, como si mantienen una actitud favorable al NMR al que pertenecieron, presentan una imagen negativa de sus líderes. Los describen como interesados y manipuladores que sólo buscan su beneficio a costa de los miembros y los propios ideales que defienden.

2. LAS INCERTIDUMBRES EN EL DESARROLLO DEL NUEVO MOVIMIENTO RELIGIOSO

Una vez que se abandona el hogar para ir a vivir en un contexto completamente afín al NMR, suele cortar plenamente los lazos con la familia. Aunque ciertos ex miembros consideran que fué el entrar en contacto intenso y estrecho con el propio NMR: *“cuando vine a vivir a Barcelona entonces empecé a entrar y fue a raíz de entrar, en contacto con el grupo que salí de él”* (ExM, 01).

Los motivos para la desvinculación se relacionan, sobre todo, con lo que los ex miembros consideran comportamientos extraños e inciertos sobre hacia dónde se dirige el NMR. Todos los motivos están relacionados con el tipo de interacciones que los sujetos perciben en el NMR y al cómo actúan los demás miembros. De esta manera lo pone de manifiesto este ex miembro, *“cuando empecé a ver a la gente del grupo dije, “uy, esta gente no están bien”. Conocí a algunas personas paranoicas”* (ExM, 01).

A lo largo del tiempo, para su supervivencia, los NMRS necesitan adaptarse a transformaciones sociales. Para ello modifican su modo de ubicarse y/o relacionarse con el mundo. Si bien le sucede a todas las organizaciones sociales, los problemas se plantean cuando esas transformaciones son inconsistentes con el ethos y los miembros

son conscientes de las contradicciones. La desvinculación tienen lugar cuando los miembros consideran que los cambios que tienen lugar en el NMR no se sostienen al ser contrastados con lo que hasta ese momento venían sintiendo sus principios fundamentales. En esos momentos suele tener lugar la desvinculación de numerosos seguidores, como consecuencia de los sentimientos de engaño, manipulación, traición y fraude. Como si lo que habían respetado desde la afiliación, no hubiera servido para nada: *“la decisión de salir ha sido sobre todo por muchos cambios que ha habido. La doctrina que a mí me enseñaron ya no la tienen, se ha ido modificando [...] En principio a mí se me enseñó lo que era de Dios, y esto es lo que tienes que hacer. Ahora resulta que todo lo que yo he hecho ha caído en saco roto. Me siento defraudada, como si hubieran jugado conmigo, como un muñeco, como una marioneta. He visto que ha sido sobre todo manipulación del hombre y por eso he salido”* (ExM, 03).

Algunos NMRs no llegan a organizarse y estructurarse definitivamente. Diversos aspectos materiales pueden ser la causa que impide la solidaridad plena entre los miembros, culminando con el desprendimiento de sus bienes. Cuando las propuestas financieras del NMR no son aceptadas por algunos, como la venta de pertenencias para el *bien común*, los implicados suelen abandonar el NMR: *“Hubo gente que se salió, precisamente, porque se negó a vender su casa. Dijo: “¿cómo voy a vender esta casa, la compré con toda la ilusión y nunca he tenido aquí problemas? Empezó a entrar en crisis y hubo gente que lo dejó, se dio cuenta de dónde se estaba metiendo”* (FExM, 02).

2. 1. LA PROFECÍA INCUMPLIDA

Bastantes NMRs parten de premisas difícilmente alcanzables. Una gran proporción de NMRs defienden que, en una fecha determinada, va a tener lugar un acontecimiento concreto, generalmente asociado a revelaciones de las propias doctrinas y a grandes catástrofes. Los problemas surgen cuando sus seguidores comprueban que la profecía, uno de los principales pilares del NMR, no se cumple. Esta situación genera con asiduidad la desvinculación de seguidores decepcionados, que abandonan el NMR. En el momento en el que los miembros son conscientes de que nunca sucederá el esperado acontecimiento, suelen contrastar con otras profecías del pasado para concluir que no sólo no está sucediendo en estos momentos la profecía, sino que ya se ha pospuesto en anteriores ocasiones: *“Imagínate, casi 80 años defendiendo una doctrina y posponiéndola [...] Eso me creó dudas”* (ExM, 06).

El escepticismo ante el NMR es mayor cuando, además de haber retrasado la fecha de vencimiento de alguna profecía, llega a cambiarse su contenido: *“Han cambiado en estos últimos años muchas doctrinas porque no se ha cumplido, como que iba a venir el fin [...]mi cuñado siempre me decía, “¿Cómo es que antes era la verdad y ahora también es la verdad antes decían una cosa y ahora otra?””* (ExM, 03).

2. 2. EL COLAPSO A LARGO PLAZO

Desvincularse de un NMR puede ser una cuestión de tiempo. Entre los entrevistados se ha constatado que algunos permanecieron en el NMR hasta que ellos mismos interpretaron que el movimiento, al que pertenecieron, ya no podía ofrecerles nada más. Esta causa de desvinculación no es muy habitual en España, pero es descrita por algunos ex miembros, realizando un cálculo racional de cómo y cuándo debían abandonar el NMR. Hasta tal punto, que los miembros que deciden desvincularse, esperan pacientes el momento para marcharse aprovechando algún conflicto coyuntural, evitando enfrentamientos directos que pongan de manifiesto el desencanto respecto al NMR.

2. 3. EL CONTACTO CON EL EXTERIOR

La fragmentación de la solidaridad interna en un NMR puede configurarse, por sí misma, como un elemento que facilita la desvinculación. Cuando sucede, se produce una fractura en su estructura. Puede determinar la desvinculación de los miembros que entran en contacto con otras organizaciones sociales, una vez que se emplean en trabajos remunerados dentro del tejido productivo español. Que unos miembros trabajen y otros no, determina diferencias que numerosos NMR no consiguen asimilar a su sistema de valores. En ese momentos se configuran diferencias entre los miembros: *“llegó un momento en el que pensé, esto es absurdo. Sobre todo cuando tú sales un poco de estar ahí encerrado y empiezas a tener contacto con el mundo exterior”* (ExM, 06).

Al mismo tiempo, el contacto con personas ajenas al NMR permite interactuar con otras formas de interpretar el mundo. Normalmente, los individuos que no comparten las mismas doctrinas son muy escépticos. Pueden llegar a manifestar su escepticismo ante los miembros, sobre todo en el caso de los familiares. Para que esto

suceda es necesario que existe antes del contacto con el NMR confianza suficiente como para entablar comunicación. Las profecías que no se cumplen suelen ser aspectos que los no miembros plantean a menudo. Los miembros normalmente no se muestran receptivos ante las críticas al NMR, aunque puede llegar un momento que aceleren el abandono, como explica este ex miembro: *“Mi cuñado me estaba de vez en cuando remachando este asunto y yo empecé a despertar. Es como si te dan un zarandeo y te dices, “bueno, ¿pero qué pasa aquí? En ese momento empecé a reaccionar y a ver las incoherencias doctrinales que había”* (ExM, 03).

Por tanto, es necesario subrayar que un destacado componente de la pertenencia a NMR son los procesos de solidaridad entre los miembros. En ocasiones, sin embargo, la supervivencia del NMR en el entorno social más amplio obliga a sus miembros a tener contacto con otras organizaciones sociales, especialmente por motivos financieros. La consecuencia más habitual es la ruptura de la solidaridad interna a favor de posiciones más individualistas o solidarias con otras organizaciones sociales que compiten por los esfuerzos del de los miembros.

Incoherencias doctrinales

Muchos de los entrevistados que se han desvinculado de NMRs lo hicieron a raíz de algún acontecimiento que les pareció extraño y que no encajaba con la imagen que tenían del NMR. Los ex miembros consideran el comienzo de su escepticismo desde el momento en que descubren cierto tipo de actividades incoherentes entre sí. Cuando más se acusa este tipo de circunstancia es cuando los miembros relacionan los valores y las actuaciones, interpretando que los segundos contradicen a los primeros: *“Un engaño, un engaño. Necesitas mucha información para saber lo que hay de verdad. Atas cabos y dices: “Bueno, éste iba a una conferencia en Estados Unidos, ¿para qué si al final de siglo iban a reunirse todos en el bunker?” Atas cabos y te das cuenta”* (FExM, 08).

Las incoherencias, tal y como se ha indicado, propician la desvinculación en numerosas ocasiones. La desvinculación también ocurre cuando los sujetos estudian e investigan sobre el propio NMR porque, en ocasiones, les lleva a interpretar que el modo en el que funciona el NMR difiere de lo que propugna en sus doctrinas. Entre los ex miembros, uno de ellos, tuvo *“dos discusiones teológicas [con miembros del NMR] porque decían incoherencias. He estudiado para ser profesor de religión y estudié*

teología. Hablaban bien, pero en ocasiones de un modo vacío, chocaban con principios científicos y teológicos básicos” (ExM, 04). O bien: “El gurú decía que no hacía falta nada más, que llegaría un momento en el que seríamos tan perfectos que captaríamos totalmente la energía y que no necesitaríamos medicamentos. Pero a la vez te está pidiendo medicamentos para el terremoto en Turquía” (ExM, 01). Así lo explica este ex miembro: “Normalmente la mayoría de las gente son ignorantes en muchos temas religiosos. Ellos tienen una gran habilidad para citarte textos, para... entonces fácilmente te pueden confundir” (ExM, 03).

El estigma social

El estigma social puede ser, tanto un agente de cohesión, como de disgregación. El abandono sucede, posiblemente, cuando no tiene lugar una separación completa del resto de la sociedad, cuando se siguen manteniendo las redes sociales, y cuando el miembro no abandona la posición social anterior a su entrada en el NMR. Es decir, los vínculos con el NMR se debilitan cuando la entrada puede poner en riesgo la continuidad de dicha posición. Lo explica así una familiar de ex miembro, *“como es profesor interino de filosofía, que sus jefes sepan que está en un lugar así no es una buena carta de presentación. De alguna manera no sé si se ha visto obligado a dejarlo” (FExM, 02).*

En ámbitos menos urbanos, los NMRs pueden encontrar dificultades para mantener a medio o largo plazo a sus seguidores. El óbice consiste en la posible dimensión local de las relaciones. Cuando los NMRs son de alcance internacional, se traslada a los miembros a otros países para evitar los conflictos abiertos en el país de origen: *“Estaba en Estados Unidos [...] había estado en Inglaterra. Nos mandó una dirección de Japón [...] al cabo de unos meses nos dijo que se iba a China” (FM, 06).*

Cuando alguno de los familiares establece una lucha directa contraria al NMR, las dificultades para mantenerse son mayores, sobre todo si quien se opone al NMR cuenta con prestigio en la comunidad o sociedad en la que trata de instalarse. Esta situación crea conflictos no solo al individuo que pertenece, sino al propio NMR cuya imagen social se vuelve proporcionalmente más negativa por el aumento de conflictos. Puede llevar a desvincularse de un NMR, especialmente si hay hijos por medio que se ven dañados por esa imagen social negativa. Esta declaración del familiar de un ex miembro

es la que mejor ilustra lo expuesto: *“Sigo dando caña al grupo en la prensa. Voy a hablar con el alcalde de X y hay gente que empieza a tener miedo. De alguna manera fui dando caña y él no pudo resistir la tensión. Por esa mala fama que afecta a sus hijos de alguna manera y que quedan marginados, ése es el argumento que ha dado para salirse [...] La zona donde ellos han ido la conozco mucho. He trabajado allí siete años y tengo cierto prestigio entre la gente [...] de alguna manera yo conozco de uno en uno los caseríos, los nombres de la gente, los hijos. Eso a él le ponía en una situación difícil. La gente le decía hombre, pero si tú eres el hermano de [el propio familiar de ex miembro entrevistado] y claro, explicar no, no, yo es que no me llevo bien con mi hermano porque estoy con este grupo. De alguna manera mi hermano llegaba con su apellido de presentación, aquí nos conocemos todos al final, esto es muy pequeño y yo creo que también fue eso”* (FExM, 02).

Una vez que he descrito los principales aspectos que detonan la desvinculación de NMRs, voy a establecer una serie de elementos que intervienen en el proceso, una vez que ha tenido lugar la crisis de legitimidad entre los miembros. Articularé mi exposición en todo a dos polos, los que facilitan la desvinculación y los que la dificultan.

CAPÍTULO XI. DESVINCULACIÓN: ELEMENTOS FAVORABLES Y DESFAVORABLES

Descritos los principales aspectos que detonan la desvinculación de NMRs, voy a considerar los elementos que intervienen en esta parte del proceso, una vez que ha tenido lugar la crisis de legitimidad entre los miembros. Considero que existen dos grupos de aspectos que establecen tensiones entre sí, uno grupos que facilita la permanencia en los NMRs y otro que la limita.

1. LOS OBSTÁCULOS

1. 1. SOBRE LA ACTUACIÓN DEL NUEVO MOVIMIENTO RELIGIOSO

Al aparecer dudas sobre la participación en el NMR, los sujetos y el propio NMR comienzan a interactuar de forma diferente. En los casos en los que el NMR toma medidas para evitar la desvinculación, trata de persuadir al miembro para que no abandone. La primera medida que los ex miembros apuntan es una mayor atención, puesta de manifiesto en la compañía continua de otros miembros, física y emocionalmente, para que no se sienta solo. Por un lado, se aísla más del entorno social al miembro que cuestiona al NMR y, por otro, le confían su atención a otro miembro. Casi siempre, cuando el NMR se percata de la posible crisis, tiene lugar un retiro. El objetivo, del retiro es enfatizar el aislamiento con respecto al resto de la sociedad y a los otros demás miembros del grupo.

Durante el aislamiento, los miembros se sienten atrapados y con pocas posibilidades de abandonar el NMR. La mayoría de los ex miembros describen este momento como de especial dificultad y angustia porque habían abandonado su vida social anterior y se cuestionaron en esos momentos la dificultad de reconstruir su vida al margen del NMR. Cuando un miembro con dudas percibe las dificultades suele ceder ante sí mismo y aceptar su participación en el NMR, llegando a sentirse culpable por las dudas. Este ex miembro describe así su propio proceso de desvinculación, y el de otros miembros, con *“mucha intensidad, un bombardeo emocional. Si ven que persistes en tu postura te aíslan para ver si cedes de tal manera que, como has ido abandonando lo de fuera y te queda solo lo de dentro, esto funciona. Cuando la gente que se siente aislada*

vuelve y dice "ay, perdonad por mis dudas". Es un poco el mensaje del hijo pródigo" (ExM, 08).

En caso de que el aislamiento no funcione, las siguientes medidas consisten en degradar, en disminuir el estatus del sujeto que duda y que no cambia ante el aislamiento. Los ex miembros describen en términos de sanción la actuación del NMR: "si no funciona el aislamiento te hacen menos caso, te ofrecen trabajos menores que te deprecien para que veas que tus dudas tienen una repercusión negativa. Entonces sueles dejar las dudas para ir a lo positivo, que el grupo te valore" (ExM, 08).

La mayoría de las respuestas coinciden en que, cuando el aislamiento y la degradación no surten efectos, puede producirse la desvinculación, como consecuencia de una tensión insoportable. En esos momentos aparecen nuevas sanciones por parte del NMR. La más habitual es que los miembros retiren su comunicación a los que se han alejado de las doctrinas, al sentirse traicionados. Así lo describen algunos entrevistados ex miembros, "si persisten [las dudas] llega un momento en que la tensión se hace grande entre tus pensamientos y lo que estás viendo, así que lo dejas y ellos dejan de hablarte" (ExM, 08).

Si alguien se desvía de las normas del NMR, se le permite la redención, que casi siempre suele tener lugar por el sentimiento de culpa del que comete la infracción. Cuando el arrepentimiento no tiene lugar se le castiga porque no reconoce su mala acción. Al describir los miembros cómo se sienten los que se alejan de las doctrinas del NMR la mayoría lo hace en estos términos: "se siente mal, sabe que no lo ha hecho bien. Entonces, al ir a las reuniones no se siente a gusto por su conciencia. Si esa persona sigue haciendo daño y no se arrepiente queda desasociada de la congregación y se le niega el saludo, pero es porque esa persona no se ha arrepentido y sigue haciéndolo mal" (M, 01).

Por tanto, al considerar la perspectiva del NMR, a partir de las entrevistas de los miembros, se comprueba que la desvinculación se interpreta como un síntoma de "pecado". Cuando un NMR presiona al que trata de desvincularse, los demás miembros justifican ese comportamiento por el alejamiento del camino recto y verdadero. A la luz de este contexto discursivo es como los miembros del NMR legitiman la presión que puedan ejercer sobre los miembros que tratan de desvincularse, sobre todo culpándolos

a ellos de lo que sucede. Así lo interpretan los miembros: *“la propia persona que peca, ella misma se retira”* (M, 01).

Por tanto, los mecanismos de presión y control que el NMR lleva a cabo durante los procesos de desvinculación consisten, mayoritariamente, en actuar como si los que se distancian hubieran dejado de existir. Este proceso para algunos es difícil de asumir. Un familiar considera que a antiguos miembros, con los que mantiene contacto, *“les hicieron el vacío. Cuando van por la calle, por ejemplo, los que habían sido sus amigos, vudús, maestros etcétera, pasan de lado, cruzan la calle, no le hablan, no le dicen nada. Le hacen un vacío total”* (FM, 08).

Otros que tienen secciones internas dedicadas específicamente a ocuparse de los que quieren abandonar sus creencias y doctrinas. Cuentan con *“una organización dentro de la iglesia que, a las familias que se han retirado o que tienen problemas se las visita. Lo resolvemos, les damos nuestro apoyo y siempre intentamos que haya una buena relación”* (M, 03). Sin embargo, el propio miembro reconoce que las relaciones pueden ser tensas hasta tal punto que *“hay algunos que aceptan las visitas y otros que no”* (M, 03).

Los ex miembros y familiares concluyen que los miembros interpretan su propio modo de actuar como necesario y justo, consecuencia del abandono del camino correcto y la traición de los demás miembros. Los propios miembros solo argumentan que son ellos mismos, los que abandonan el NMR, los que se dañan a sí mismos.

Cuando los anteriores mecanismos de sanción no surten efecto, desde el NMR se desprestigia a los sujetos que lo abandonan, dentro y fuera del grupo. Suceda lo que suceda, desde el NMR, tanto hacia el exterior como dentro de la organización, nunca reconoce alguna desvinculación como voluntaria, sino que se afirma que ha sido expulsado y lo descalifica con expresiones peyorativas: *“ese está loco, es una persona perturbada, lo que quería era ser violento, aprovecharse de la organización y no le dejamos. Nunca dicen que esta persona se ha marchado, sino que ellos le han echado”* (ExM, 08).

Tras un período de lejanía, del NMR vuelven a aparecer personas con las que se tenía un mayor contacto, para tratar de recuperar al sujeto que se ha desvinculado. De

esta manera lo plantea un ex miembro: *“Otras veces es bastante común, que si lo dejas te insistan pasado un período de tiempo, al cabo de un año o de dos. Porque siempre hay una crisis por haberlo dejado, ten en cuenta que esto es una dependencia, entonces dudas “¿por qué no vuelvo?”. Entonces tratan de aproximarse a ver si vuelves y si que hay personas que acaban volviendo”* (ExM, 08).

Los familiares también se ven afectados, cuando el acoso tiene lugar, incluso, en el propio domicilio, al que acuden a buscarlo, tratando de acercarse de nuevo: *“Empieza a venir, a llamar a la puerta haciéndose pasar por amigos suyos, llamando por teléfono, etc.”* (FExM, 09). Varios han declarado que tuvieron que deshacerse de sus números móviles por sentirse hostigados desde el NMR. Todo esto se desprende de la entrevista a uno de los familiares, explicando cómo le inducían a pensar *“que [su mujer] había tenido relaciones con no se quién [...] Ha pasado tiempo y supongo que hay cosas que yo mismo he tratado de olvidar. Realmente no me acuerdo. Lo que sí recuerdo es que conseguían ponerme de los nervios. Tenía claro lo que estaban haciendo y por qué, pero tuve que tirar el teléfono móvil y comprar otro”* (FExM, 01).

En algunos NMRs se anuncia públicamente la expulsión. Los ex miembros sienten el rechazo de un modo muy intenso, lo que produce angustia en aquellos que lo sufren. Si los miembros del NMR continúan interactuando de algún modo con el ex miembro (vecinos, clientes, etc.) la desvinculación es más difícil. En esta entrevista se resume bien cómo se comportan la mayoría de los NMRs ante la desvinculación, y cómo se sienten los ex miembros: *“Te expulsan y lo anuncian públicamente “fulanito de tal ha sido expulsado”. Entonces ya no te hablan, nadie del grupo te habla, se aparta de ti, te ven por la calle y miran para otro lado, se hacen los locos. Es como si te condenaran en vida, como si te mataran en vida”* (ExM, 03).

En definitiva, a partir de las entrevistas realizadas, los ex miembros y familiares de ex miembros muestran que las medidas que el NMR puede adoptar no distan mucho de mecanismos de interacción que se suelen dar en otros contextos sociales en los que aparece la manipulación, el chantaje emocional y el desprecio cuando no alcanzan sus objetivos. Todos ellos mecanismos que, tal y como expone este familiar, causan sufrimiento al que abandona el NMR: *“Intentan manipularlo más, castigarlo, chantajearlo y si ven que no lo consiguen, y que empieza a dar problemas, pueden llegar a echarlo. Pero, vamos, si lo echan sale echo polvo”* (FExM, 05).

1. 2. SOBRE LA ACTUACIÓN DE LOS ADEPTOS

En cualquier caso, la desvinculación es un proceso complejo que puede ser temporal²⁸⁸, en la mayor parte de los casos porque los sujetos continúan viviendo en el mismo lugar y vuelven al entorno social en el que se encontraban antes de la afiliación. Así, el NMR localiza al sujeto tras un período determinado, que suele coincidir con crisis que aparecen como consecuencia de la propia desvinculación e integración en la sociedad que no suele ser fácil. Cuando un ex miembro vuelve a su entorno social anterior o trata de construir uno, carece de recursos sociales en mayor medida, incluso, que antes de la afiliación. Al contrario, las dificultades son mayores principalmente por el estigma social, porque las redes sociales anteriores a la participación en el NMR se perdieron y porque la desvinculación en sí misma contiene factores de exclusión social puesto que deja al ex miembro sin la organización social más integradora y suministradora de recursos sociales de la que formaba parte durante su afiliación. La falta de integración con los que hasta ahora se compartía casi todo produce vulnerabilidad social que deja al sujeto indefenso. Tampoco la sociedad fuera del NMR ofrece alternativas distintas a las que se tenían antes de la afiliación.

Uno de los ex miembros, el que mejor ha sintetizado sus propias conclusiones sobre el proceso completo, sugiera que las grandes catástrofes naturales y causadas por la acción del hombre, propician la vuelta e ingreso a NMRs de muchos de sus ex miembros. Emergen sentimientos como el miedo, la incertidumbre y la falta de sentido que contribuyen a la afiliación a organizaciones religiosas. Como resultado de esos sentimientos, aparece la necesidad de evasión y la búsqueda de nuevas interpretaciones de la realidad ajenas a esas catástrofes que permitan organizar la vida cotidiana al margen del suceso y dándole sentido. Muchos miembros y ex miembros explican que, desde los NMRs, se establecen similitudes entre las grandes catástrofes y las previsiones del fin del mundo que algunos NMR sostienen. Éste es el modo en el que un ex miembro afirma que *“a partir del 11 de septiembre mucha gente que lo había dejado y lo tenía claro ha vuelto pensando en ese momento que empezaba una nueva era. Una especie de cataclismo que había sido avisado, aunque fuera de una manera distinta a cómo lo planteaba la organización. La angustia, el miedo a la realidad te hace*

²⁸⁸ Ya se ha puesto de manifiesto como, en ocasiones, tienen lugar afiliaciones sucesivas a distintos NMRs.

refugiarte en esa realidad que se está creando permanentemente y que, como ya está definida y es seguida por otros, aunque no exista, tú la asumes” (ExM, 08).

El miedo es un sentimiento que no puede pasarse por alto durante el proceso de desvinculación, como expondré más adelante. Todos los ex miembros coinciden en resaltarlo como un obstáculo a la desvinculación. Aquellos que se deciden a desvincularse de NMRs no luchan exclusivamente contra su aislamiento, sino que tienen que hacer frente a muchos aspectos simbólicos y subjetivos que están relacionados con su paso por el NMR que hasta ahora contribuían a construir su realidad. Sin lugar a dudas, es difícil objetivar el miedo para recurrir a la justicia o las fuerzas de seguridad del Estado encontrándose indefensos ante sus propios miedos. Desde el NMR *“te dicen "vas a pagar el karma" o "te va a castigar Dios". Esto, ¿cómo lo denuncias a la policía?” (ExM, 08).*

Esta situación empeora cuando los miembros del NMR al que han pertenecido creen que pueden tomarse la justicia por su mano, especialmente la divina. Los ex miembros sienten temor porque se pueden materializar las amenazas del castigo de Dios en manos de algunos de los miembros, que además se sentirán más reforzados y orgullosos por no hablarle o ser la mano de su dios. De nuevo el miedo es un elemento que limita y dificulta la desvinculación. Aunque no se ha constatado en ninguna de las entrevistas daños físicos hacia los ex miembros por parte de los NMRs, es el temor el que les persuade ante un posible ataque. Por tanto, aunque no tenga lugar violencia física la mayoría de los ex miembros sí tienen el miedo de que puede suceder en cualquier momento. Sobre todo tienen el temor de que algún miembro pueda agredirles tomándose la “justicia divina” por su mano. Tal y como afirma este ex miembro, *“el problema es que siempre va a haber alguien dentro que va a considerarse el instrumento de ese castigo divino. Un miembro te ve y dice "a éste lo tiene que castigar dios ¿cómo le va a castigar dios? Pues, a lo mejor, atropellándole un coche y ¿quién conduce ése coche?. Yo, porque dios le lleva y se convierte en instrumento de ése castigo" (ExM, 08).*

Sin lugar a dudas, el miedo es subrayado por los ex miembros como mecanismo de persuasión para no abandonar el NMR y para que, en caso de que suceda, no difundan información sobre las actividades que realizaban durante su participación. El temor a represalias por parte del NMR y el dios o dioses en los que creyeron, marca

todo el proceso de desvinculación, tal y como expone un familiar: *“Ellos lo que intentan siempre cuando se dan cuenta de que alguien va a dejar el grupo, es infundirle miedo para que no hable mal de ellos, para que intentes esconderlo, olvidarlo si tú quieres. Por encima de todo intentan que no lo dejes, pero si ven que la cosa está perdida por lo menos tratan de silenciarte para que no trascienda lo que sucede dentro”* (FExM, 01).

Aunque también existe miedo real al NMR, cuando es una organización poderosa ante la que los individuos se sienten indefensos por su poder y su posible capacidad de influencia en sus vidas: *“Por abogados o por otros recursos que ellos mismos tienen te van cercando”* (ExM, 08).

Para los miembros que tratan de desvincularse, los problemas también pueden estar relacionados con el grado de integración del NMR en la vida cotidiana. En ocasiones algunos miembros no sólo son los amigos, sino que comparten el lugar de trabajo fuera del NMR. A la hora de abandonarlo, las dificultades crecen porque diariamente se coincide en el espacio y el tiempo con un miembro del NMR, dificultando la distancia necesaria para facilitar el proceso de desvinculación. Al referirse a su esposa, un familiar aclara que *“mientras estaba en el grupo empezó a trabajar y metió a un compañero de allí en el trabajo. Eso fue un problema a la hora de salir, porque estaba mucho más controlada y su compañero intentaba continuamente arrastrarla para dentro”* (FExM, 01).

De cualquier forma, los entrevistados sostienen que es imprescindible la rotundidad en la decisión para desvincularse. El lenguaje oral puede comunicar mucho, pero también la comunicación no verbal. En el momento en el que el NMR detecta alguna duda insiste una y otra vez, tanto durante la afiliación como durante la desvinculación, en el primer caso para promoverla y en el segundo para evitarla a toda costa. Una empresaria familiar de un ex miembro establece esta comparación al afirmar que *“cuando tienes un representante que te viene a la tienda a venderte algo le puedes decir, “mire, su producto no me interesa, no me llame más, o le puedes decir bueno, en este momento no, pero el año que viene igual, tráigamelo que lo veremos”. Es lo mismo, o les dices a raja tabla que no quieres saber más de ellos o te estarán dando la paliza”* (FExM, 07).

Por otra parte, en la medida en la que la sociedad estigmatiza a los NMR y a las personas que han mantenido contacto con ellos, se dificulta la visibilidad del fenómeno porque los propios implicados se avergüenzan y silencian la experiencia vivida dificultando en gran medida la investigación. Los entrevistados declaran que una imagen social negativa obstaculiza las posibilidades de desvinculación, del mismo modo que antes expuse cómo podía promoverla: *“Pues como podría pasar hace treinta años con un embarazo indeseado o una cosa así, ¿no?. Pues esconderse, irse a otro pueblo, lo que sea, antes de que la gente sepa que ha estado en una secta y bueno, lo suelen conseguir”* (FExM, 01).

2. LOS ELEMENTOS COADYUVANTES

Tres son los agentes que contribuyen a que un miembro se desvincule: la información, los grupos primarios, las asociaciones de afectados y los profesionales de la salud mental. Al primero de ellos, la información, ya se ha hecho referencia como elemento que contribuye, por sí mismo, a inducir crisis de legitimidad sobre el NMR a los miembros. En segundo lugar, los grupos primarios, cuyo protagonismo corresponde a la familia, agente social que facilita la vuelta a la sociedad fuera del NMR durante y tras la desvinculación. Los grupos de amigos también pueden intervenir además de los grupos de ayuda, que pueden acabar constituyéndose como grupos primarios porque la propias familias los configuran y pueden imbricarse en ellos hasta acabar siendo un grupo de referencia cálido para la propia familia y para los ex miembros. En cualquier caso, los grupos de ayuda se encuentran en transición entre los primarios y los profesionales. Si bien cumplen los requisitos expuestos, pueden recibir asesoramiento de profesionales que auxilian a los miembros que quieren desvincularse de NMRs. El tercer agente que contribuye a llevar a cabo el proceso de desvinculación lo constituyen los profesionales de la salud mental, psiquiatras y psicólogos.

La ayuda mutua entre afectados y familiares, además de sacerdotes católicos y algunos profesionales de la psiquiatría y la psicología, son los principales recursos con los que los sujetos que quieren desvincularse de NMRs y sus familiares cuentan en España. En la mayoría de los casos es la buena voluntad, el interés por ayudar y la experiencia lo que pueden aportar. Su formación y preparación profesional específica es escasa o, incluso, nula. A lo largo de toda la investigación han podido constatarse frecuentes conflictos entre las organizaciones y a los familiares, que dificultan aunar

esfuerzos. El familiar de un miembro lo expresa así, *“todo lo que tenemos para luchar para que no nos quiten a nuestros familiares en España es la ayuda mutua, principalmente entre familiares con una situación similar, el apoyo de algunos sacerdotes conscientes del sufrimiento que estamos viviendo y de algunos profesionales que llevan algunos años trabajando en estas cuestiones están enfrentados entre sí”* (FM, 14).

2. 1. LA APERTURA CRÍTICA

Si bien la desvinculación acontece por norma general como consecuencia de una opción personal, el acceso a asistencia externa facilita el proceso y el posterior grado de integración social. Cuando alguien recurre a lecturas e información, le permiten cuestionarse al NMR, como este ex miembro aclara: *“Empecé a leer y a partir de ahí, al cabo del tiempo, empecé a comprender lo que había sucedido”* (ExM, 08).

El principal motivo por el cual la información es un elemento que propicia la desvinculación, es que permite contrastar lo que se aprende en el NMR con lo que piensan otras personas que no pertenecen a él, generalmente más críticas. Aunque, la información procedente de personas ajenas al NMR, sólo tiene efecto sobre la desvinculación cuando el propio miembro la busca y está predispuesto a contrastar opciones contrarias. En caso contrario, simplemente se rechazan las posturas diferentes. Acudir a la información procedente de fuentes externas al NMR es el elemento básico de la desvinculación: *“[...] la salida es fruto de la información. Hay personas que ven una contradicción, se informan y ven que algo pasa. Generalmente [...] cuando recibes información de fuera, la sueles rechazar, pero si consigue calar en ti, acabas dejándolo. Lo difícil es que una persona quiera informarse* (ExM, 08).

Por tanto, una vez que los miembros se muestran escépticos y manifiestan que no consideran legítimo al NMR, la búsqueda de información ayuda a contrastar con otras opiniones y a favorecer las posturas disidentes. Así lo describe este ex miembro: *“Tienen muchísimas incoherencias doctrinales, pero te das cuenta en un momento dado. Empecé a investigar y la pelota se fue haciendo cada vez más grande”* (ExM, 03).

Cuando más acusada se manifiesta la perplejidad es cuando la información contrastada coincide exactamente con las ideas propias, que no sintonizan con la imagen del NMR que hasta ese momento se tenía. De especial impacto resultan las perspectivas que proceden de la lectura de los libro que, en definitiva, requiere un acto voluntario de acercamiento a lo que otras personas piensan. Uno de los ex miembros lo relata de la siguiente manera, *“tenía un libro en casa, por curiosidad lo abrí. Yo tenía todas estas dudas y el libro hablaba un poco de la no necesidad de tener un maestro. Que si había una persona que se ofrecía como maestro y era criticado y perseguido a nivel social y al mismo tiempo intentaba meter miedo, esto seguro que no era una cosa positiva. Entonces yo pensé: esto cuadra. Esto yo lo estaba pensando desde hace mucho tiempo”* (ExM, 01). Este método de contraste de ideas y búsqueda de información comparte con Internet que es accesible y anónimo. Al referirse al familiar ex miembro, un entrevistado argumentaba que *“en Internet iba mirando y sacando cosas, muchos artículos sobre sectas”* (FExM, 06).

Del mismo modo que la lectura de cierta literatura puede facilitar la afiliación a NMRs, la lectura de otro tipo de literatura puede intervenir en la desvinculación. Existe bibliografía que refuerza la decisión de abandonar un movimiento religioso, que proviene de varias fuentes. Los principales documentos que permiten a los seguidores de un NMR con dudas reforzar sus posiciones contrarias a los planteamientos del propio NMR. Las más habituales son publicaciones contrarias a un NMR específico, cuyas propuestas permiten a los miembros de ese NMR en crisis encontrar ideas que suscitan más dudas y refuerzan las ya existentes. Los análisis editados para la divulgación a partir de investigaciones realizadas desde las ciencias sociales, consiguen los mismos efectos, establecer objeciones a todo lo que procede del NMR y que hasta ese momento se aceptaba. Este ex miembro afirmaba: *“cayó casualmente en mis manos un libro que hablaba de éstos, y pensé: "esto es lo que me está pasando a mi" y me dije, "se acabó". Dejé de ir [...] Luego leí un libro de Eric Fromm, Miedo a la libertad y me reforzó muchísimo. Pensé, "esto es lo que a mí me ha pasado”* (ExM, 08).

2. 2. LOS GRUPOS PRIMARIOS

A) Familia y amigos

Cuando los miembros de NMRs experimentan una crisis que les empuja a desvincularse de la organización, una de las estrategias más seguidas consiste en el

reencuentro con la familia. Es habitual el reencuentro, siendo esta asistencia externa al NMR una de las estrategias más fuertes que facilitan la desvinculación. Sucede así porque, cuando aparecen los conflictos entre la familia y el NMR, los padres no suelen claudicar, sobre todo algunos de ellos (las tradicionales cuidadoras, la madre o hermana juegan un gran papel de oposición). Los matrimonios o parejas, sin embargo, suelen romperse y el que no entra a formar parte del NMR acaba rehaciendo su vida con otra persona, aunque existen excepciones: *“Llevábamos dos años separados y tuvo una crisis dentro del grupo. Realmente no se si pasó algo concreto o si fue un poco en general pero algo le pasó. Y empezó a venir por casa a veces a hablar”* (FExM, 01).

Las personas que abandonan NMRs necesitan atención. El cuidado debe establecerse, bien para conversar o simplemente para tener compañía. En realidad necesitan soporte emocional y llenar de nuevo sus vidas para no sentirse que han caído en un abismo: *“fuimos nosotros, digamos que ayudamos en todo el aspecto que ella necesitase, cuando necesitase hablar, cuando necesitase compañía, lo que fuese. Mi hermano se vino, dejó el trabajo donde estaba y entonces se iba a donde ella estaba”* (FExM, 11).

Los familiares se mantienen alerta sobre cualquier tipo de cambio que se produce en el estado de ánimo o en las costumbres, con el objeto de saber cómo reaccionar ante los cambios. Esta es una de las observaciones que un familiar contempló: *“[...] de repente echaba un montón de azúcar en todo. Leímos en Internet que eso lo mandaban para cambiarles el estado de ánimo. Tenían más energía momentánea, pero luego iban allí y tenían bajones y se aprovechan de ellos”* (FExM, 06).

Los procesos sociales que concurren en la vida social de un sujeto están, en los aspectos más íntimos, relacionados con los grupos primarios donde tienen lugar las relaciones más próximas y cálidas. Familia y amigos, como red social próxima, y grupos de ayuda serán considerados determinantes en el proceso de desvinculación. La complicidad de todos los miembros de la red social es parte de una estrategia para provocar la desvinculación. Del mismo modo que los ex miembros y los familiares indican que dentro del NMR se produce un intercambio de información entre los miembros que lleva crear un discurso, los familiares y amigos se ponen en cierto modo de acuerdo para facilitar la desvinculación, al mostrarse todos contrarios al NMR al unísono y facilitando un discurso diferente. De esta manera el miembro contrasta la

opinión de múltiples personas a las que valora, no sólo la de su pareja, sino la de todos aquellos que hasta ese momento venían formando parte de su vida y a los que valora positivamente: *“Yo buscaba la complicidad de todos. Por ejemplo, cuando íbamos a cenar con alguien él sacaba la conversación, no yo. Yo estaba calladita pero él sacaba la conversación, supongo que buscando alguien que le dijera que llevaba razón. Como puse a todo el mundo sobre aviso, le decían, “pero, ¿qué estás haciendo? ¡Esto es una locura! ¿Estás tonto?” Entonces se quedaba [...], otro más que me dice que no estoy actuando bien”* (FExM, 07).

Durante el proceso de desvinculación y su reincorporación a la sociedad, también en la familia aparecen conflictos y problemas de ajuste e implicación. La participación de la familia no siempre es la deseada y, en ocasiones, aparecen obstáculos para la reintegración del sujeto: *“Al principio puede haber mucho entusiasmo y luego no es tan fácil. Para que sea efectiva la ayuda tiene que dedicarse la familia en cuerpo y alma a esa persona [...] se siente obligada y suelen aparecer disputas como que tu haces más y yo hago menos, tú no colaboras, tú sí colaboras...”* (FExM, 05).

Mientras que algunos familiares se implican en el proceso de desvinculación, otros prefieren mantener en silencio la pertenencia de uno de sus miembros a un NMR, sobre todo por él, y comienzan a hablar cuando el principal implicado da muestras de haber superado el proceso de desvinculación, cuando tanto los familiares como él mismo asumen que ha pasado todo: *“yo no lo he contado hasta que ha salido del todo, sí, del todo, porque yo pienso que ha salido del todo. No lo sabía nadie de la familia y se lo conté a mi madre hará cosa de un mes”* (FExM, 06).

Los familiares, al referirse a la ayuda que han recibido durante el proceso siempre se quejan de la soledad con la que tienen que enfrentarse. Además de no estar preparados en modo alguno para afrontar el problema, los obstáculos para encontrar ayuda son numerosos, y las instituciones tampoco están preparadas para hacer frente a esta situación. Desde los organismos destinados a cuidar de la salud pública se carece de las infraestructuras necesarias para ayudar a las personas que quieran desvincularse de NMRs y a sus familias: *“Lo más difícil, aparte de la sensación de perder a un hijo, que ya cuesta, es la soledad institucional. Existen poquísimos especialistas acreditados y no hay organismos públicos, desde la administración, a los que dirigirnos”* (FM, 14).

Si la familia es importante, los amigos como grupo cálido juegan un papel muy destacado. Su apoyo es interpretado por el individuo como genuino, ya que no existen “obligaciones” tan estrechas como sucede con la familia, que puede sentirse directamente responsable de sus componentes. El papel de los amigos se destaca por los entrevistados como elemento de integración social. Todos los entrevistados valoran muy positivamente a los amigos que no pertenecen al NMR, hasta tal punto que los propios familiares, llegan a afirmar que *“cumplen otro gran papel, pero no para estar tocando el tema, ni para estar recriminando, en absoluto, sino para restablecer de nuevo la comunicación y la convivencia [...] Con los amigos no hay ninguna obligación, quieren porque quieren espontáneamente y con todo el desprendimiento. A veces suele haber más colaboración por parte de los amigos que de la propia familia”* (FExM, 05).

En ocasiones la acción de la familia no es suficiente porque, de algún modo, puede haber perdido la autoridad sobre el individuo. Cuando esto sucede, el miembro que tiene contacto con el NMR va abandonando paulatinamente la relación con la familia, y cada vez quiere compartir menos actividades con ella. Sin embargo, cuando ésta permanece en contacto con otras personas que tienen autoridad sobre el sujeto entre todos se pueden organizar e intervenir para tratar de separarlo del NMR. Se ha puesto de manifiesto en ocasiones, con redes de amigos, que no han dudado en intervenir para conseguir desvincular al individuo. La actuación de la familia ha sido imprescindible a la hora de este tipo de intervenciones. Una acción coordinada de la familia y los amigos ha contribuido, en diferentes ocasiones, al abandono de un NMR, incluso a pesar del “glamour” del NMR y de las actividades propuestas. La mujer de un ex miembro, al explicarlo, afirma que *“se iba a ir a una reunión Internacional, precisamente en Londres, donde iba a haber gente famosa del cine americano. Tenían que llevar traje de gala y las mujeres ir de largo. Yo le dije que quería ir y me dijo que yo no podía ir porque no estaba iniciada, que a él se lo habían ofrecido como una cosa especial, supongo que le veían con posibilidades de abrirles caminos en la sociedad española. Entonces, le dije, no importa, yo voy por mi cuenta, me alojo en un hotel y luego estoy contigo. Me insistía en que no, que solo podía ir él. Entonces, ese día que se tenía que ir a Londres, los amigos de la cuadrilla le montaron una cena y se lo llevaron a cenar. Le dijeron que se olvidara de Londres, que tenían una cena ahí. Como él ya estaba medio tambaleándose por todo lo que habíamos hablado con otras personas no fue a Londres, lo dejó y esos amigos estuvieron esa noche 4 horas cenando con él y allí*

parece que salieron a relucir todos sus problemas, sus dudas y los amigos, pues, estuvieron aconsejando y ayudando” (FExM, 07). Y continúa, al referirse a la implicación de la red social, “todo el mundo se volcó [...], todo el mundo fue consciente del problema y se volcó [...], todo el mundo sabía que aquello era una cosa peligrosísima” (FExM, 07).

Cuando alguien cercano se alerta, por tanto, al informar a otros miembros de la red social cercana pone en funcionamiento mecanismos que acrecientan las posibilidades de desvinculación. Los profesores pueden llegar a jugar un papel destacado cuando conocen este tipo de organizaciones. Para asesorar deben estar bien formados: *“Tenía mi novia y ella sospechaba bastante. Experimentaba todos los cambios que yo tenía, conocía el grupo también y lo comentó con uno de sus profesores de Filosofía del Instituto. Él le dio una lista, justificando que era una secta. Mi novia informa a mis padres que estoy en el grupo y ellos a su vez se informan” (ExM, 12).*

2. 3. LAS ASOCIACIONES DE AFECTADOS

También la familia necesita sobrellevar el proceso de desvinculación con asesoramiento. Muchos de los familiares tratan de superar la situación poniéndose en contacto con otros afectados, que en los primeros momento del fenómeno en España se organizaron en MAS. En cualquier caso no es fácil: *“He querido ponerme en contacto, pero no logro, no logro saber de nadie que se haya salido de éste. Me dijeron que había un matrimonio, creo que en Barcelona, pero que tenían miedo a hablar y no me daban los datos de ese matrimonio porque tenían miedo” (FM, 08).*

Del mismo modo que sucede en otras situaciones, social e individualmente difíciles de afrontar, los grupos de ayuda mutua contribuyen a facilitar los procesos de reflexión y reafirman al individuo. Comprender que una determinada situación no es individual sino que afecta a otras personas, ayuda al implicado en el proceso de desvinculación. Cuando el grupo de ayuda está estructurado y lleva funcionando cierto tiempo, las facilidades son mayores porque se trabaja sobre el mismo problema. Esto es lo que ha sucedido en España a raíz de la creación, por parte de padres y afectados, de grupos que facilitan la desvinculación de NMRs. Contar con otras personas en la misma o similar situación, tanto familiares como ex miembros, permite la comprensión porque facilita la elaboración de un discurso colectivo y unificador. Permite elaborar

interpretaciones de lo sucedido con más ex miembros, sentirse arropado, que uno no es el único afectado. Y, continúa el mismo ex miembro, “[...] *vi a otras personas con el mismo problema. Eso te hace no sentirte solo y no sentirte un imbécil*” (ExM, 08).

La necesidad y la búsqueda de ayuda para intentar la desvinculación lleva a los propios afectados a querer entrar en contacto con otras personas que hayan experimentado situaciones similares: “Ella nos preguntaba si conocíamos algún centro donde hubiera gente que le pasaban las mismas cosas que le pasaban a ella” (FM, 08).

De cualquier forma, el contacto y la comunicación con personas que han experimentado el proceso completo de afiliación, participación y desvinculación facilita la reorganización social e individual proporcionando explicaciones a lo que ha sucedido, una red social con intereses similares y una nueva conciencia de pertenencia e identidad como ex miembro: “*Al salir nos decía que era normal que tuviéramos incluso ansiedad, que dejásemos de estudiar por lo menos quince días o un mes. Y, sobre todo, que leyéramos mucho. Por eso nos dejó libros, que leyéramos sobre cómo funciona esto para que nos diésemos cuenta lo que hicieron con nosotros, que inconscientemente nosotros no notábamos*” (FExM, 08).

2. 4. LOS PSIQUIATRAS Y PSICÓLOGOS

El apoyo de ayuda especializada ha sido descrito por algunos de los ex miembros y los familiares para seguir adelante. Una vez que tiene lugar la desvinculación, lo que queda es, como indica un familia, “*reestructurar cognitivamente*” (FExM, 05).

Algunos ex miembros han tenido que acudir a centros especializados para recibir ayuda, en donde existen otras muchas personas que sufren circunstancias que padecen sufrimiento psicológico extremo: “*Fue a un centro en donde había más que todo gente que sufre esta especie de frustraciones, desviaciones, soledades en momentos críticos de la vida, de bajones, de disgustos, fracasos... toda esta gente sufriente*” (FM, 08).

Uno de los entrevistados sintetiza la necesidad de ayuda por parte de profesionales especializados para abandonar NMRs, como ocurre con la desintoxicación de las drogas. Un familiar en contacto con ex miembros afirma que “*en el momento en el que se despiertan, si no hay nadie para tenderle una mano se hunden. Es igual que la droga*” (FM, 08).

Durante las entrevistas se ha comprobado que a la hora de desvincularse de un NMR, tanto las personas afectadas directamente como sus familias se encuentran perdidos y con pocos recursos institucionales con los que afrontar un proceso de desvinculación. Los agentes sociales a los que se suele acudir son psiquiatras y psicólogos, que generalmente no están especializados, según afirman los familiares y ex miembros. Los psicólogos normalmente adquieren sus conocimientos ayudando a miembros que se desvinculan, sin conocimientos previos de carácter profesional. Todos ellos contribuyen a ayudar a los familiares y a los miembros a desvincularse de NMRs.

Los familiares también establecen redes que les permiten ayudarse entre sí, ante lo que consideran uno de los mayores obstáculos a los que han tenido que hacer frente en sus vidas. Tanto la ayuda mutua como la especializada contribuyen a sobrellevar el proceso. No sólo cuando se produce la separación, sino que durante años después. El vacío que los ex miembros describen tras la desvinculación, es el principal motivo que les consultan a los especialistas. Un familiar dice de un ex miembro que, *“al querer salir y verse en ese vacío absoluto y total, ha ido cayendo progresivamente en una depresión cada vez más profunda. Ella misma fue a un psiquiatra y está en tratamiento”* (FM, 08).

Una de las técnicas que los propios profesionales establecen, como terapia de desvinculación que para facilitar la reincorporación plena a la sociedad, son las terapias de grupo, en las que participan personas que han vivido la misma o similar experiencia en NMRs. Proporciona la posibilidad de reflexionar sobre la naturaleza de la participación en el NMR, desde el punto de vista de la individualidad, de los objetivos personales que se han cumplido o no. Desde esta perspectiva se suelen retomar los proyectos personales anteriores al NMR. Es necesario destacar que la falta de formación de algunos profesionales lleva a los afectados a “deambular” de uno para otro hasta que consiguen encontrar a alguien cualificado, con experiencia para facilitar el tránsito de algunos NMRs a una vida en sociedad: *“ A este otro psiquiatra fui con un problema porque yo tenía muchas dudas. Me deprimía y me dijo, “¿por qué no participas en una terapia de grupo?”. Esta terapia de grupo a mí me sirvió muchísimo, porque veía el problema de los demás desde fuera y eso me enseñó a ver mi problema desde fuera [...] Llegó un momento en que yo me hice una pregunta obvia que no me había hecho antes*

y es la pregunta clave: "¿A qué entré en el grupo?", "¿Cómo entré?", "¿Qué objetivos se han cumplido?"" (ExM, 08).

Casi siempre es necesario el apoyo externo que permita y reflexionar acerca del proceso, sobre todo respecto a las cuestiones más complicadas de la experiencia en el NMR. Ante una separación, jubilación u otros procesos sociales puede aparecer la necesidad de buscar apoyos externos al vínculo social anterior para reestructurar la propia vida. En el caso de los NMRs y dado su carácter de organización central en la vida de sus miembros, también pueden necesitarse apoyos externos al movimiento. Especialistas como psiquiatras y psicólogos acompañan y contribuyen a elaborar con el paciente un discurso que le permita seguir adelante.

Algunos sacerdotes católicos en España también ayudan en el proceso, cuando las familias o los ex miembros acuden a ellos. Para las familias constituye un referente para la ayuda y una fuente de consuelo durante el proceso completo. Algunos miembros que antes del contacto fueron católicos, también acuden a sacerdotes buscando ayuda. Este ex miembro afirma que a él le sirvió bastante "*Me ayudó muchísimo contar con el sacerdote*" (ExM, 09). Uno de los expertos alemanes, Albert Lampe, manifestaba esta misma idea al explicar cómo un joven se dio cuenta que no tenía nada y acudió al sacerdote que conocía desde pequeño y, "*entre los dos comenzaron a construir su futuro*" (EE, 01).

CAPÍTULO XII. RECONSTRUCCIÓN DE LA VIDA SOCIAL

1. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

Cuando los que abandonan un NMR, necesitan reconstruir sus universos simbólicos, su modo de concebir e interpretar el mundo. En un primer momento, al afiliarse al NMR, abandonaron muchos de los valores y normas culturales que ahora tienen que retomar y reconstruir. Las dificultades son obvias al considerar que muchas de ellas fueron abandonadas e incluso rechazadas durante la participación porque, tras la desvinculación, vuelve a aparecer la necesidad de dotar de sentido al mundo. Las “antiguas” normas, valores y en general el modo de comprender la realidad suelen ser retomadas. Para la mayoría de los entrevistados el NMR ofrece unas pautas rígidas que facilitan la vida cotidiana, mientras que la desvinculación requiere la reconstrucción de otras nuevas, siendo conscientes de la contingencia. El principal problema durante la desvinculación es que desde el NMR se han rechazado frontalmente casi todos los valores y normas de la sociedad mayoritaria, lo que dificulta ese proceso de reintegración social.

Muchos de los ex miembros comparan lo que ellos mismos identifican como su dependencia al NMR con otras debilidades que el ser humano muestra en diversas facetas: *“Uno no tiene ninguna disculpa pero hay que ver que el fanatismo forma parte de la humanidad, que la mente humana es propicia y casi hay una tendencia a la dependencia que puede ser a una secta o a una doctrina, a una sustancia, una ludopatía, etc.”* (ExM, 08).

Un aspecto importante durante la desvinculación es comprender el proceso en su conjunto y elaborar mecanismos personales que distancien del NMR. Es necesario retomar las riendas de la vida, hacerse cargo de uno mismo, de las decisiones, los pensamientos, la intimidad, la voluntad, porque durante la pertenencia todas estas dimensiones del ser humano, argumentan la mayoría de los ex miembros, han sido cedidas al NMR y volver a decidir sobre ellas es indispensable tras la desvinculación. Así lo expresa este ex miembro: *“Comprender que hay que elaborar unas resistencias, rehacer tu propia vida y entonces te das cuenta de que se ha metido muy dentro de ti. Se ha apropiado de tu intimidad, personalidad, voluntad, pensamientos y te han ido dirigiendo”* (ExM, 08). Además, continúa: *“Cuando te das cuenta y lo quieres dejar te*

estás enfrentando no solamente contra algo externo sino contra algo interno, contra ti mismo y tienes que decir bueno, ¿quién soy yo en este momento?” (ExM, 08).

Esta es la verdadera dificultad de la desvinculación, que si se decide abandonar un NMR, que además de combatir aspectos con los que el sujeto no coincide que están fuera de él, en el NMR, también tiene que combatir aspectos culturales del propio NMR que quizás ya formen parte de él. En este sentido sería como cortar el cordón umbilical con el NMR, elaborando una nueva identidad “emancipada” y autónoma, del mismo modo que puede tener lugar como proceso de maduración con respecto a la familia biológica.

1. 1. LA ELABORACIÓN DE NUEVOS UNIVERSOS SIMBÓLICOS

Retomando la argumentación anterior, puedo afirmar que aparecen grandes conflictos personales y la necesidad de volver a construir el modo de interpretar y dotar de sentido el mundo. Lo más complicado es hacerlo al margen del NMR, que ofrecía un sistema más o menos rígido para comprender la realidad, válido para el individuo hasta la desvinculación. El miembro que quiere abandonar un movimiento de estas características se encuentra con que para entrar abandonó, negó e incluso despreció su ethos anterior, como consecuencia de la propia dinámica de la afiliación. Y, para desvincularse del NMR al que pertenece, tiene que construir nuevas interpretaciones. La diferencia entre participar en un NMR y desvincularse de él estriba en los obstáculos y esfuerzos de la reconstrucción de los universos simbólicos y significativos. Si bien la afiliación los ofreció de un modo muy organizado, la desvinculación pone de manifiesto una gran variedad de universos y significados en la interpretación de la realidad, en ningún caso necesarios sino contingentes. Esto da lugar a problemas de seguridad en los ex miembros. La respuesta de este familiar permite contrastar estas afirmaciones porque, tal y como sugiere, *“has de enfrentarte con muchas cosas [...] el grupo una de las cosas que da, es que todo es fácil. La línea a seguir ya está marcada. Lo único que tienes que hacer es seguirla y eso no cuesta mucho esfuerzo. Al salir, lo más duro al principio es tomar todo tipo de decisiones y más que nada replantearte otra vez todas las cosas que durante cinco años te han estado machacando. Llegan a crear otra imagen del mundo, no es que cambien una por otra, sino que arrinconan y rechazan la tuya” (FExM, 01).*

Hasta tal punto es importante la reconstrucción del universo simbólico y de significados, que aparece como la principal preocupación en los ex miembros y en sus familiares. La desvinculación implica que el ex miembro debe volver a reestructurar su relación con el mundo, el modo en el que dota de significado y sentido cada una de las actividades de la vida cotidiana y de los procesos sociales en los que se ve implicado cuando forma parte de otras organizaciones sociales. Esta labor es muy delicada y conflictiva para el propio sujeto desde el momento en el que tiene que reconstruir por sí mismo todo aquello en lo que el NMR le había socializado. Por este motivo los grupos de ex miembros de NMRs, sobre todo cuando pertenecieron al mismo NMR, proporcionan una plataforma de reflexión y construcción de un nuevo discurso que facilite la reconstrucción de la identidad propia y grupal. El individuo valora cada actividad, cada significado de un modo ecléctico, a partir de lo que le ofrece la sociedad y lo que había aprendido en el NMR, tal y como este familiar de ex miembro argumenta: *“Llega un momento en que acabas pensando que todo lo que tú pensabas antes como no la habías meditado, valorado, no serviría. Acabas apartando todas tus costumbres. Supongo que lo más difícil de reintegrarse es eso. Tener que volver a valorar todas las cosas una a una. La inseguridad de cuando tomas una decisión, ¿la estoy tomando yo o la está tomando la persona que estaba o la está tomando el de dentro, el que estaba dentro antes? Supongo que eso es lo difícil, volver a sentirse uno mismo de todas”* (FExM, 01).

Los familiares construyen su imagen y describen el proceso como una resaca en la que, mientras uno se está borracho, no percibe lo que puede estar sucediendo, todo es fantástico. Los problemas surgen cuando, a la mañana siguiente, aparece la resaca. Esta metáfora, que aparece en varias ocasiones en las entrevistas a familiares, hace clara alusión a la afiliación y participación como estado de ebriedad y a la desvinculación como borrachera. *“el problema está al día siguiente con la resaca, la resaca es cuando salen. En el momento en el que el borrachín está con su borrachera, está mejor que nadie”* (FExM, 05).

Por tanto, reincorporarse al resto de la sociedad presenta dificultades una vez que tiene lugar la desvinculación. Todos los ex miembros y sus familiares ponen de manifiesto que el abandono del NMR y la reconstrucción de la vida en sociedad fuera del mismo es una tarea compleja que presenta obstáculos económicos, familiares,

laborales, etc. Al referirse a la desvinculación de un familiar unos de los entrevistados lo define del siguiente modo: *“Fue lenta y dura, supongo. Supongo no, fue dura. Poco a poco tienen que aprender a conformarse con lo que hay, que la realidad es la que hay. Y por mucho que uno quiera verla de otro color es lo que hay y eso sientes. Es difícil, ¿no? Sobre todo después de haber caminado con un escudo protector que son las fantasías que el grupo proyecta”* (FExM, 01).

Aunque sin lugar a dudas, el principal reajuste es construir una imagen de sí mismos y del proceso que han experimentado. Si los ex miembros se reconocen a sí mismos plenamente integrados fuera del NMR tras la desvinculación, han elaborado un discurso integrador en el que han madurado. Una vez que la turbulencia emocional ha pasado su momento álgido las mayores tensiones, tiene lugar un reajuste en el que el ex miembro intenta incorporarse plenamente a la sociedad. Retomar las actividades que se llevaban a cabo antes de la afiliación contribuye al reajuste. Parte de la incorporación plena a la sociedad externa al NMR pasa generalmente por ahí, por retomar las actividades que se llevaban a cabo antes de entrar en contacto con el NMR, así lo describe un familiar: *“mi hermano, entre otras cosas, andaba en cosas de Euskera y tal. Lo dejó todo y ahora parece ser que está volviendo de una forma más o menos normal a hacer cosillas de estas”* (FExM, 02).

Estos mismos ex miembros y los que aún no han conseguido integrarse con una imagen positiva de sí mismos siempre ofrecen tras la desvinculación una alta valoración de los miembros con los que se han relacionado durante su afiliación y participación, salvo de los líderes. En este sentido, todos los ex miembros califican a los que han dejado en el NMR de *buenas personas* que son utilizadas por los dirigentes: *“Ahora lo que veo es que la gente que está dentro son personas instrumentalizadas que no significa que no tengan una gran cantidad de valores, muchos de ellos son buenos artistas, otros buenos estudiantes, otros buenos profesionales, el problema es el tráfico que se hace del problema doctrinario con ese buen hacer”* (ExM, 08).

En la interpretación del proceso, los ex miembros no responsabilizan plenamente al NMR. A pesar de sentir que se han visto involucrados en una organización que no aconsejarían a terceros y con la que no quieren tener contacto, reconocen que ellos han formado parte activa de ese proceso. Que, tal y como se ha expuesto en el proceso de afiliación, ellos tenían unas necesidades y el NMR las cubrió como ningún otro grupo

social del que formaban parte. Al hablar de la experiencia de su familiar este entrevistado plantea que: *“toda la culpa no se la hecha a ellos [...] interpreta, que a él le han cogido porque estaba muy mal. Eso es lo que dice, le daban ánimos”* (FExM, 06).

Aquellos que abandonan un NMR mientras participaban en él, se sentían como parte de una gran organización con altos ideales, sentían prestigio y se consideraban indispensables dentro del proceso de la creación y con una meta social moralmente alta, la de convertir y llevar a los demás a la salvación. Al desvincularse toman conciencia de ser un miembro más de la sociedad: *“Es ese cambio de parámetros, vivir dentro de lo absoluto, de lo que tú formas parte o vivir en la vida cotidiana normal y corriente y dejar de ser el ombligo del mundo, como te creías que eras. Pensabas que la historia giraba en torno a ti y a la organización. Eras un átomo, muy poca cosa dentro de la organización pero formabas parte de ese gran ideal y en la sociedad eres uno más de todo lo demás”* (ExM, 08).

Por tanto, las anteriores afirmaciones ponen de manifiesto cómo el reajuste tras la desvinculación obtiene mejores resultados para la integración social del ex miembro cuando se reinterpreta el proceso completo de afiliación y desvinculación valorando los aspectos más positivos. Permite interpretar un mayor nivel de participación por su parte, una imagen más positiva de sí mismos y de otros miembros y focalizar en los líderes las connotaciones negativas del proceso.

Un elemento que se repite muchas veces en relación a la dimensión claramente religiosa de los NMRs es la posible similitud con las religiones mayoritarias en cuanto a su capacidad de influencia y control sociales. Tanto los ex miembros como sus familiares, a raíz del contacto con los NMRs, elaboran un discurso que los lleva a considerar las posibles similitudes con religiones institucionalizadas. Sin embargo, los entrevistados declaran que la principal diferencia respecto a las religiones mayoritarias es que, desde el principio, se conocen sus objetivos últimos. La conclusión a la que han llegado es que, al formar parte de NMRs, se han sentido engañados, esa es la diferencia sustancial. Este planteamiento adopta una gran intensidad discursiva y reflexiva en las entrevistas de ex miembros y familiares en la que el NMR con el que contactaron ofrecía servicios diferentes al religioso (relacionados con la salud, la educación, etc.) y ese fue el motivo del primer contacto. En definitiva, les ofrecieron alguno de los servicios que he descrito en el análisis de las estructuras de disponibilidad de NMR.

El siguiente fragmento de la entrevista a uno de los ex miembros pone de manifiesto las anteriores afirmaciones, sintetizando lo que otros muchos han considerado al referirse a esta misma cuestión: *“hay mucha gente que erróneamente dice bueno, la religión es que también es una secta. No señor, la religión tiene unos parámetros distintos. Son criticables, pero no tienen una dinámica de manipulación tan directa como la tienen estos porque aquí, ya tienen planificado, cuando entras, la doctrina que te van a inculcar, la dinámica que vas a seguir, el patrón de conducta que vas a cambiar. Todo a través de un secretismo que se te va revelando exclusivamente cada vez que tú vas dando un paso. Cuando entras a una secta no sabes dónde te metes. Tú crees, por ejemplo, que vas a un grupo a aprender inglés y acabas en los Mormones o crees que vas a un cursillo de mejoramiento personal y acabas yo qué sé dónde”* (ExM, 05). Por tanto, los ex miembros entrevistados indican respecto a los NMRs, que *“tienen una doble cara, hacia fuera y hacia dentro”* (ExM, 04).

1. 2. LA REESTRUCTURACIÓN PSICOLÓGICA Y EMOCIONAL

“Reestructurar totalmente el pensamiento, las emociones y la su personalidad” (FExM, 05). Esa es la principal consecuencia de la desvinculación de NMRs. El estado psicológico de los ex miembros es bastante parecido en el momento de desvinculación que en el de afiliación. Como se describió en el proceso de afiliación, las situaciones problemáticas se constituyen como factores de emplazamiento que configuran estructuras de disponibilidad para afiliarse a NMRs. Las desvinculaciones suelen también ir acompañadas de inestabilidad personal, por el desencantamiento y la decepción de sí mismo. Estas palabras así lo parecen expresar: *“Te deja muy marcado porque cuando entras allí, aunque yo tenía ya 28 años, había estado casada y todo en esos momentos era aún una persona bastante vulnerable. Al salir, en ocasiones, es como si volvieras a dudar de ti”* (ExM, 06).

Para todos los entrevistados ex miembros y familiares, la desvinculación ha supuesto un momento que siempre deja marcas, independientemente de que el contexto que la rodee sea más o menos conflictivo. Como afirma en ex miembro, siempre *“hay una cierta angustia cuando se recuerda ése momento porque siempre queda una cicatriz”* (ExM, 08).

Desvincularse de un NMR es una experiencia cuanto menos intensa, que constituye en la vida de las personas implicadas la necesidad de reconstruir la interpretación de su pasado, especialmente el vinculado con el propio NMR y su presente. En la mayoría de los casos, los individuos que los abandonan presentan muestras de sentimientos contrarios. Por un lado han pertenecido al NMR y les han entregado mayores o menores proporciones de su vida. En cualquier caso energías, los ex miembros han aportado esfuerzo y casi siempre mucha ilusión y entusiasmo, por lo que se sienten defraudados. Al mismo tiempo, sienten que están defraudado al NMR al que han pertenecido y a todas las personas que forman parte de él y que dejan detrás: “*Cuando los miembros están dejando o dejan un grupo tienen una serie de sentimientos encontrados muy fuertes porque piensan, “¿cómo he podido ser tan estúpido de haberme dejado engañar? Éstos son una gentuza. Me han utilizado, me han engañado, me han manipulado, me han destruido como persona y yo como un imbécil me lo he creído todo, ¿cómo es posible?’ Y se valoran muy poco*” (FM, 06).

Y, a pesar de tener cada vez más claro que quieren desvincularse del NMR, las dudas asaltan una y otra vez a los sujetos durante el proceso. Sobre todo, se cuestionaban si no se estarían dejando arrastrar por la sociedad y traicionando los principios del NMR. “[Refiriéndose al proceso de desvinculación] *Es decir, piensas [...] “¿hasta qué punto lo que ellos plantean es cierto y estoy simplemente siendo débil o siendo tentado por el diablo, por las fuerzas del mal o siendo captado por lo de fuera?”*” (ExM, 08).

Todos los ex miembros entrevistados han manifestado que durante la desvinculación han experimentado tensiones emocionales complejas que los desequilibraban, las tensiones son especialmente emocionales y psicológicas. Un ex miembro afirma que, “[la desvinculación es] *muy dura y ahí tienes dificultades, sobre todo psicológicas y afectivas*”. (ExM, 08).

Sentirse utilizado ha sido una de las respuestas más habituales para expresar sus sentimientos al desvincularse completamente e interpretar de nuevo cómo ha tenido lugar el proceso completo de afiliación y desvinculación. Haberse abandonado a otros confiere en los individuos que lo han experimentado una sensación de vacío e indefensión que llegan a expresar de esta manera: “*¿Qué pasa? que te hundes*

muchísimo porque ves que has sido utilizado [...] te sientes absolutamente violado por dentro, tu psicología, tu personalidad” (ExM, 08).

En ocasiones el miembro que quiere abandonar el NMR considera que está siendo manipulado y aún así continúa afiliado, sobre todo cuando carece de recursos externos (relacionales, económicos, etc.). Este aspecto merece una especial atención, ya que la mayoría de los miembros de NMRs han abandonado sus redes sociales anteriores y han pasado a compartir casi completamente sus vidas con otros miembros del NMR. Cuando el NMR tiene control, además de sobre los recursos sociales sobre los financieros, las dificultades para desvincularse crecen. Este ex miembro considera que *“a partir de un momento yo me dejaba manipular hasta que llegó un momento en el que pensé, esto es absurdo”* (ExM, 06).

Aparecen límites emocionales que dificultan la claridad en los sentimientos. Cuando un miembro se desvincula de un NMR, deja atrás no solo experiencias con el grupo sino, en la mayoría de los casos, tal y como afirman los entrevistados, a otros miembros con los que se han mantenido estrechos vínculos emocionales. La sensación de traicionar no solo al ideal sino también a los otros miembros favorece la turbulencia emocional a la que se ven sometidos los miembros que deciden desvincularse de un NMR. Uno de los ex miembros afirma: *“Es un juego, están jugando psicológicamente con las personas. Para salir el obstáculo es afectivo, emocional. Estás dejando a gente a la que has querido, has estado con ellos y te sientes un traidor frente al ideal”* (ExM, 08).

La culpabilidad alcanza casi siempre el modo de enfocar los cambios que supone desvincularse de un NMR. Cuando un individuo se desvincula de un NMR, se siente como un estúpido por haberse dejado engañar por otros. Especialmente al principio todos estos sentimientos contradictorios implican mucha tristeza que algunos de los entrevistados llegan a describir como duelo, como la muerte o la pérdida de un ser querido. En este fragmento de entrevista puede comprobarse fácilmente al hablar de un ex miembro, éste familiar expone cómo se sentía, *“qué tonto he sido, esto solamente me pasa a mí”. Al principio cuando se remueven las emociones es terrible, terrible. Es como una especie de duelo”* (FExM, 05).

La mayoría de los ex miembros considera que no es fácil declarar en público que se ha tenido contacto con un NMR porque el estigma social les lleva a sentirse culpables

participar en el proceso. Sobre todo cuando alguien cercano advirtió de las posibles consecuencias de la afiliación y esas profecías se cumplieran a largo plazo. Los ex miembros comparan el juicio social que se hace de ellos al declarar que se ha participado en un NMR con el modo en el que socialmente se han venido interpretando las violaciones de mujeres. Sintiendo víctimas, la sociedad los señala como culpables de lo que les ha sucedido: ““¿No te dije que no fueras con estas personas?” *Es muy habitual en las familias y ofende mucho porque te sientes muy culpable, es decir, más culpable. Te sientes víctima y al mismo tiempo culpable. Lo que pasaba con las violaciones, que encima la mujer era culpable por ir “provocativa”, “ves, si no fueras provocando” o “si te hubieras quedado en casa”. La gente no quiere dar la cara porque siente vergüenza de haber participado”* (ExM, 08).

Recuperar los lazos familiares suele ser una tarea compleja, especialmente porque el ex miembro se siente culpable por muchos motivos, entre ellos que normalmente la mayor implicación con el NMR fue pareja al alejamiento de las personas más cercanas, sobre todo a la familia. Esto es especialmente importante cuando la separación es radical porque suelen producirse muchas tensiones y conflictos entre el individuo que entra en contacto con el NMR y su familia. Esto es lo que ha manifestado un familiar al respecto: “*Entrar supone un alejamiento y al salir tiene lugar un reencuentro y asumir que la separación tuvo mucho que ver con la pertenencia es lo difícil*” (FExM, 05).

Para los casos en los que existen varios miembros de NMR en la familia, si se produce la desvinculación, en ocasiones algunos son arrastrados, situación no exenta de conflictos. Que un familiar, cuya familia al completo participa en un NMR, quiera desvincularse es, por sí mismo, un condicionante de tensiones en el hogar. Los problemas aparecen porque mientras él muestra hostilidad y dudas; y las comunica a los demás familiares, estos interpretan que ha abandonado el camino correcto. Esta situación da lugar a la separación entre familiares, aunque en ciertas ocasiones, a pesar de producirse un primer momento de tensión, posteriormente se diluyen. Sucede porque o bien el familiar que trataba de desvincularse claudica, o bien, tal y como esta ex miembro sugiere, porque todos se desvinculan del NMR: “*Cuando mi marido me planteaba las dudas fui muy radical. Empezó a decirme cosas y yo al principio durante un temporada le dije que qué barbaridad lo que estaba haciendo, que eso no era así. Llegué a decirle que me iba a divorciar de él si seguía investigando tonterías [...]*

Estaba dispuesta a divorciarme [...] estaba muy confusa, enfadada [...] estaba muy metida. Pero luego, de la misma forma que estaba metida me salí. Cuando él me empezó a razonar, a enseñarme las cosas yo también abrí mi mente y llegué a pensar que tenía razón. A lo mejor en ese momento no le daba la razón pero me lo tragaba, me lo quedaba y poquito a poco me fue convenciendo” (ExM, 07).

Los familiares expresan las dificultades para conseguir que cuando aparecen los sentimientos más negativos durante la desvinculación, especialmente el de engaño, no los destroce emocionalmente: *“lo difícil que es que ellos solos se den cuenta y, en caso de conseguirlo, la decepción es horrible al pensar que a uno le han traicionado hasta ese punto”* (FM, 08).

El miedo es otro de los elementos que interviene en la agitación de la turbulencia emocional en la que se sienten los que tratan de desvincularse de un NMR. Este sentimiento ya ha aparecido entre los obstáculos y aparecerá en las consecuencias porque acompaña al ex miembros durante toda la desvinculación y a veces durante toda la vida.

Durante la participación en el NMR los ex miembros reconocen que sólo estaban preocupados por grandes incógnitas que a lo largo de la historia de la Humanidad las diversas culturas tratan de resolver de diferentes modos, cuestiones a las que la religión da respuestas. Desde el NMR se marcan las directrices que han de seguirse para que esas grandes incógnitas no sean un problema, desde el momento en el que se siguen los planteamientos del NMR, sean los que sean. En esos momentos, los miembros dejan a un lado los pequeños problemas de la vida cotidiana relacionados con el modos de vida y las estructuras de las sociedades en las que vivimos, que normalmente rechazan los NMR. En su lugar, los seguidores están preocupados por los problemas relacionados con la articulación del ethos y la cosmovisión, no con los que surgen directamente de la vida cotidiana.

Cuando tiene lugar la desvinculación, las grandes dudas sobre la vida ya no se proyectan hacia otras posibles vidas o mundos, sino que aparecen los problemas de la vida cotidiana al descubierto. Si la desvinculación tiene lugar y no se sustituyen las creencias del NMR por otras que permiten interpretar la realidad en relación con una dimensión espiritual, los ex miembros encuentran muchas dificultades y aparecen los “miedos cotidianos”. Así lo expresa un ex miembro: *“Dentro te encuentras en unos*

parámetros absolutos, grandes miedos como la muerte... pero luego sales a la vida cotidiana y ya no hablas de miedos absolutos sino pequeños miedos, a tener un accidente, al futuro, a ver si mañana encuentro trabajo. Pero todas esas cosas son nimiedades dentro de la realidad absoluta. Si no tienes trabajo, ya lo tendrás, porque todo depende de un destino y vasta con que tú cumplas con el ideal para que te vaya bien porque el karma o dios o los extraterrestres que sean te van a impulsar por el camino de tu gloria personal”(ExM, 08).

Desvincularse, es posible asumiendo los riesgos y los miedos de la vida en sociedad, los relacionados con aspectos del día a día. Los miedos cotidianos están relacionados con la vida social, con la interacción con otros miembros de la sociedad y las instituciones. Los ex miembros experimentan un cambio fundamental durante la desvinculación. Pasar de afrontar grandes miedos a los que el NMR da respuestas plausibles a través de la interpretación de la trascendencia, a afrontar los miedos de la vida como proceso biológico (muerte, enfermedad, etc.) y social (desempleo, exclusión social, etc.). Los NMRs, al igual que las religiones mayoritarias, ofrecen soluciones e interpretaciones de la realidad que proyectan el paralelismo que existe entre el mundo del más allá y este. El abandono de un NMR expone al individuo a los riesgos sociales a los que debe dar sentido: *“Mientras que luego sales fuera y eso rompe la burbuja, bajas un escalón y tienes tus pequeños miedos. Miedo a qué haré mañana, si encontraré trabajo, o miedo a qué opinará la gente si hago esto o hago lo otro. Pequeños miedos o dudas que forman parte de la vida cotidiana. Allí teníamos los miedos absolutos que tratábamos de superar, el problema es que anula tu vida cotidiana y tu vida normal”* (ExM, 08).

Para los familiares es difícil asumir los cambios, porque aparecen muchos altos y bajos en el individuo. Volver a recuperar la “normalidad” es un proceso que requiere paciencia y mucho trabajo por parte del propio implicado y de los agentes expuestos, los familiares, los que configuran su red social más próxima y en ocasiones, los profesionales de la salud mental, tal y como he indicado más arriba: *“Al principio se sentía como si estuviera traicionándolos y a la mañana siguiente ni siquiera nos miraba aunque la noche anterior hubiera estado conmigo hasta las tantas hablando”* (FExM, 06).

Hasta tal punto las emociones y el equilibrio psicológico se tambalean, que el sufrimiento llega a tener consecuencias somáticas. El engaño es lo que algunos de los entrevistados creen es la principal causa, llegando a compararlo a las relaciones matrimoniales o de pareja. El organismo, aparentemente en buen estado, desencadena respuestas que nadie es capaz de explicar, incluso la medicina presenta dificultades para explicar lo que sucede. La mayoría de los ex miembros pone de manifiesto que el sufrimiento que experimentan durante la desvinculación determina turbulencias emocionales que llegan al sufrimiento físico, a desencadenar procesos biológicos que somatizan el dolor. Los ex miembros y familiares ponen de manifiesto las dificultades para la interpretación que aparecen en la medicina para explicar qué está sucediendo. Un ex miembro explica que *“es doloroso porque imagínate que mañana te enteras que tu mujer te está poniendo los cuernos, ya ves si es doloroso o no. Igual que el Quijote, que era fiel, leal y descubre que le han mangado. Todo eso, qué duda cabe, fue muy doloroso. Descubrir que había sido víctima de un fraude tremendo en nombre de Dios, un fraude y me costó una enfermedad grave, casi me voy al otro barrio. Fueron dos meses, ningún médico sabía qué sucedía. No me pasaba nada físico análisis, encefalogramas, esto, lo otro. Todo estaba bien. Claro esto estaba bien pero la fiebre de cuarenta no se iba, no se iba, no se iba, me costó, fue doloroso sí”* (ExM, 10).

Desde el momento en el que los ex miembros ya tienen claro que no quieren volver a tener contacto con el NMR, aparecen nuevas dudas respecto a ellos mismos. Aparecen inseguridades respecto a la posibilidad de volver a afiliarse. Concretamente la mayoría se refiere a estas dudas estableciendo una vez más un símil con la drogadicción. Los entrevistados consideran que tienen miedo a recaer, especialmente temen la capacidad de influencia de los líderes, por si les persuaden de nuevo. En este fragmento de entrevista al familiar de un ex miembro comprobamos los temores al afirmar que: *“si nos encontrábamos a ese charlatán por la calle creíamos que con solo saludarle podía caer otra vez. Estábamos en un momento en el que sabíamos qué tipo de organización era, pero en una fase todavía de peligro, como para volver a caer”* (FExM, 08).

La desvinculación es tan compleja que suelen aparecer recaídas emocionales sucesivas que llevan al sujeto a la debilidad o la apatía, muchas veces sin que ocurra algo especial. Los entrevistados establecen otra comparación con las drogas al describir

el proceso, esta vez al explicar que las recaídas no son solamente para volver a afiliarse, sino que se manifiestan en forma de tristeza y desinterés por lo que les rodea. Un familiar explica como el ex miembro: *“ahora muchas veces tiene recaídas. Se tira unos días bien, se viene conmigo por ahí, muy bien y luego dos o tres días se mete en el cuarto, no dice nada. Sin que haya pasado nada se aísla”* (FExM, 06).

La turbulencia emocional se acentúa cuando aparecen desajustes emocionales ya antes de la afiliación al NMR. Lo que los familiares comentan es que una personalidad con altos y bajos emocionales se puede ver agravada por la afiliación y también por la posterior desvinculación de un NMR, que puede llegar a sumir al individuo en un conflicto emocional mayor al que existía antes de la afiliación. Así es como lo interpreta un familiar al explicar que *“antes tenía muchas historias [...] Cualquier problemilla, si lo habían mirado mal, por ejemplo, estaba todo el rato dándole vueltas”* (FExM, 06).

Si como resultado de los problemas causados por la sensibilidad del individuo ha sido un familiar el que le ha empujado a entrar en contacto con el NMR porque creía que allí se le ofrecía una solución que podría ayudarlo, aparece en el familiar implicado el sentimiento de culpa antes, durante y después del proceso completo de contacto con el NMR: *“el hecho de que yo le hubiera aconsejado que fuera a ese centro diciéndole que era una cosa buena para él me ha creado grandes conflictos conmigo misma. Yo creía que era un sitio en el que ayudan a la gente a resolver sus problemas”* (FExM, 06).

Sin lugar a dudas, además de los anteriores elementos, el fin del contacto con el NMR pasa por la reincorporación a la red social anterior a la vinculación al NMR y/o la reconstrucción de nuevas redes. Volver a la familia significa para los ex miembros tomar contacto, no sólo con un grupo primario de relaciones más cálidas, sino con el agente de socialización primario del que aprendió los valores y normas anteriores al NMR y que le vinculaba socialmente.

Los lazos familiares se recobran a partir del contacto y de la búsqueda de todo lo que hay en común, bien sean recuerdos o proyectos, como es el caso de los hijos, sobrinos, etc: *“nos acercamos y además teníamos una ocasión de oro, nuestros hijos tienen una edad parecida a la de los suyos, había puntos de encuentro”* (FExM, 02).

La familia implicada en el proceso asume que debe cuidar mucho, apoyar incondicionalmente al ex miembro, sin dudar de él aunque no se esté seguro de sus respuestas. Es la confianza lo que permite establecer nuevos y estrechos vínculos con la familia. Los familiares consideran que su actitud durante el proceso ha sido, por una parte, estar dispuestos a afrontar las dificultades y, por otra, pasara lo que pasara: confiar. El apoyo incondicional y respetar las decisiones del ex miembro son imprescindibles durante la desvinculación: *“Mucho apoyo, mucho apoyo, pero mucho. Recibir tortazo tras tortazo, sobre todo su hermano. A mi me daba pena, pensaba, "pobre hombre, cuantos tortazos se está llevando el pobre. Uno detrás de otro". Y así, animándolo [...] Propusimos marcharnos los cuatro a Francia para apoyarle. Le dije, "no importa que no tengas dinero, te lo pago yo todo". El no quiso, se quedó. Pensé, "aunque me encuentre la casa desvalijada, sin nada, me marchó". Nos fuimos cuatro o cinco días y él nos llamaba [...] dándole confianza, cariño y mucho apoyo, pero confianza sobre todo”* (FExM, 06).

Conforme pasa el tiempo y se va reconstruyendo la propia vida, va quedando la participación atrás. Hasta que las fases de ira y frustración o la apatía, poco a poco van desapareciendo. Este ex miembro indica que *“hay un sentimiento de rechazo muy grande durante una etapa y después se va moderando, como de indiferencia casi. Ahora mismo ni me preocupo. En un principio el sentimiento era de agresividad y después se fue moderando”* (ExM, 12).

De todos modos, no todos llegan a superar totalmente esa experiencia. De hecho muchos ex-miembros no han querido ser entrevistados, alegando que *“no quieren volver a recordar el infierno”*, o porque no desean *“hablar de eso con otra gente”* (FExM, 02). Con frecuencia tardan mucho tiempo en recuperar la actividad, el equilibrio psicológico, la capacidad de decidir por sí mismos. Esta última cuestión es destacada en las entrevistas, las dificultades para tomar decisiones de la vida cotidiana pueden llegar a describir grandes obstáculos tras la desvinculación sobre todo cuando la participación en el NMR supuso limitaciones en las capacidades volitiva o crítica. Limitar la capacidad de decisión es una característica del proceso de participación que todos los ex miembros han manifestado. Recuperarla requiere grandes ajustes consigo mismo y con su entorno: *“Se fueron [un ex-miembro] a unos grandes almacenes a comprar ropa. Estuvo ¡dos horas! dando paseos por los grandes almacenes para arriba,*

para abajo y a las dos horas se volvió y dice, “¿podéis escogerme algo para comprar?”. Era incapaz, había perdido las facultades de elegir por sí misma, de decidir, de pensar, de ser crítica” (FM, 06).

Escoger entre opciones se convierte en un acto complicado porque la mayoría de las pautas venían rígidamente marcadas desde el NMR. La capacidad de decidir por uno mismo, según algunos ex miembros, se consigue recuperar tras un período más o menos largo de tiempo, una vez que tiene lugar la desvinculación completa. Así lo manifiesta un ex miembro: *“a mi, por ejemplo, me costaba mucho decidir todo porque siempre había decidido en función de lo que tenía aprendido. Tenía unas líneas de comportamiento marcadas para tomar decisiones “personales”, decidir por mi mismo era algo que me resultaba terrible” (ExM, 08).*

A lo largo de las entrevistas he comprobado que hasta los familiares de los ex miembros, interpretan que para sus familiares es mejor no desvincularse del NMR, sino permanecer en él, incluso aunque pudieran existir elementos negativos en la interacción entre sujeto y NMR. El motivo que se argumenta es que, en los casos en los que existen problemas psico-sociales anteriores a la afiliación, la desvinculación puede acarrear mayores problemas para el propio individuo. En los NMRs en los que ciertos líderes utilizan para controlar a los seguidores aspectos emocionales como el chantaje o la culpabilidad, abandonar el NMR puede ser más peligrosos para el sujeto que seguir perteneciendo, a causa de los desequilibrios psicológicos y sociales que pueden volver a enfatizarse tras la desvinculación. Así lo describió uno de los entrevistados: *“trabajan mucho las emociones, la culpa, los sentimientos, entonces si son personas que cuando se acercaron a un grupo ya cojeaban de alguna parcela en sus emociones, si encima eso se lo están toqueteando en el grupo, imagínate como salen. Como tarden mucho en salir incluso hay casos que son absolutamente irreversibles, casi es mejor dejarlos dentro del grupo” (FExM, 05).*

2. LOS REAJUSTES INDIVIDUALES, FAMILIARES Y SOCIALES

2. 1. LOS NUEVOS PARÁMETROS EN LA VIDA DIARIA

De lo que no se habla no existe

Algunas familias y ex miembros prefieren no hablar sobre el NMR para evitar revivir la experiencia. En ellas se omite la cuestión continuamente: *“no se habla del tema, no se toca el tema para nada”* (FExM, 02). O, como explica este ex miembro, *“rehacer la vida y olvidarlo, no tener ningún recuerdo, tratan de olvidar. Hacer una especie de borrón y cuenta nueva”* (ExM, 08).

El olvido, aunque no es muy habitual, suele consistir en una estrategia con buenos resultados. Favorece el tránsito desde el NMR al resto de la sociedad. En los casos en los que los ex miembros y familiares lo consiguen, es valorado muy positivamente porque determina la capacidad de establecer nuevos recuerdos sobre nuevas experiencias, eliminando conflictos. Esta una estrategia ayuda a superar las dificultades de la desvinculación: *“ha pasado un año y se me va, se me olvidan las cosas”* (ExM, 02).

En muchos casos la reorganización lleva a las personas que han participado en un NMR a olvidar, a situar en un lugar perdido de la memoria los hechos relacionados con la implicación. La necesidad de reestructuración mental y social es tal que los ex miembros ponen de manifiesto que la percepción de la memoria se modifica dependiendo de la fase en la que se encontraran respecto al NMR: *“una cosa que se percibe al cabo del tiempo y que yo he tenido muy claro es que los recuerdos de cuando estás dentro y los recuerdos de antes de participar en el grupo y de después se recuerdan de manera diferente”* (ExM, 08).

Como si fuera un mal sueño, una pesadilla, algo lejano y sobre todo, ajeno al individuo. A pesar de que los familiares o amigos traten de saber qué ha sucedido, la mente del implicado impide una imagen clara de los acontecimientos y de la interacción en el seno del NMR durante su afiliación. Este planteamiento está en sintonía con la negación de muchos de los posibles entrevistados de querer participar en esta investigación. No quieren recordar cómo sucedió el proceso tanto de afiliación como de desvinculación. Así lo expresa un ex miembro: *“Posteriormente le hemos preguntado a mi hermano que hacían*

allí y no es capaz de poner en orden nada. Dice que no pasó nada. Él mismo no es capaz de expresar lo que sucedió, con lo cual no sabemos bien qué le hicieron, te lo cuenta como algo muy ajeno a él que no recuerda mucho” (FExM, 09).

Por tanto, la organización de la memoria organiza los recuerdos relacionados con la afiliación y la desvinculación como si le hubieran sucedido a otro, como un sueño o una película. Permite a los ex miembros y a sus familias establecer nuevos parámetros para comprender la vida diaria. Esta respuesta consigue que los involucrados en el proceso interpreten que ha sido algo ajeno. Este ex miembro indica que es *“como si no fuera algo que te hubiera sucedido a ti. En ese estado, estaba en un estado mental como si ese episodio fuera un sueño” (ExM, 12).*

Un accidente o mala suerte

Pensar que todo ha sido un accidente también contribuye a evitar el sentimiento de culpa hasta tal punto que *“llegas a pensar, no tengo por qué culpabilizarme ni menospreciarme, ha sido un accidente, como al que le pasa cualquier otra cosa y, cuando lo aceptas te das cuenta de esto y lo dejas un poco de lado” (ExM, 08).*

Otros miembros lo llaman mala suerte. Les permite reinterpretar el proceso completo de afiliación y desvinculación, con el objetivo de comenzar una vida nueva y explicarse a sí mismos y a los demás que la vinculación con el NMR ha tenido lugar por causas relacionadas con el azar. Esta estrategia es a menudo utilizada por los ex miembros y los familiares: *“me ha tocado y ya está, mala suerte en el sentido de haber encontrado a la persona equivocada en el momento equivocado” (ExM, 12).*

Deslegitimación del NMR

En el momento en que el individuo está inmerso en el universo del NMR utiliza las palabras predicar o evangelizar para referirse a la expansión de las doctrinas del NMR al resto de la sociedad. Si bien, cuando se produce la desvinculación se refieren a esta misma actividad como proselitismo. Esta cuestión pone de manifiesto el doble proceso de legitimación durante la pertenencia al NMR y de deslegitimación tras el abandono. Las personas que se afilian y participan en NMR tratan de legitimar sus doctrinas y principios aunque, al producirse la desvinculación, se construye un discurso que justifica una interpretación de ilegitimidad en cuanto a sus actividades,

especialmente la de llevar a otros su fe: *“Dicen que van a predicar pero eso en realidad se llama proselitismo, aunque yo he realizado esa actividad y estaba plenamente convencido de la necesidad de hacerlo”* (ExM, 03).

Disminución del nivel de actividad

Desvincularse de un NMR implica muchas transformaciones para los ex miembros. Mientras que durante su participación en el NMR el nivel de actividad es frecuentemente muy alto, no solo en cantidad sino en intensidad, abandonar un NMR manifiesta un vacío no solo en cuanto a las relaciones, sino en lo que se refiere a la propia vida, a la cotidianidad. Se puede pasar de tener cada minuto cronometrado, de la hiperactividad, a la falta de actividades con las que estructurar el día a día. La mayoría de los entrevistados, además, considera que la vida social fuera de un NMR no ofrece muchas posibilidades. El familiar de un ex miembro lo describe de este modo: *“Cuando intentan salir del grupo se sienten vacíos, sienten que la vida está vacía. Y es que en realidad paran de hacer un montón de actividades. Es un poco como el estrés de un ejecutivo [...] le das dos meses de vacaciones y lo matas”* (FExM, 01).

Capacidad de decisión

Como he expuesto al analizar las emociones de los ex miembros durante la desvinculación, la capacidad de decidir por uno mismo es un aspecto primordial. También lo es como uno de los nuevos parámetros que guía la vida diaria. Tras abandonar el NMR, los ex miembros consideran que la oportunidad de escoger es un aspecto importante de la propia identidad y que nos determina como seres humanos porque la vida se desenvuelve en una continua sucesión de decisiones. Esa capacidad desaparece durante la participación en un NMR y se recupera tras la desvinculación: *“Se anula completamente la capacidad de decisión, y tu date cuenta que los humanos, tenemos que estar decidiendo desde la hora en que nos levantamos, simplemente si nos levantamos cinco minutos más tarde o no, lo que nos ponemos o no nos ponemos, si cogemos el coche, estamos continuamente decidiendo, desde cosas pequeñas, hasta cosas importantes pero continuamente decidiendo. Esa capacidad se anula totalmente”* (FExM, 05).

Retomar actividades

Volver a realizar actividades que se llevaban a cabo antes de la afiliación es interpretado tanto por los ex miembros como por sus familiares como un síntoma de integración. Entre estas actividades trabajar, estudiar o hacer compras ellos solos significa que la desvinculación está siendo positiva: *“Ha empezado a estudiar y ya hace compras el solo”* (FExM, 06).

Libertad en la opción espiritual

En casi todas las entrevistas el contacto, la afiliación y la desvinculación de un NMR ha dado lugar a que la religión sea percibida como una opción libre. Y se manifiesta en todos ellos un mayor nivel de tolerancia en lo referente a la confesión religiosa de cada uno: *“Ya me relaciono con todas las personas, se rompe la barrera y tengo amigos que pueden ser católicos, evangélicos, mormones o yo qué sé, ateos. La idea que tengo ahora de las religiones es que cada uno debe tener la que le parezca mejor, la que más le guste, en la que más cómodo se sienta”* (ExM, 03).

Inversión de esfuerzos en creatividad

Algunos de los entrevistados encauzan la experiencia dirigiendo sus esfuerzos y los conocimientos que les ha proporcionado la experiencia de un modo creativo, sobre todo escribiendo: *“Empecé a leer y a escribir. A mí me ayudó mucho escribir novelas, cuentos y con mi experiencia sobre el tema. Luego empecé a trabajar en teatro y esta experiencia me sirvió también muchísimo para comprender el funcionamiento de la conducta, la psicología de grupos, el modo de dominar determinadas situaciones, etc.”* (ExM, 08).

2. 2. LA RED SOCIAL

Aunque algunos ex miembros expresan que no tuvieron dificultades para abandonar el NMR del que formaban parte [*“creí que iba a tener más dificultad pero no tuve ni una”* (ExM, 02)] para la mayoría, la desvinculación supone un gran esfuerzo personal. Implica afrontar la reorganización de su vida en la sociedad, lo cual les presenta múltiples dificultades. Cuanto más intensa ha sido la afiliación y más redes sociales se sesgaron durante un tiempo mayor, mayores fueron las dificultades para reconstruirlas.

Los ex miembros reconocen que algunas personas que mantuvieron contacto con el NMR al que pertenecieron nunca tendrán la misma visión que ellos mantienen en la actualidad, tras la desvinculación. Lo atribuyen a que han estado plenamente siendo miembros del NMR, para lo que es necesario abandonar muchas cosas, que en etapas iniciales no es necesario: *“a un amigo nuestro le hablamos del grupo al principio y él estuvo uno o dos meses pero no le convenció, se fue tranquilísimo. Él no tuvo la sensación para nada del tipo de grupo en el que estuvimos”* (FExM, 01).

Por tanto, uno de los primeros desafíos que afronta un ex miembro es éste, la reorganización de su vida, volver a formar parte de organizaciones sociales diferentes al NMR, lo que podemos denominar *configuración de la red social*. Habitualmente, la soledad aparece en esos momentos, así lo expresa un ex miembro *“hay personas que sufren pues esa opresión. Y quizás por eso pues no se deciden a dejarlo porque saben que inmediatamente se va a quedar, como no tenga contactos con gente o que se va a quedar solo o sola”* (ExM, 02).

Las dificultades en la integración al resto de la sociedad aparecen asociadas con el desarrollo de relaciones y de estructuración de la propia vida, que vuelven muy dependiente al sujeto respecto al NMR. No sólo en cuanto a los aspectos materiales necesarios para el desenvolvimiento de la vida cotidiana, sino desde un punto de vista emocional. Esta situación obstaculiza las posibilidades de desvinculación. Este familiar al explicar el proceso afirma que *“las amistades, si tienes, las vas dejando un poco de lado. Luego cuesta mucho más salir. Claro, todas las amistades, los amigos, los tienes dentro. Las actividades las tienes dentro ¿para qué vas a ir a una tienda si allí lo tienes todo? Si quieres comprar un periquito puedes comprar un periquito, si quieres comprarte una cama pues también. Pues allí, a nivel sentimental, de sentimientos o de cualquier cosa lo tienes todo allí”* (FExM, 01).

Consecuencia de la afiliación y participación en el NMR se rompen o deterioran los lazos sociales con otros individuos y organizaciones sociales, aspecto que ha sido descrito por los propios entrevistados como parte misma del proceso de afiliación en la mayoría de los casos, la desvinculación presenta mayores dificultades. Es decir, cuando el contacto con el resto de la sociedad o bien se limita o bien se erradica, abandonar posteriormente el NMR se convierte en una opción cada vez con menores posibilidades de una integración social que facilite la transición de los miembros desde una pertenencia al NMR a una

participación plena en el resto de la sociedad. Para ilustrar estas afirmaciones se recoge este fragmento de entrevista: *“en un momento dado salir es difícil. Han perdido el contacto con amigos y/o con familiares y se encuentran absolutamente solos. Esa soledad es terrible, porque están fuera totalmente del juego”* (FExM, 05).

Para integrarse al resto de la sociedad las estrategias de ajuste son diversas. Desde los aquellos para los que mantener lazos con otras personas que han tenido experiencias similares en el mismo NMR como parte de una experiencia que los une, hasta aquellos que no quieren volver a saber nada del tema: *“Algunos de los que han sido ex miembros me llaman. Como una especie de sentimiento de legionario que yo llamo resultado de haber compartido una experiencia en común y aunque tú tengas tu vida y tal sabes que están ahí porque te crean como una especie de amistad común”* (ExM, 08).

Algunas personas encuentran en la participación cívica el mejor método de protegerse de lo que temen, las represalias del NMR. La reconstrucción de la red social tiene sus fundamentos más sólidos en estrategias de integración relacionadas con la implicación y participación activa en organizaciones que reflexionan y ayudan a otros miembros a abandonar NMRs e informar al resto de la sociedad sobre sus experiencias. Ese tipo de participación permite a los ex miembros construir un discurso de “utilidad” de la experiencia para terceras personas, contribuyendo a mejorar la imagen de sí mismos por su aportación al resto de la sociedad. Un ex miembro explicaba su experiencia: *“Mi padre y la policía me aconsejaron estar escondido un tiempo determinado. Como me aburría empecé a relacionarme y mi mejor escondite fue participar abiertamente en muchas cosas como grupos ecologistas, etc. Tenía ese reflejo de participación social y poco a poco fui rehaciendo mi vida”* (ExM, 08).

Apóstata es un ex miembro que forma parte de alguna asociación que actúa activamente contra los NMRs en general o contra el que perteneció. Y, aunque con frecuencia tiene lugar esa relación, otros ex miembros no se organizan en MAS. Puede unirles la experiencia común y llegar a formar parte de sus redes sociales, pero no van más allá, permanecen al margen del activismo de oposición a los NMRs. De este modo lo manifiesta un ex miembro: *“Organizaciones de ex miembros las hay. Últimamente estoy en contacto con algunas pero a nivel personal, no a nivel de organización. No me interesa una organización que ahora esté en contra para atacar”* (ExM, 02).

Existe un posible problema en las familias cuando algún miembro abandona un NMR y otros continúan afiliados. En múltiples ocasiones los lazos familiares se deterioran en beneficio del NMR y en detrimento de la familia. Si un miembro abandona un NMR y el resto de su familia continua afiliada suelen prevalecer los vínculos con el NMR y se deterioran los familiares porque el miembros que abandonó se han retirado del camino de la fe que el NMR profesa. De este modo lo explica un ex miembro: *“Ha nacido un nieto y si la abuela a lo mejor se ha salido, eso le lleva a no conocerlo. Además lo justifican porque, como te has apartado de ellos, no quieren saber nada con alguien que, según ellos, deja a dios...”* (ExM, 03). La distancia con otros miembros que continúan en el NMR cuando alguien se desvincula es la consecuencia más habitual. Los ex miembros consideran que, a pesar de existir lazos emocionales con los continuar siendo miembros, las relaciones se enfrían y acaban distanciándose a favor de una red social externa al NMR, de este modo, *“tú a ellos les tienes cariño y de repente ves que cortan y tú también cortas con ellos”* (ExM, 08).

A pesar de la distancia que se haya podido establecer durante la afiliación y participación en el NMR con los amigos, durante la desvinculación uno de los elementos que los ex miembros destacan es que se vuelven a retomar los contactos con ellos. La mayoría lo interpreta como una recuperación de uno mismo, como una forma positiva de reorganización de la propia vida social puesto que devuelve al sujeto muchas cosas que había perdido: *“Tú habías roto con algunos amigos y con algunos ha pasado el tiempo y dejas de verles, pero con otros reconduces un poco tu situación social. Tus amigos de siempre vuelven a ser los amigos de siempre aunque no se habla del tema. Ahora voy a Madrid, les veo en Navidad, sales con ellos con la amistad de siempre. Cuando estás en la organización no sales con ellos, no quieres saber nada de ellos. Tu familia, tus amigos forman parte de tu historia y lo de la secta era una ruptura con la historia, volver con ellos es recuperarte a ti mismo”* (ExM, 08).

El dolor deja marcadas las relaciones con la familia, aunque se intenten mejorar: *“hay heridas que están abiertas, como si sucedieran hoy mismo, recientes”* (FExM, 02). Reorganizar las relaciones familiares requiere su tiempo, pero es un síntoma que los ex miembros y los familiares describen como indispensable para volver a organizar la vida social del individuo fuera del NMR: *“Venir con mas frecuencia traer a los niños, tener un comportamiento más normal. Normalizarse con respecto a lo que era antes nuestra*

vida de familia” (FExM, 02). Al final los familiares reconocen cambios que les hacen sentir de nuevo una familia como lo era antes de la afiliación y participación del individuo en el NMR: *“Mi madre por ejemplo, siente que ha vuelto a ser [el familiar ex miembro] el de antes”* (FExM, 02).

En el caso de que la familia se ha mantenido al lado del individuo a pesar de todas las dificultades, los ex miembros la valoran muy positivamente, facilitando la integración tras el abandono. Este ex miembro interpreta que *“lo que más cambia es la valoración de la familia, es diferente. La valoras mucho. Mi padre, mi hermano son gente que lo ha pasado mal y ha estado a mi lado por encima de todo”* (ExM, 08).

Los familiares con experiencia y que en su trayectoria se han dedicado a ayudar a otras familias y personas durante la participación o la desvinculación, plantean la necesidad de trabajar con las familias antes de la incorporación del ex miembro para saber exactamente cómo tratarlo. Tras permanecer en el NMR aparece como frágil, con necesidades afectivas especiales y de armonía. Y para poder hacer frente a los cambios que tendrán lugar como consecuencia de la desvinculación es imprescindible saber cómo tratarlo.

Esta es una tarea difícil porque mientras el sujeto permanecía en el NMR la vida ha seguido su curso, con las tensiones y conflictos habituales de la convivencia familiar. Puede que la afiliación produjera rupturas internas en la propia familia. Por todos estos motivos, los implicados en la investigación (ex miembros y miembros) consideran que para poder estar preparado para la reinterpretación del ex miembro en su familia biológica, el papel de los especialistas de la salud mental y de los grupos de auto-ayuda es subrayable. Sobre todo para formar a todos los familiares en cómo apoyar a quien ha decidido abandonar un NMR: *“Salen absolutamente robotizados, como un trocito de carne, como en una especie de nube. Reconocen a sus padres, a sus hermanos, pero están absolutamente en una nube. Volver a reencontrar esos lazos afectivos cuesta mucho trabajo, por eso la familia es ahí tan necesaria. Incluso muchas veces hay que trabajar antes con la familia para que la dinámica sea lo menos tensa posible. Hay que trabajar a nivel de padres o con los hermanos, convertir una familia en una especie de portal de Belén. Porque si sale, llega a casa y se encuentra con problemas [...] esa persona nuevamente sale huyendo de ahí, eso está claro”* (FExM, 05).

Sin lugar a dudas, los individuos que mantuvieron sus relaciones externas anteriores al NMR encuentran más sencilla la desvinculación, declaran menos problemas durante el proceso. Sobre todo, cuando la familia no llega a romperse y la pareja no forma parte del NMR, el no miembro permite al miembro contar con una red social que, en caso de desvinculación, facilita al proceso. En ciertas ocasiones y para niveles poco intensos de afiliación (abandono completo del hogar, las pertenencias materiales, etc.) el miembro puede llegar a mantener un doble vínculo entre los demás miembros del NMR y los contactos de su pareja. Un familiar expuso cómo su pareja *“tampoco lo notaba mucho porque si alguna vez [quedaban] con amigos claro, como [él] seguía manteniendo una relación con ellos era el puente entre los dos mundos”* (FExM, 03).

A pesar de todos los conflictos familiares descritos hasta el momento por los propios miembros, ex miembros y familiares de ambos, la desvinculación puede poner de manifiesto la solidez de la estructura familiar. Hasta tal punto que la familia prevalece sobre el NMR durante el proceso de abandono. Las dudas pueden ir apareciendo en unos y otros familiares, suscitándose reflexiones que desencadenan la decisión definitiva de la desvinculación. Tiene lugar de esta manera por *“el hecho de haber estado todos en una piña [...] habernos apoyado mutuamente en los momentos de duda, que han sido en diferentes momentos. Cada uno ha ido saliendo de esta situación a su ritmo y de diferente manera”* (ExM, 01).

3. LA DESVINCULACIÓN DEFINITIVA: SUICIDIO

Una de las familias entrevistadas vivió la desvinculación de su hija del NMR con especial sufrimiento al acabar en suicidio²⁸⁹. Durante todo el proceso, la familia se esforzaba para mantener el vínculo con ella, hasta tal punto persistía que el cadáver fue encontrado en un domicilio cercano al hogar familiar. Por su cercanía, facilitaba el contacto entre la propia familia y la chica: *“la casa nunca la dejó, quizás porque*

²⁸⁹ Aunque de todas las entrevistas realizadas este ha sido el único caso en el que la desvinculación del NMR ha sido a través de la muerte, el análisis de este caso merece atención por la profunda reflexión que la familia puso de manifiesto en sus respuestas. Quiero considerarlo como un pequeño homenaje a esta chica que se debatía por desvincularse de un NMR y cuyo final fue la muerte, también a su familia que tan valientemente se mantuvo a su lado hasta el final. Además, pone de manifiesto el nivel de dolor al que puede verse sometido un miembro en caso de aparecer el desencanto respecto al NMR y los conflictos relacionados con la identidad.

siempre estuvimos muy, muy al lado de ella. Nunca nos abandonó si no hubiera aparecido muerta yo que sé, en cualquier otro sitio” (FM, 08).

Los problemas surgieron cuando una crisis de legitimidad respecto al NMR le llevaron a interpretar como inútil al propio NMR y su participación en él, vaciándolo de sentido hasta llegar a perder el horizonte: *“Toda su vida era eso y el día que descubrió que aquello no valía para nada se le cayó el mundo, se le cayó completamente el mundo”* (FM, 08).

Aunque posteriormente, en el siguiente capítulo, hablaré sobre la identidad al analizar las consecuencias de la desvinculación, considero que es importante hacer una referencia en este apartado, por la trascendencia de la experiencia. En el proceso de despojar de identidad a individuos que entrar en ciertos NMRs, si la afiliación se produce, tiene lugar la cesión completa de lo que uno venía siendo hasta el momento, de todo aquello que le hacía ser quien era. Esto es así hasta tal punto que, cuando un individuo muestra su interés por desvincularse, los que lo conocían antes de la experiencia contemplan la vuelta a signos que recuerdan cómo era antes de la afiliación, mientras que durante la participación en el NMR les costaba reconocerlos, permaneciendo completamente anulados. Tal y como este familiar describe: *“se privó de todo, la despojaron de todo, hasta de su letra. En su diario cuando ella explica, “ voy a dejar esto. estoy harta de la autoridad y ya no me voy a reunir, ya no voy a dar más cursos en ese piso”. Vuelven los trazos a ser los suyos. Es curioso, corresponde con su caligrafía cuando se ve en ella alguna luz. Esa caligrafía corresponde a la suya, lo demás era una letra completamente anodina, palotes que yo he visto hacer a mi hija. Decía que tenía que empezar a vivir de nuevo, tenía que ser ella diferente. Como si se tuviera que auto fabricar ella misma otra vez”* (FM, 08).

Esta muerte subraya la experiencia que sufren los miembros al dejar de ser ellos mismos para adoptar una identidad homogénea con la del resto de los miembros, donde la propia se diluye y se oculta hasta hacerla desaparecer. Los ex miembros y los familiares tanto de ex miembros como de miembros manifiestan esa pérdida del miembro que ha dejado de ser él mismo. Es la parte más abrupta del proceso de desvinculación, retomarse a sí mismos y volver a construir una identidad nueva. Se considera que las dificultades tan extremas proceden de la negación y desprecio de sí mismos y de todo lo que eran antes de afiliarse, de la confrontación y la vergüenza de

sentir que se abandonaron en un momento para ceder completamente su individualidad a segundas y terceras personas.

CAPÍTULO XIII. CONSECUENCIAS DE LA DESVINCULACIÓN

A lo largo de la investigación se ha comprobado que la desvinculación afecta de diversos modos a los ex miembros. Aunque declaren que no supuso nada en sus vidas, que abandonar el NMR apenas interfirió desde un punto psicológico o social, a lo largo de sus propios discursos se comprueba que siempre existen consecuencias. Del mismo modo, puede suceder con otras experiencias sociales intensas como la emigración o el exilio. Este familiar al referirse al proceso afirma: “*Tampoco fue traumático ni nada, de echo a veces te lo tomabas a risa, no fue tan grave*” (FExM, 08), aunque también continúa, “*algunas noches lo pasaba un poco mal, soñaba un poco, pero eso se pasa. No fue mucho, la verdad es que no fue mucho*” (FExM, 08).

Puedo afirmar que todos los ex miembros y familiares coinciden en que, independientemente del grado de compromiso con el NMR, los que se desvinculan no olvidan la experiencia, tanto si ha sido conflictiva como si no. Este ex miembro lo expone del siguiente modo: “*Te deja muy marcado, muy marcado [...] yo me he considerado siempre una persona que aprendo y quiero seguir siendo así pero te deja muy marcado*” (ExM, 06).

De cualquier manera que tenga lugar el proceso de desvinculación, todos los afectados que ya no tienen contacto con el NMR tratan de ocultar que han formado parte de un NMR. Esta característica está muy relacionada con el carácter de estigma que supone en España participar de un movimiento de este tipo (Prat, 1997): “*Lo que no quiere es que se sepa*” (FExM, 06). Este factor es una consecuencia importante porque atribuye este fenómeno de mayor invisibilidad social.

Una de las consecuencias que suele aparecer tras la desvinculación es la conciencia de haber engañado a otros, que acrecienta la culpabilidad. Desde el momento en el que ellos mismos se consideran traicionados interpretan que han engañado a otros, en la medida en la que realizaron actividades proselitistas, que en aquel momento consideraron evangelizadoras. En los miembros en los que comienzan las dudas el proceso de desvinculación, llega a desaparecer el intento de tratar de convencer a nuevas personas para que se conviertan en seguidores del NMR. Consideran que ellos mismos no obtienen los resultados beneficiosos que el NMR presupone a las creencias y ritos que practica y sienten que defraudan a otros si los convencen de algo en lo que

ellos ya no creen: “*Nos da pena, ella llegó a verbalizar que había sido traicionada, llegó a decir que era un timo [...] no fue capaz de hacer con otros lo que habían hecho con ella. Me decía “esto de los cursos no funciona” y no fue capaz de comentarlo a otra gente*” (FM, 08).

Existen ex miembros que conservan secuelas el resto de sus vidas. Las personas que tienen más dificultades para rehacerse a sí mismas y conseguir consistentes lazos familiares y sociales cuando se desvinculan pueden quedar aislados del resto de la sociedad: “*Rehaces tu vida con nuevas relaciones. Lo que ocurre es que hay dos maneras de recuperarse: una positiva y otra por la que uno se retrotrae, se ensimisma mucho, desconfía de las relaciones [...] otra gente acaba en aislamiento, incluso con patologías psicológicas por no superar la salida del grupo [...] se crean muchas fobias, resentimiento, odio, frustración que son negativos*” (ExM, 08).

Entre estos últimos, algunos no consiguen abandonar nunca el NMR en la medida en la que quedan atrapados en el rencor contra él, no pueden liberarse de lo que sienten que han experimentado y atribuyen la responsabilidad completamente al NMR, es lo que se conoce como apóstata. Se suelen dedicar a arremeter directamente contra el NMR al que ha pertenecido. Algunos de los ex miembros reconocen que esta situación implica que aún estás atrapado por sentimientos negativos y mientras no se superan, aunque no se comparta tiempo y espacio con el NMR, el vínculo sigue vivo y la desvinculación no es plena: “[...] *arremeter contra el grupo. En este caso aún queda un vínculo que no superar. Lo mejor es darse un tiempo y luego, sin tenerle miedo contestar pero no con obsesión contra el grupo. Muchas veces se cae en esto*” (ExM, 08). Sin embargo, existen ex miembros que consideran que su experiencia con el NMR ha significado aspectos positivos para su vidas, les ha permitido aprender y madurar.

El contacto con el NMR y la posterior desvinculación redundan en un *desencanto del mundo*, en un escepticismo que desemboca en una pérdida total de confianza en las instituciones sociales. Los ex miembros que han tratado de analizar por qué se ha producido el ingreso y la posterior salida concluyen que, cuando abandonan definitivamente el NMR se convierten en un apóstata activo contra el NMR, en personas con un mayor grado de incredulidad que antes del ingreso. En ocasiones, los mismos individuos que antes de entrar y durante la permanencia trataban de cambiar el mundo que no les gustaba, en el proceso de desvinculación construyen un discurso

social que les lleva a sentirse engañados por el NMR y también por la sociedad. Uno de los ex miembros es el más claro en su exposición durante la entrevista: *“Hace tres años me habría puesto aquí de pie y habría dicho hay que acabar con estas cosas inmediatamente. Lo que pasa es que ahora veo que el mundo funciona así. Cuanto más he intentado estudiar estas organizaciones más me he dado cuenta de que todo funciona del mismo modo. En el mundo todo está dividido en la secta de los médicos, la secta de los abogados, la secta de los poderosos, ¿no? Eres pobre o eres negro, en esta secta no va usted, va en esa. Pienso que funciona todo más o menos igual. Los Estados funcionan así, los Estados y los medios de comunicación manipulan el pensamiento, es que lo manipulan todo y pienso que tan grave es una cosa como la otra”* (FExM, 01).

Para los ex miembros, volver a incorporarse plenamente a la vida social es con frecuencia una tarea no solo compleja desde un punto de vista emocional, sino práctico. Esto es así en la medida en la que los miembros durante su participación en NMRs, tienen muy estructurada su vida diaria, no tanto la organización horaria rígida sino por lo que es más importante, la saturación de tareas que todos los entrevistados han puesto de manifiesto. Tras la desvinculación, otro de los retos personales es la articulación de actividades, corolario de proyectos personales. En definitiva, además del vacío normativo y emocional, los ex miembros deben hacer frente a, simplemente, llenar sus vidas con tareas.

Como consecuencia de la actividad intensa que los ex miembros mantenían en el NMR, al salir experimentan un enorme vacío. Plantean que, al estar tan ocupados por una causa, que además consideraron superior a este mundo, deja vacías sus vidas cuando finalizan la relación con el NMR. No solo por la interpretación simbólica de ese tipo de actividades, sino porque por sí misma la reducción de actividades a lo largo del día presentan dificultades: *“cuando intentan salir del grupo se sienten vacíos, sienten que la vida está vacía. O sea, realmente paran de hacer un montón de actividades. Es un poco como el estrés de un ejecutivo, le das dos meses de vacaciones y lo matas. Es un hombre que está acostumbrado a estar superactivo 16 horas al día”* (FExM, 01).

1. EL MIEDO

Desvincularse de NMRs significa que los individuos tienen que hacer frente al miedo, como ya he indicado en varias ocasiones a lo largo de este análisis. Los ex

miembros lo describen como factor inseparable del proceso. El objetivo del NMR al infundirlo, argumentan los ex miembros y familiares, es que las personas que se retiran no informen al resto de la sociedad de aspectos relacionados con el propio NMR. Pero el uso del miedo que declaran es sutil, se consigue mediante aspectos relacionados con el propio NMR, que forman parte de su propio sistema de valores, de la cultura que el sujeto ha interiorizado durante su afiliación y participación y de lo que venía siendo su identidad. Por otro lado, el miedo se consigue persuadiendo sobre lo mal que les va a ir a partir de ese momento y, en cuanto aparecen las contingencias habituales de la vida, surgen los temores.

El miedo puede tener distintos orígenes para cada persona, lo que los ex miembros describen con claridad es que es difícil que la sociedad comprenda de dónde vienen los relacionados con la participación en un NMR. La razón es que proceden de los propios valores que existen en el NMR. Si alguien no cree en cuestiones esotéricas es difícil que les tenga miedo. Sin embargo, cuando alguien sí cree en ellas, pueden ser una fuente de temor y, por tanto, de control. En diferentes entrevistas lo han comparado diferentes entrevistas con los “fantasmas”, si no se cree que exista, no pueden inducir temor. Por eso consideran que desde las instituciones no se comprende de qué tienen miedo los ex miembros que se han desvinculado de NMR, porque no conocen ni comprenden el origen del temor.

Un ex miembro explica que respecto al *“miedo, desde la organización te advierten para que no hables. Muchas veces no son amenazas materiales sino psicológicas que la sociedad en su conjunto y las instituciones no suelen entender. Si a una persona le echan el mal de ojo y cree en ello o ha creído, eso le altera. Hay un especie de... lo que ahora se llama en las relaciones de pareja maltrato psicológico, hay una especie de vínculo, de amenaza que funciona. Desde el grupo se sabe que tiene efecto y, por eso lo aplican. Entonces, si te dice “te van a ir mal las cosas” hay una especie de estela que te queda, porque no se sale de repente”* (ExM, 08).

En ocasiones el propio afectado supera el miedo y, sin embargo, los familiares lo sienten durante más tiempo. Elaborar una sólida identidad y el fortalecimiento de las redes sociales externas al NMR permiten a los ex miembros ir adoptando cada vez más seguridad. En la medida en la que su grado de integración es mayor, el miedo se mitiga. La adopción de nuevos roles claramente definidos permite la integración y el tránsito

desde la desvinculación de un NMR a una vida social fuera de él: *“Al principio cuando todavía tienes todos esos lazos muy vivos, ese período que es un poco crítico, al principio, ahí sí había miedo y tristeza también, después no nada de miedo. Mis padres sí tenían mucho miedo”* (ExM, 12).

2. LOS ASPECTOS FINANCIEROS

Tanto los ex miembros como los familiares, suelen denunciar que la pertenencia a un NMR deja a los ex miembros en una condiciones económicas por debajo de las que disfrutaban antes de afiliarse. No sólo afecta al dinero, sino a otros objetos materiales: *“Algo traje pero la mayoría de las cosas las había vendido, como el escritorio o la televisión .”* (FExM, 06). Cuando los recursos financieros provienen del NMR o la clientela de un negocio está compuesta por sus miembros, las dificultades para desvincularse aumentan porque está en juego la supervivencia económica a largo plazo. Los miembros que comienza a dudar de su afiliación a un NMR pueden encontrarse con esta dificultad añadida si su fuente de ingresos principal está relacionada de alguna manera con su participación en el NMR. La desvinculación implica la pérdida de los clientes. Esto le sucedió a un ex miembro con una gestoría: *“A raíz de eso perdí treinta y tantos clientes que eran de allí, todos se llevaron sus papeles. Hicieron un boicot al negocio, menos mal que no todos mis clientes no era de allí, si no me arruinan. Ellos ahí son inmisericordes, actúan radicalmente. Al saber que yo había presentado la carta de renuncia y que mi mujer había presentado la carta de renuncia fuera, ya no quieren saber nada de nosotros. Practican una intolerancia tremenda”* (ExM, 03).

Entre las dificultades materiales para desvincularse de un NMR los ex miembros afirman que el desprestigio impregna incluso las posibilidades de encontrar un empleo puesto que la sociedad estigmatiza la participación en un movimiento de estas características: *“Las víctimas tampoco quieren [...] saber nada porque claro, te desprestigia a nivel social. Te desprestigia incluso a nivel de encontrar un trabajo”* (ExM, 06).

3. EL IMPACTO SOBRE LA IDENTIDAD

La configuración de la identidad pone de manifiesto aspectos relacionados con la dificultad de desvincularse de NMRs. Si bien durante la afiliación el NMR ofrece una

imagen de los sujetos que les permite elaborar una identidad con la que sienten reconfortados y a gusto, sobre todo cuando se ocupa una posición privilegiada como miembro del NMR, el abandono carece de los referentes que le permitan organizar su vida y proyectar una imagen positiva de sí mismos para elaborar su identidad. Al contrario, al desvincularse de un NMR los ex miembros perciben una imagen social negativa sobre sí mismos. Como ya he indicado, que dificulta construir una identidad propia nueva y válida para el propio individuo: *“Cuando sales de allí te ves a ti mismo como un héroe y luego fuera te miran como un bicho raro, como si fueras medio tonto”* (ExM, 08).

La percepción que tienen del proceso los ex miembros y sus familias contribuye en gran medida a qué tipo de imagen de uno mismo elaboran los ex miembros. Ninguno de los ex miembros o sus familiares se sienten orgullosos de la afiliación. Sobre todo porque tras la desvinculación los implicados interpretan que se han dejado manipular. Y tratan de ocultarlo a otras personas. En la gestión de la identidad los ex miembros cuentan con ese obstáculo, porque tienen que reelaborar una imagen de quiénes fueron antes de la afiliación, durante su participación y tras la desvinculación. Esta entrevista lo deja muy claro: *“Normalmente no digo a la gente que he estado en ese grupo porque encuentro un poco humillante pensar que he dejado que una persona me manipule tanto. No me gustaría pensar que me dejé, así que nunca hablo de hecho tengo pocos amigos que conocen de mi relación con ese grupo”* (ExM, 06).

4. LA LIBERTAD PERDIDA

La recuperación de la libertad es uno de los logros que los ex miembros valoran más positivamente. Casi la totalidad de los entrevistados plantea que, aunque creyeron ser libres durante la participación en el NMR y pensaban que estaban allí como consecuencia de su propia elección, al desvincularse la valoración es diferente. Cuando son conscientes de la separación completa, afirman, es cuando sienten la libertad plena: *“si lo miro ahora de libre nada, tenía unas esposas tremendas. Pero tú vives toda esa etapa como una persona libre, aunque no lo seas, aunque entres en conflicto, pero crees que eres libre. Ese es el problema. Ahora es una de las cosas que más valoro en la vida, una vez que sales fuera y te das cuenta de lo bonito que es la libertad”* (ExM, 12).

La recuperación de la capacidad crítica es quizás la primera muestra de libertad personal que los propios ex miembros y sus familiares experimentan. Los ex miembros se sienten libres porque pueden elegir las amistades, relacionarse con creyentes y no creyentes, porque podían volver a tomar toda clase de alimentos y, en definitiva, porque podían actuar con naturalidad y no seguir rígidas pautas establecidas desde el NMR. Sienten que sus elecciones son más auténticas, que las relaciones que establecen son genuinas y sin condicionamientos que los presionen: *“Tú ves que nadie, realmente, tiene sentimientos profundos hacia otra persona porque tú no tienes tu propia voluntad [dentro del NMR]. En la calle tú tienes tus amigos, que son tus amigos porque es tu decisión, allí tú no puedes tener amigos”* (ExM, 06).

Pero, sobre todo, los cambios que más claramente ponen de manifiesto la sensación de libertad se encuentran en conexión con la posibilidad de pensar lo que se quiera. Para la mayoría de los ex miembros, si bien los cambios en la dieta, el modo de vestir, lo que leen. Manifiestan la libertad, lo más importante es poder pensar en lo que se quiere y tener la postura que se desee frente a una idea. Entre las primeras cosas que los ex miembros suelen hacer es saltarse las normas que seguían hasta ese momento como consecuencia de su participación en el NMR: *“me he dejado hasta barba, allí no me dejaban. Plena libertad para pensar, que es lo más importante, porque las otras libertades [...] mientras tu mente sea libre puedes estar entre cadenas o en una jaula pero eres libre porque tu mente es libre. Pero es que ahí no puedes pensar, este es el problema serio, que no puedes pensar, que te anulan la capacidad de todo, eres un robot en sus manos”* (EXM, 10).

Por tanto, lo primero que llegan recuperar los que se desvinculan de NMR es la capacidad de ser ellos mismos, de decidir por sí mismos. Los entrevistados interpretan que tienen lugar cambios en su comportamiento a partir del abandono de la organización religiosa que consideran como símbolos de mayor grado de autonomía.

Cuando la desvinculación tiene lugar, la libertad que los entrevistados afirman recuperar la describen como si se hubieran quitado de encima un gran peso que los oprimía. Frases como estas ejemplifican tales afirmaciones: *“ahora pues lo hago [ayudar a los demás] con más naturalidad”* (ExM, 01), o *“comer carne para mí fue un poco un reto que me puse para romper los lazos con ellos”* (ExM, 06). Otro

entrevistado lo resume del siguiente modo: “¡Uy!, *éso ha sido una liberación tremenda. Después de salir ha sido ver la luz totalmente*” (ExM, 03).

Algún ex miembro para demostrar gráficamente la falta de libertad mientras participó en el NMR establece comparaciones con una empresa. Aunque en ambas manda un jefe, la empresa no anula la creatividad, porque puede beneficiarla. Algunos movimientos religiosos, según los entrevistados, sí anulan y sí manipulan el poder de decisión. Para los ex miembros, la participación supuso sentirse anulados en numerosos aspectos porque todo lo que hacían era utilizado por otras personas, las que dirigen los NMRs, que según ellos son las que obtienen beneficios.

Reconocen que los procesos de privación de libertad y manipulación no son ajenos al funcionamiento de la sociedad, que el fin y al cabo formamos parte de organizaciones compuestas por personas entre las que existen manipuladores que tratan de beneficiarse del trabajo de otros, de sus emociones, ilusiones, etc.: “*Incluso en mi empresa, yo hago lo que me diga mi jefe. Sin embargo, en todos estos grupos hasta cierta medida te quitan el poder de decisión, que no lo tienen los que están dentro. Ahí [en la empresa] no intentan anularte activamente tu poder de decisión, sino que tu poder de decisión, incluso, beneficia a la empresa. Te encargan las decisiones sobre algunas cosas. Mientras que en estos grupos lo que quieren es manipular tu mente, manipular tu voluntad, para conseguir lo que quieren. Pero tengo claro que en la sociedad hay bastantes cosas paralelas y que realmente nunca salimos de las sectas*” (ExM, 06).

Siguiendo con la argumentación, por la cual en otras organizaciones sociales también se manipula, los ex miembros han elaborado un discurso sobre la libertad, concepto que manifiesta algunos de los problemas de la sociedad de consumo en la que se desenvuelven las vidas de los ciudadanos. De nuevo en relación con la identidad los ex miembros ponen de manifiesto que tanto la sociedad de consumo como los NMRs te abocan a reconocerte e identificarte con un producto concreto, que sea algo material en el primer caso como una cosmovisión en el segundo.

La cuestión está en que el individuo se identifica con la imagen que proyecta de su propia interpretación del mundo el NMR y en el que los miembros se reconocen, de la misma manera que al comprar un objeto de consumo determinado te identificas con la

imagen que de él transmite la publicidad. En este sentido, un ex miembro afirma que la libertad fuera de los NMRs es algo relativo que depende de los valores y normas “[...] *tú crees que algo es tu voluntad pero hay muchas personas que sin realmente saber por qué piden un refresco* [Se omite la marca que la entrevistada expuso a lo largo de su discurso]. *Estoy segura que hay mucha gente a la que no le gusta [...] O sea, las campañas de Marketing [...] se basan en gran medida en manipular la mente de la gente porque juegan mucho con lo que tú quieres ser, no con lo que es el producto. El refresco puede ser malísimo para ti, pero presenta una imagen de como tú quieres ser, con lo que tú quieres identificarte y tú entras en un grupo de estos porque tú te imaginas como una persona diferente, con una vida diferente [...]* Como en sus anuncios, en los que siempre te enseñan gente sonriendo, gente joven, gente guapa e insisto, siempre sonriendo. Y tú piensas, “yo quiero ser así”, entonces yo seré así porque yo beba ese refresco y no me paro en si el producto es malo o es bueno. El consumo, basado en el marketing funciona del mismo modo que estos grupos, proyectando una imagen ideal con la que tú te identificas, en cuyo caso consumes o entras en un grupo de estas características y si no te identificas no. Siempre estamos influenciados por unas cosas u otras” (ExM, 06).

5. LO MÁS VALORADO DEL PROCESO

Comprender el proceso que se ha experimentado y a uno mismo es un elemento muy destacado por los propios ex miembros. Y buscar una explicación de por qué se han podido creer cosas y tan diferentes entre sí en diversos momentos, durante la afiliación y tras la desvinculación. Romper con los valores y normas que guían la vida social es una tarea muy compleja que suele imprimir sufrimiento en el sujeto. Buscar lo positivo y ser conscientes de lo que se ha aprendido es la mejor solución para cualquier experiencia en la vida, también para esta, dejando atrás la experiencia en sí misma. Uno de los ex miembros argumenta que “*cuando sales te das cuenta de que todo ha sido un engaño, una fascinación. Era una especie de espejismo que te has creído y eso duele muchísimo tienes que romper con ellas, tienes que comprenderlas [...]* Para recuperarte tienes que comprender lo que te ha pasado sin criticarlo, ni menospreciarlo, ver que hay aspectos positivos” (ExM, 08).

La mayoría de los entrevistados llegan a la conclusión, tras su paso por un NMR, que el proceso tuvo lugar consecuencia de la manipulación. Esta respuesta es la más

señalada por los ex miembros y todos los familiares, para ellos la interacción con el NMR *“es un proceso manipulativo”* (ExM, 02). Los miembros no consideran que sea así, sino que es consecuencia de la voluntad, así lo expone este miembro al afirmar que *“participo de esta porque yo lo he decidido, a mi nadie me obliga a esta aquí”* (M, 03).

A pesar de contar con una personalidad caracterizada por la racionalidad y el pragmatismo, en ámbitos privados las personas suelen denunciar que existía control por parte del NMR y un alto grado de persuasión: *“Ha reconocido a unos amigos que estaba influenciado, que estuvo muy influenciado en sus decisiones”* (FExM, 07).

La percepción sobre su propia personalidad en los ex miembros interviene en la interpretación de la afiliación que llevan a cabo los sujetos. Cuando éstos son sensibles, las dificultades parecen aumentar, mientras que cuando la persona implicada es pragmática y racional la valoración que suele hacer del contacto con el NMR suele ser más positiva: *“Ahora está tranquilo, supongo que ha sido una experiencia para él, es una persona como muy práctica, no se hecha atrás. Habrá pensado esto es un resbalón y mejor olvidarlo, fuera”* (FExM, 07).

Aparte de los aspectos negativos que los ex miembros han indicado, en los casos en los que el proceso de desvinculación no ha supuesto una fuerte crisis, la pérdida de la familia o del capital financiero, generalmente la experiencia se valora como positiva. Es el grado de entrega de la propia vida, construir la identidad exclusivamente teniendo como referencia al NMR, junto con la renuncia de otros elementos de cohesión social (familia, trabajo, etc.) lo que determina que, una vez que se quiere desvincular un miembro encuentre mayores o menores dificultades. Aquellos que entren en contacto y exclusivamente hacen uso de sus servicios sin la entrega incondicional de su propia vida, lo que otros investigadores denominan clientes (Beckford, 1985), no encuentran grandes problemas si deciden no volver a contactar con NMRs. Los problemas están más asociados con el abandono de la propia vida y su entrega al NMR en el caso de decidir desvincularse: *“Yo diría que para nosotros, con esto no quiero decir que sea positivo entrar en un grupo, pero ha sido una experiencia que, como fue bastante controlada y poco período de tiempo para nosotros quizá ha sido incluso enriquecedora”* (ExM, 01).

Pertenecer a un NMR y posteriormente desvincularse proporciona a algunos de los entrevistados perspectiva en cuanto a sus propias vidas, además de la fortaleza

suficiente para no permitir a otros que mantengan respecto a los comportamientos similares a los experimentados ya, que interpreta como manipuladores. Reconocen que en aquel momento eran muy vulnerables por alguna situación de tensión vital: “*Ahora por ejemplo, yo no acepto que nadie se acerque con eso pero entonces sí, estaba [...] yo era carne de cañón*” (ExM, 06).

La valoración de los aspectos positivos del proceso tiene lugar cuando se superan las dificultades tras la evaluación del individuo, relacionada con la maduración de la experiencia. En general, cuando se supera lo que en su momento desencadenó la desvinculación, tiene lugar una valoración positiva, donde se interpreta la participación como una experiencia que ha intervenido en ser lo que hoy se es. En los casos en los que en el NMR se valoran perspectivas relacionadas con el *carpe diem*, los ex miembros los conservan como parte de su identidad y valoran muy positivamente este aprendizaje. Como ya indiqué, la mayoría de los casos los ex miembros no se oponen al modo de comprender el mundo del NMR, sino a la dinámica grupal. Los conocimientos adquiridos durante la participación en el NMR los llevan a afirmar que su actitud más positiva les permite valorar lo que tienen en cada momento, por ejemplo, es parte de la filosofía aprendida a raíz de la participación en algún NMR. Una ex miembro afirma que “*es parte de la filosofía que aprendí ahí. Yo soy lo que soy ahora, y estoy contenta conmigo misma ahora, gracias a haber pasado por el grupo*” (ExM, 06).

Haber viajado, conocido a nuevas personas alrededor del mundo o haber podido profundizar más en sí mismos son aspectos muy valorados. En las entrevistas se pone de manifiesto cómo, los miembros y ex miembros valoran positivamente la posibilidad que los NMR de carácter internacional ofrecen para conocer otros lugares y otras culturas a través de los miembros de otros países. La consolidación de redes sociales internacionales a través de los NMR es muy positiva para los entrevistados. Algunos NMR cuentan con una estructura organizativa que permite enormes oportunidades de conexión internacional, recurso difícil de encontrar en otras organizaciones e instituciones sociales.

En un contexto de globalización, las personas encuentran plataformas organizativas que facilitan el contacto con otros lugares y oportunidades, a través de su propia idiosincrasia estructural. En varias entrevistas realizadas a ex miembros, consideran que conocer a personas de otras sociedades permite acceder a recursos que,

de otro modo, están limitados para los individuos aislados. Esta entrevista recoge los aspectos más destacados descritos: *“este grupo [refiriéndose un grupo de ámbito internacional] ofrece una serie de relaciones con mucha gente diversa, en el ámbito regional, español y europeo. Yo diría que a nivel internacional. A partir de mi pertenencia conozco a personas de los cinco continentes y he viajando. En ese sentido te abre puertas, conoces gente, dejando aparte la cuestión religiosa. Si yo iba a Alemania algún día iba al centro de reunión, pero también me dedicaba a hacer turismo. Conocía a la gente de allí, igual que cuando venían aquí yo también les enseñaba esto o les explicaba las tradiciones de aquí”* (ExM, 03).

Algunos de los ex miembros entrevistados que han abandonado un NMR por propia decisión y tras previa deliberación, valoran positivamente la experiencia siendo conscientes de que ahora son las personas que son en parte por la pertenencia al NMR, que su afiliación y también su desvinculación han formado parte de su proceso de madurez, aunque esta interpretación de la realidad sólo tiene lugar cuando los ex miembros han conseguido un ajuste social que les permite su integración en otros grupos sociales (familia, amigos, trabajo, etc.): *“Soy lo que soy ahora y estoy contenta conmigo misma gracias a haber pasado por el grupo”* (ExM, 06).

Ciertos entrevistados afirman que un aspecto positivo de la participación ha sido el enriquecimiento cultural. Tal y como se expuso al exponer el proceso de afiliación, algunos de los individuos comenzaron a formar parte de un NMR porque se sentían atraídos por inquietudes culturales y religiosas que no conseguían colmar en otros espacios e instituciones sociales. El simple hecho de conocer otras religiones y culturas alternativas proporciona satisfacción a los implicados, por encima incluso de los aspectos meramente espirituales o religiosos. De este modo, los NMR ofertan servicios culturales que son muy apreciados por los miembros, los ex miembros y los familiares de los ex miembros. De este modo lo explica uno de los familiares entrevistados: *“Se estudian en teoría comparativamente todo tipo de religiones, culturas, mitos, ritos, es muy enriquecedor [...]”* (FExM, 01).

El conocimiento cultural y religioso cuenta con tanta relevancia entre los entrevistados en España que, incluso cuando tiene lugar la desvinculación de un NMR en el que los individuos se sintieron atraídos por ese aspecto, tras la experiencia continúan interesados. Así lo expone este ex miembro: *“Después de la experiencia he*

estudiado y he leído acerca de religiones del mundo para convencerme aún más que depende de dónde hayas nacido para que tengas un punto de vista de la sociedad o del mundo que te rodea y que como consecuencia adquieras una u otra religión” (ExM, 02).

La capacidad para percibir con mayor sensibilidad en el resto de la sociedad los procesos que han aprendido en el NMR, es también valorado positivamente por los ex miembros, a la vez que los impregna de escepticismo. La mayoría establece muchos paralelismos entre aspectos sociales como el modo de funcionamiento del mercado a través de la publicidad con mecanismos que aprendieron en su participación en el NMR: *“muchas veces te dejas llevar, incluso en el tema de la publicidad hay una especie de directriz y de instrumentalización que te hace más consciente de esa serie de problemas que antes te pasaban desapercibidos” (ExM, 08).*

Durante las entrevistas también se ha puesto de manifiesto que los implicados de algún modo en el proceso de desvinculación, tanto los ex miembros como sus familiares, tienen claro que los NMR ocupan lugares que otras estructuras sociales no son capaces de cubrir y que implican vacíos en los individuos que configuran la sociedad y esto implica que pueden estar en cualquier parte, donde existan lagunas que otras organizaciones sociales no cubren: *“Puede estar en cualquier sitio, funcionan con tapaderas, precisamente por eso en cualquier momento y cualquier persona puede caer [...] en cualquier sitio, cursos que te ofrezcan gratis, siempre, no se, sospecha de ello. En algún grupo que hablaban de conferencias, cualquier cosa, cualquier cosa puede ser un gancho” (FExM, 08).*

Cuando se produce el encuentro entre el NMR y el sujeto, los ex miembros afirman que deben existir algunos requisitos, como que los individuos necesiten formar parte de una comunidad pero sobre todo, lo que encuentran como positivo es que en ese momento se sentían perdidos en el NMR encontraron un camino perfectamente diseñado y delimitado: *“Predispuesta a buscar una dirección en tu vida y que alguien te la de. Un poco predispuesta a que te controlen. Y eso desde luego siempre disfrazado. Pero claro, si tú vas a estar en un grupo te tienes que identificar con un grupo, entonces quizá el cambio es que te haces mucho menos individualista, pero eso ya te digo, es que si tú eres individualista entonces ya no entras en una secta” (ExM, 06).*

La desvinculación en el proceso de maduración personal lleva a estimar, en mayor medida que antes de la afiliación, a las personas que configuran su entorno social próximo. Las relaciones familiares que logran superar las tensiones que se producen durante la afiliación se vuelven más consistentes tras el abandono. Todos los implicados describen con profusión la dureza de la experiencia, pero en aquellos casos en los que la familia ha conseguido mantenerse unida, los entrevistados plantean que el proceso de afiliación y posterior desvinculación ha contribuido a la estrecha unión de los familiares que se han visto afectados desde dentro o desde fuera en el proceso: *“Pienso que ha mejorado muchísimo la relación, aunque sea una experiencia muy dura pero es muy enriquecedora, también aprendes muchas cosas de ti y del otro”* (FExM, 01).

Por un aparte, los entrevistados ex miembros interpretan que son vulnerables y que esa vulnerabilidad puede afectar a todos y en diferentes momentos y áreas de la vida social. Se describen a sí mismos como *“más humanos”*. Por otra parte, cuando la familia ha permanecido a su lado, a pesar de las adversidades, construyen una imagen de sus seres más cercanos mucho más cálida que antes de la participación en el NMR, por haber sido capaz de apoyarles incluso, en contra de su propia voluntad. En síntesis, *“vuelves a valorar un poco más a todo el mundo, sobre todo a la familia”* (FExM, 01).

O, tal y como este familiar describe, los ex miembros son capaces de percibir que los problemas de los demás son más complejos de lo que parece. Tras la experiencia consiguen un mayor grado de empatía con los que les rodean. Son capaces de ponerse en el lugar del otro con mayor facilidad y entender que cada uno actúa de un modo determinado en gran medida según por las circunstancias que le rodean: *“Vuelve a la realidad. La gente tiene muchos problemas, pequeños, grandes, diferentes, de todos los tamaños y colores y todo eso marca a cada uno. Empiezas a individualizar. Piensan a lo mejor yo no sé por qué pero esta persona es así, piensa así y a lo mejor tiene sus motivos. Más tolerantes con la gente y con todo”* (FExM, 01).

CAPÍTULO XIV. CONCLUSIONES

Desde el comienzo, esta tesis ha tenido como objetivo central conocer cómo tienen lugar los procesos de participación y abandono de nuevos movimientos religiosos²⁹⁰ en España. A partir de la *construcción social de la realidad* de los implicados y de la proyección de su imaginación, que configura universos simbólicos que permiten interpretar de manera diferente una misma realidad social. Para poder llevar a cabo dicha tarea, desglosé ese objetivo en otros:

- 1) Conocer los contextos social, religioso y político en los que se desenvuelven los NMRs en la UE-15, como estructuras que facilitan o limitan su implantación y proliferación.
- 2) Establecer parámetros de análisis precisos y carentes de valoración sobre los NMRs, al margen de la dicotomía conversión-lavado de cerebro, que legitima el primero o estigmatiza el segundo su presencia en las sociedades europeas.
- 3) Analizar la interpretación que los propios implicados elaboran sobre la afiliación comparando, cuando ha sido posible, el discurso que construyen los miembros, los ex miembros y los familiares de ambos sobre el proceso.
- 4) Analizar la interpretación que los propios implicados elaboran sobre la desvinculación comparando, cuando ha sido posible, el discurso que construyen los miembros, los ex miembros y los familiares de ambos sobre el proceso.

Se ha discutido desde el mundo académico sobre la necesidad o no de la dicotomía básica establecida por Weber iglesia-secta. El marco teórico establecido en torno a esa dicotomía ha permitido el desarrollo de numerosas investigaciones. Comparto con diversos autores su utilidad para la Sociología de la Religión (Wilson, 1963 y 1959; Gustafson, 1967, 1973 y 1975; Yinger, 1970; Robertson, 1970a, 1970b; Wallis, 1975a; Stark y Bainbridge, 1979 y Swatos, 1979). Sin embargo, en la actualidad, los modelos y tipologías establecidos por Weber, Troeltsch o Wilson no corresponden completamente con la compleja realidad que constituye el fenómeno. En este sentido, coincido con Castón (1997) al considerar que la iglesia de la que hablan los sociólogos clásicos, a la que contraponen las sectas en su elaboración de teorías de los modelos de organización religiosa ya no existe. Dos razones contradicen la concepción

²⁹⁰ A partir de ahora NMRs.

clásica de la iglesia opuesta a la secta como organizaciones religiosas. La *iglesia* no es en las sociedades occidentales la entidad central que detenta el monopolio de acceso a lo sobrenatural ni es la única que configura los universos simbólicos en estas sociedades. Y muchas de las sectas existentes no han surgido por disidencias dentro del cristianismo, como sucedió entre católicos y protestantes, sino que tienen sus orígenes, en otras tradiciones religiosas como el hinduismo, el budismo, el Islam, o el animismo, entre otras.

Del mismo modo que otros investigadores han planteado con anterioridad (Barker, 1999, Beckford, 1999; German Bundestag, 1998; Moraleda, 1996), en esta investigación parto de la premisa según la cual el desarrollo y la expansión en la actualidad de ciertos grupos conocidos comúnmente como sectas pone de manifiesto las limitaciones de este término para abordar la dimensión que el fenómeno está adoptando en las sociedades contemporáneas. Las manifestaciones religiosas no son siempre ortodoxas, sino que incluso, entre los seguidores de las religiones tradicionales, encontramos individuos que demandan nuevas formas de manifestación y relación con la trascendencia.

También comparto diversos modelos, como los de Wallis (1975b) y Swatos (1981, 1979) que ponen de manifiesto la importancia de la religiosidad sectaria como religiosidad en sí misma, sin tener que compararla con otros modelos. Ponen de manifiesto la necesidad de estudiar los grupos sectarios en sí mismos, sin buscar similitudes o divergencias con otro tipo de organización religiosa.

Lo importante para el análisis de las nuevas organizaciones religiosas desde la Sociología no es si sus creencias son o no acertadas, tal y como afirma Beckford, “¿quién podría juzgar eso?” (1975: ix), sino que más bien, al modo de este autor, considero que tienen un mundo restringido, con unos límites simbólicos muy delimitados, un asentamiento determinado desde el punto de vista físico y son recientes en la historia de la Humanidad. A partir de aquí, he considerado pertinente para el análisis de las nuevas organizaciones religiosas conocidas como sectas, el término de NMRs por ser más operativo. Entre sus fortalezas se encuentra que no establece la necesidad de análisis respecto a la dicotomía iglesia-secta y que desarrolla las bases para el análisis de este tipo de organizaciones o grupos a partir de sí mismos, y como nuevas organizaciones religiosas.

Aunque comparto con Barker (2001) que la generalización más acertada sobre los NMRs es que no se puede generalizar acerca de los NMRs, los describo como organizaciones *“especialmente visibles socialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial y de la aprobación de la Constitución de 1978, en el caso de España; dan respuestas a las preguntas existenciales sobre la vida; pueden tener orígenes “exóticos”, en la medida en la que sus raíces proceden de culturas diferentes a aquellas en las que se implantan; mantienen valores y normas sociales diferentes a los de la sociedades en las que se insertan; son altamente heterogéneos entre sí en cuanto a creencias y prácticas; los sujetos que más se implican con ellos mantienen intensas experiencias de afiliación y desvinculación, con niveles de compromiso diferentes a los de la iglesia o iglesias mayoritarias de los países en los que se inscriben; cuentan con algún líder carismático y generalmente con redes sociales internacionales, aunque también pueden encontrarse de ámbito local. En las sociedades en las que se insertan se les considera sospechosos por parte de la opinión pública y los medios de comunicación”*.

Los nuevos movimientos religiosos son una manifestación más de los movimientos sociales, surgen en una misma situación estructural. Se organizan para descubrir cómo generar recursos y asegurar una infraestructura que les permita sobrevivir en la sociedad, reclutar nuevos miembros, y buscar *legitimidad* social a través del respaldo de organizaciones y líderes sociales. Además, comparto con Javaloy, Rodríguez y Espelt (2000), que desarrollan poco a poco un sistema ideológico con el que tratan de legitimar su ortodoxia y ortopraxis. Nuevos movimientos religiosos y nuevos movimientos sociales, introducen valores diferentes a los vigentes, ponen de manifiesto los cambios sociales y los conflictos abiertos en las sociedades, además de elaborar identidades colectivas y universos simbólicos y cognitivos propios caracterizados en la mayoría de las ocasiones por un marcado carácter antisistema. Presentan alternativas a las instituciones. Surgen a partir de la erosión de las barreras entre lo público y lo privado en la vida social, ocupando los nuevos movimientos religiosos el espacio de lo sagrado y los nuevos movimientos sociales el político. En ambos movimientos sus seguidores son similares, pertenecientes a segmentos con cierto nivel educativo de la sociedad.

Los nuevos movimientos religiosos, se basan en experiencias intuitivas y emocionales respecto a lo sagrado. Ponen de manifiesto la viabilidad de creencias no convencionales en las cuales se sustentan y la contingencia de sus estructuras de plausibilidad. Se caracterizan por una interacción entre sus miembros normativa y escasamente reflexiva que determina el modo en el que se gestiona la identidad de los miembros. La identidad individual se elabora siguiendo las normas sociales del propio NMR. En la *Religious Movements Page* (2003) aparecen los NMRs como movimientos contraculturales en la medida en la que dan lugar a la aparición de movimientos anti-culto o movimientos antisectas, idea que comparto.

He considerado la necesidad de imbricar los análisis desde las perspectivas de la Sociología de la Religión y la de los NMSs, del mismo modo que Kniss y Burns (2004) lo pusieron de manifiesto con anterioridad. Esta tarea es especialmente importante en el análisis de los NMRs como NMSs, en la medida en la que plantean múltiples demandas a la sociedad, así como las tendencias y transformaciones sociales que se manifiestan a partir de su aparición y desarrollo. Esta posición parte de la premisa según la cual los NMRs son fuente de identidad y sentido.

Como consecuencia del análisis llevado a cabo durante la investigación, he podido constatar que existen diferencias entre países en la consideración de los NMRs. Es necesario constatar que existen diferentes perspectivas en los países de la UE-15 que configuran diversos contextos políticos. Para poder describir con rigurosidad este aspecto he utilizado la tipología establecida con anterioridad por Castón (1997), que constituye dos tipos de NMRs, los *constitucionales* y los *inconstitucionales*. Su importancia reside en que existen diferencias en su consideración, dependiendo del país que estemos analizando, en si violan o no los derechos que propugnan las constituciones y leyes de los países democráticos. El elemento que determina la diferencia entre uno y otro tipo parte de su relación con los nuevos miembros que tratan de captar e integrar, y con el Estado de Derecho en el que se desarrollan. En si respetan o no los derechos humanos de la persona como su capacidad crítica, la libertad de conciencia, de pensamiento, de opción y decisión. La distinción puede establecerse entre los que no respetan los derechos humanos y las leyes sociales, *inconstitucionales*, y los que los respetan, *constitucionales*.

El contexto político nacional viene determinado en los diferentes países soberanos de la UE-15 por la legislación que desarrolla, limitando o no su implantación y proliferación. Desde organismos como el Consejo y el Parlamento de Europa, las medidas propuestas son de carácter preventivo, como la educación, la información o la creación de centros de información o la promoción de organizaciones no gubernamentales a nivel nacional, para ayudar a las posibles víctimas de las actividades inconstitucionales.

En la mayoría de los países que componían la UE-15, se ha elaborado algún tipo de informe en el que se ha investigado el fenómeno en cada país. Estos Informes nacionales se han venido elaborando desde la década de los 80 hasta hoy, con periodicidad casi anual en Francia y uno sólo desde entonces en España. El control sobre las actividades de éstos grupos va desde el establecido por Reino Unido, con un sistema plenamente abierto en el que no existen restricciones, hasta el control más restrictivo francés, en donde se establecen cada año a partir de esos informes cauces legales que restringen cada vez más los límites de la constitucionalidad de las actuaciones de los NMRs. Hasta tal punto que la *Ley About Picard* de 2001, permite controlar sus actividades, limitando la distancia a la que se puede tratar de conseguir nuevos miembros en lugares como hospitales, escuelas o residencias. Este país es el que más ha ampliado los supuestos de *inconstitucionalidad*, pudiendo ser disueltos en el territorio nacional cuando no cumplen esas nuevas leyes. Pero el caso de Francia es aislado en el alcance de las medidas y la mayoría de los países de la Unión Europea aboga por aplicar la ley existente, en detrimento de su reforma.

La mayoría de las comisiones parlamentarias concluyen la necesidad de informar a los ciudadanos sobre los NMRs o grupos de naturaleza espiritual y cultural. Especialmente subrayan la necesidad de educar a la población sobre las actividades que algunos grupos pueden llevar a cabo, sus posibilidades de recrudecimiento o sus filosofías. El objetivo es que los ciudadanos estén preparados para escoger libremente entrar en un NMR. La prioridad en la información ha dado lugar en países como Francia, Bélgica, Alemania, Austria o Suecia se hayan creado centros de información a los que los ciudadanos pueden acudir y entre cuyas funciones se encuentra la de investigar este tipo de organizaciones.

Algunos países como Francia, Bélgica y Alemania tratan de proteger a sus ciudadanos como consumidores al utilizar los servicios que los NMRs ofrecen. Por ejemplo, los usuarios de algunas terapias alternativas deben ser conscientes del control psicológico y económico al que pueden verse sometidos. Por ello, llevan a cabo campañas de sensibilización dentro de los parámetros marcados por sus respectivos Informes parlamentarios.

En definitiva, países como Austria, Alemania, Bélgica o Francia, de forma muy intensa este último, han adoptado algún tipo de medida que establece medidas y límites constitucionales a las actividades de los NMRs, mientras que los nórdicos, España, Italia y Reino Unido solamente los someten a su derecho general en donde se rechaza una legislación especial como medida de lucha contra los NMRs. En ellos, la libertad de manifestar la propia religión y las creencias sólo tiene como límites los establecidos por las leyes en las sociedades democráticas. Leyes que garantizan la seguridad, la protección del orden público, la salud, la moral o para la protección de los derechos y libertades de los otros.

Como resultado del trabajo de campo y su posterior análisis, puedo concluir que los procesos de *afiliación* en España no siguen siempre los mismos pasos que el modelo de Lofland y Stark describe, sino que intervienen numerosas variables dependiendo del NMR y del individuo implicado en la interacción. Pertenecer a un NMR implica una reorganización radical del conjunto de significados que hasta ese momento eran las coordenadas básicas de la vida del individuo, al mismo tiempo que una reestructuración de la identidad y la adopción de nuevas redes sociales, junto con una interpretación del mundo completamente diferente al que tenía antes de participar en el NMR. Del análisis cualitativo se desprende la necesidad que los miembros manifiestan de formar parte de comunidades que suministran identidad y sentido, de grupo sociales primarios en los que sentir protección y evitar el desarraigo y la anomia.

La perspectiva del lavado de cerebro o manipulación mental presupone que los individuos entran involuntariamente en NMRs, mientras que la perspectiva de la conversión interpreta que estas nuevas manifestaciones religiosas son legítimas. Considero que ambas propuestas por sí mismas carecen de la objetividad para abordar con rigurosidad el proceso de entrada en un NMR. Querer plantear si los individuos entran o no de modo voluntario, o si los NMRs son o no legítimos, sólo tiene sentido

desde planteamientos subjetivos. Si el proceso de entrada en NMRs es voluntario o no, es un modo de abordar el objeto de estudio que ha sido utilizado exclusivamente para presentarlos como grupos en cuyo seno los individuos son alterados psicológicamente.

Comprendo que el objetivo debería ser exclusivamente describir los aspectos sociológicos que aparecen como consecuencia de la entrada en un NMR. Hacer referencia al proceso de entrada como conversión trata de dar a los NMR un estatus de legítimos. Se considera que la sociología adolece de la capacidad para determinar si una organización social es o no legítima. Lo necesario desde el punto de vista del conocimiento es analizar esos los procesos en sí mismos.

En esta investigación propongo conceptos neutrales desde los que analizar los proceso de entrada y salida de NMRs que contribuyan a clarificar esta realidad social de un modo neutro, exclusivamente a partir de la interpretación de los actores, los conceptos *afiliación y desvinculación*. Asumir estos términos permite la superación de perspectivas contrarias y defensoras de la implantación de NMRs en las sociedades contemporáneas, tales como las que propugnan el lavado de cerebro y la conversión.

Tanto si la evaluación del proceso es positivo como si es negativo, la expresión *afiliación a NMR* identifica un fenómeno continuo de cambios que tienen lugar en la vida social del sujeto durante el ingreso en un NMR. He utilizado dicho término para hacer referencia al *proceso social de inserción e interacción de un sujeto en un NMR, que modifica su identidad, su sentido del mundo y los roles y estatus que venía desempeñando. Aparece asociada con el enfriamiento o la ruptura con instituciones sociales, especialmente la familia biológica, cuando ésta no participa en el NMR.*

Su utilización no es contraria, sino complementaria, al uso de conceptos asociados a las perspectivas del lavado de cerebro y la conversión. Puedo considerar que la afiliación es un proceso complejo que requiere de una aproximación a ambos discursos, lavado de cerebro y conversión, que *construyen diferentes realidades sociales a través de diferentes discursos* que los miembros y ex miembros construyen.

Como herramienta de análisis para describir el abandono de un NMR he considerado el término *desvinculación*, que requiere un nuevo ajuste en nuevos espacios y organizaciones sociales. He considerado que *desvincularse de un NMR* es el *proceso*

social de inserción e interacción de un sujeto fuera del NMR del que participaba. Implica la modificación de su identidad, su sentido del mundo y los roles y estatus que venía desempeñando en la medida en la que participaba en el NMR. Aparece asociada con el enfriamiento o la ruptura con el NMR y la reorganización social en relación a instituciones sociales.

Lo que denomino, siguiendo a Stark y Bainbridge (1985) y Snow *et al.* (1980), *estructuras de disponibilidad*, son herramientas de análisis que me han sido de gran ayuda durante el análisis. Son las condiciones temporales, ideológicas y sociales que facilitan el contacto con estos grupos. He enfocado el análisis, siguiendo a Swatos (2005), desde la *participación* en los NMRs y las interpretaciones que ellos mismos elaboran del proceso. Por lo tanto, mi análisis ha tenido lugar desde la perspectiva de los propios implicados en el proceso y sus familias, sobre cómo entran en contacto por primera vez con un NMR y qué tipo de contacto se establece principalmente, también sobre cómo se desvinculan.

A partir del trabajo de campo realizado mediante las 48 entrevistas a miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros en los diferentes Comunidades Autónomas españolas, así como las administradas a los especialistas alemanes en NMRs, se pueden establecer una serie de pautas relacionadas con el proceso de afiliación y desvinculación de NMRs. En conjunto, si no existieran los factores de emplazamiento y de interacción y la oferta de servicios por parte de los NMRs, lo que se han denominando en conjunto estructuras de disponibilidad, no tendría lugar la afiliación a NMRs.

Los miembros se manifiestan favorables al concepto conversión y los ex miembros, los familiares de los ex miembros y los familiares de los miembros (siempre que ellos mismos no pertenezcan), mantienen un discurso cercano al lavado de cerebro y la manipulación mental como explicación del proceso de afiliación a los NMRs. Durante el análisis de esos procesos se ha puesto de manifiesto las tensiones que se producen los NMRs y las familias de los nuevos miembros en la sociedad española, por los intentos de erigirse como institución socializadora primaria los NMRs y de mantenerse como tales las familias.

La afiliación está relacionada con la ruptura de los miembros con la familia como agente de socialización primario. Y, la desvinculación con la separación del NMR y participación en otras instituciones sociales diferentes. La configuración de este proceso podría enmarcarse en los términos descritos desde el momento en el que el individuo que pasa a ser miembro y posteriormente ex miembro aprende valores y normas durante su pertenencia a la familia, otros nuevos y hasta contradictorios con los anteriores durante la participación en el NMR y de nuevo vuelta a las primeros tras la desvinculación.

Desde los primeros pasos de la investigación, a partir de la bibliografía especializada consultada, consideré que el análisis del proceso de afiliación a NMRs tenía necesariamente que considerar dos elementos que interactúan entre sí desde el primer contacto entre el NMR y el sujeto: las necesidades que los individuos detentan en el contexto de las sociedades contemporáneas y la oferta de servicios religiosos, espirituales, médicos, relacionales, etc. para cubrir esas necesidades, que los NMRs gestionan. Las necesidades que sintetizan las transformaciones sociales, las he descrito a partir de lo que he denominado estructuras de disponibilidad en las personas para participar en NMRs. Y, complementariamente, los servicios que ofrecen para cubrir esas necesidades, se articulan en torno a lo que se ha establecido como estructuras de disponibilidad en NMRs. Las necesidades y servicios que se describen no son mutuamente excluyentes. Más bien son sinérgicas entre sí, es decir, por parte de los sujetos unas necesidades suelen aparecer junto a otras y los NMRs no solo ofrecen un servicio que las cubre, sino múltiples respuestas a todas esas necesidades, sobre todo diferentes NMRs cubren diferentes necesidades.

El análisis ha estado marcado por la búsqueda de cuáles son los factores que configuran nuevas necesidades en las sociedades contemporáneas, consecuencia de su propia dinámica sociológica tanto en los individuos como en la sociedad. Y, a partir de esas necesidades, se ha descrito a los NMRs como movimientos sociales que atraen hacia sí a individuos que llegan a abandonar o alejarse de otras instituciones sociales más tradicionales. Las más abandonadas por parte de seguidores de NMRs han sido las religiones tradicionales, el Estado o la familia. Por su parte, el mercado laboral también determina ritmos en la interacción entre los sujetos y los NMRs. Los individuos se sienten atraídos por los NMRs cuando se acaba o no tiene lugar la inclusión en el

mundo del trabajo o bien cuando se quiere ascender rápidamente, en algunos casos. Al mismo tiempo, se produce la imbricación, cada vez mayor, de los NMRs en la economía y en nuevos espacios de poder social, en la medida en la que deben sobrevivir como organización y necesitan recursos financieros y sociales. Esa imbricación tiene lugar, en parte, como consecuencia de la oferta de servicios (muchas veces en forma de cursos) para cubrir las mencionadas necesidades de las personas, consecuencia de las rápidas transformaciones sociales.

Comprender con amplitud cuáles son las necesidades sociales de los individuos que culminan en estructuras de disponibilidad para formar parte de NMRs, me ha llevado a reconocer dos tipos de factores. Su importancia como delimitadores de necesidades se presumen porque ambos describen el bagaje social del NMR, su proceso de socialización: los factores de emplazamiento y los factores situacionales. Los primeros se relacionan con el proceso socializador del sujeto hasta el momento de entrar en contacto con el NMR determinan el bagaje individual y social que configura la identidad. Los segundos están relacionados con factores netamente externos al individuo. Existen factores de emplazamiento consecuencia de experiencias sociales e individuales. Se relacionan con aspectos intrínsecos a cada persona predisponiendo a la afiliación o al rechazo de los nuevos universos simbólicos propuestos desde los NMRs. Es decir, permiten o no a los individuos la aceptación e integración de la articulación entre el ethos y la cosmovisión que un determinado movimiento propone, en la propia identidad.

La edad y el género son dos aspectos centrales que determinan valores y normas aprendidos y se pueden configurar como estructuras de disponibilidad en los individuos. A diferencia de otros países en los que el proceso ha sido ya analizado de modo intensivo como Estados Unidos o Gran Bretaña. En España la mayoría de miembros de NMRs aún lo son de primera generación, aunque comienzan a emerger los de segunda.

Las edades de afiliación a NMRs son más tempranas cuando son de segundas generaciones, porque los padres lo promueven. Aunque, cuando alguien se afilia a un NMR y lo es de primera generación suele tener lugar por encima de los 18 años, mayoría legal de edad en España. Existe un debate en cuanto a la edad pertinente porque algunos de los entrevistados plantearon que cuando se es miembro de un NMR de segunda generación, el referente normativo y simbólico único es el del NMR del que se

forma parte y ésta situación dificulta su incorporación plena a valores del resto de la sociedad cuando los contradicen.

A cualquier edad tiene lugar la afiliación, pero existe cierta tendencia entre los jóvenes y las personas más mayores a participar en NMRs y, sobre todo, a mantenerse a medio y largo plazo. Son todos aquellos que no han entrado o están saliendo del sistema productivo mercantil del mercado laboral. Ciertos NMRs, sin embargo, muestran mayor interés por conseguir miembros con una posición socioeconómica alta, van dirigidos a personas en edad activa y/o con poder.

Para los jóvenes, el motivo principal de afiliación consiste en la crisis de idealismo y utopías en la sociedad, que los NMRs presentan renovados. Las personas más ancianas acusan la soledad como principal razón. Los NMRs les ofrecen la compañía y el apoyo social de los que carecen. Las comunidades locales de los NMRs pasan a configurar su red social y grupo primario cálido que erradica la exclusión social. También consiguen una identidad social positiva, puesto que en los NMRs reciben el respeto de la comunidad y juegan un rol determinado. Los ancianos más activos además, encuentran roles asociados a imágenes sociales más positivas y valoradas dentro del propio NMR.

Por cuestiones relacionadas con el género se establecen características específicas en cuando a la afiliación a NMRs en España, cuando aparece junto a la edad y el fin del desempeño de roles tradicionales. En los varones la salida del mercado laboral, la jubilación, es la que representa un momento de fractura y fragilidad de los roles sociales centrales desempeñados hasta ese momento. Sobre todo repercute en varones que han mantenido una posición ventajosa en la estructura social, allí donde han desempeñado su carrera profesional. El esquema de trabajo ha sido el de un empleo con cierto nivel de autoridad y poder en el contexto de un trabajo indefinido, con seguridad y cierto nivel de prestigio social.

En mujeres separaciones, divorcios y el nido vacío pueden determinar el proceso de afiliación en caso de entrar en contacto con un NMR. En los contexto de fractura emocional, el NMR ha significado un soporte y una fuente de seguridad. Estas rupturas son especialmente promotoras de afiliación a NMRs cuando no cuentan con otro tipo de soportes emocionales, económicos, sociales diferentes de su pareja. Si los hijos

abandonan el hogar de los padres aparece otro momento de vulnerabilidad, por la indefinición en el rol femenino, tradicionalmente abocada a ser socialmente en España, sobre todo, cuidadora. Varones y mujeres, se encuentran en una situación de anomia, se podría decir que a raíz de dos contextos de “jubilación”. Al perder los roles centrales aparece la indefinición de estatus y, con ella, la necesidad de volver a dotar de sentido la propia vida y de buscar una identidad nueva o similar a la anterior.

Sin embargo, tal y como he indicado, también afecta a hombres y mujeres en edad laboral que desean conseguir un trabajo o ascender socialmente. Existe un determinado grupo de NMRs que van dirigidos a aumentar las competencias sociales para mejorar el estatus en edades activas y el ascenso social desde el punto de vista económico y del prestigio.

Durante la investigación han emergido nuevos factores de emplazamiento imprescindibles para conocer los mecanismos de afiliación a NMRs: la tensión vital, las soluciones y las respuestas religiosas a los problemas y la imagen de uno mismo como buscador. Relacionadas con la tensión vital aparecen una serie de factores individuales que consisten en situaciones difíciles y de crisis; aspectos emocionales y/o limitaciones en habilidades sociales; tratar de transformar el mundo para mejorarlo y alcanzar la felicidad.

Considerar las situaciones de crisis como un factor de emplazamiento los sujetos significa considerar la contingencia de la vida humana, que las personas a lo largo de diferentes etapas atraviesan y afrontan dificultades. En numerosas entrevistas se interpreta el momento de entrar en contacto con el NMR como una situación de vulnerabilidad, desestructuración personal, familiar y/o social. Entre los principales elementos relacionados con las situaciones difíciles y de crisis que favorecen la afiliación a NMRs, he encontrado los problemas de salud, la muerte de un ser querido, la drogodependencia, la soledad, la exclusión social, la movilidad geográfica unida a la falta de red social en el lugar de destino. Cada uno de ellos, por sí mismo, puede desencadenar que el contacto con un NMR sea el comienzo del proceso de participación.

Cuando los contactos tienen lugar en los contextos expuestos, la valoración de la afiliación es negativa y permite establecer una interpretación del proceso por parte de ex

miembros, familiares de ex miembros y familiares de miembros, como consecuencia de un lavado de cerebro, por la indefensión en la que se encontraban los individuos en ese momento. Los miembros, sin embargo, independientemente de cómo haya tenido lugar el proceso de afiliación, interpretan que ha sido consecuencia de la conversión. Los ex miembros también consideran que si se les hubiera preguntado lo mismo mientras estuvieron en el NMR, su interpretación también habría sido esta última. La construcción social de la realidad y la proyección de su imaginación, configura universos simbólicos que permiten interpretar de manera diferente una misma realidad social.

Otro bloque de factores de emplazamiento que da lugar a una situación de tensión vital son aspectos meramente emocionales, inquietudes intelectuales y/o limitaciones en habilidades sociales. La inestabilidad emocional; la falta de aceptación de la deprivación y la necesidad de seguridad y baja autoestima; la curiosidad intelectual; los problemas de comunicación; la necesidad de liderazgo y poder o la falta de formación emocional son aspectos argumentados por los ex miembros y todos los familiares como factores de emplazamiento que facilitan la afiliación a un NMR. Los miembros añaden haber encontrado una situación de equilibrio del que hasta ese momento se carecía fue el principal aspecto emocional que mantuvo, desde el primer contacto, su afiliación.

En ciertos NMRs el valor principal es que cualquiera puede mejorar a través de ciertas técnicas y lograr posiciones más ventajosas en la estructura social. Sin embargo, en la mayoría solo se considera la posibilidad de mejorar exclusivamente por motivos espirituales ofreciendo modelos de vida, valores y normas que no forman parte de la cultura mayoritaria cada vez más neoliberal en donde exclusivamente el dinero y el consumo y ambos como manifestaciones de poder son los principales elementos culturales. A partir del descrédito de las instituciones, los miembros de NMRs buscaban al entrar en contacto con ellos y participar, nuevos valores para el cambio y, mediante su propia participación, transformar y mejorar el mundo. Estos factores de emplazamiento forman parte del discurso que los ex miembros elaboran sobre su interpretación de la pertenencia a NMRs. Los miembros consideran que, como consecuencia directa de su participación, se transforma y mejora la sociedad en su conjunto. Describen que la mejora del mundo les alcanza a ellos mismos y tiene lugar un cambio interior que a su vez contribuye a cambiar su contexto social. Por último,

entre los factores de emplazamiento que configuran la tensión vital se ha establecido la humana búsqueda de la felicidad. Sobre todo los miembros argumentan que participan en el NMR porque entra por “*el corazón*” (M, 04).

Un segundo bloque de factores de emplazamiento que facilitan de la afiliación son las soluciones que encuentran en el NMR para dar respuestas a los problemas que les afectan. Las respuestas alternativas que el NMR ofrece son aceptadas como la única verdad, como dogma que debe guiar la propia vida para acabar con los problemas que existen o sobrellevarlos. Uno de los principales obstáculos en la vida que afecta principalmente a los jóvenes es la carencia de horizontes profesionales y algunos NMRs facilitan empleo o estructuras alternativas al hogar de los progenitores (vivienda, alimentación, etc.). El NMR en numerosos casos ofrece las condiciones necesarias para llevar a cabo un proyecto vital alternativo al de los padres, atrayendo a los jóvenes por la imagen de autonomía que proyecta.

El tercer bloque de factores de emplazamiento lo determina la imagen que de sí mismos tienen los sujetos que han entrado en contacto con NMRs, la de buscadores, especialmente los que se definen a sí mismos como buscadores religiosos. La necesidad de desarrollo espiritual unido al distanciamiento de la iglesia mayoritaria, la católica y al cambio que se ha producido en el modo de comprender el mundo, aparecen estrechamente relacionados. Pueden considerarse en este apartado otras inquietudes como la curiosidad y el interés por aprender. Se relacionan con el papel activo que los miembros consideran tener en el conocimiento de la teodicea, como mecanismo para acabar con la rutina y la incertidumbre. Por último, la atracción por la ufología, el esoterismo, el curanderismo y otros tipos de pseudociencia configuran factores de emplazamiento relacionados con la imagen de uno mismo como buscador.

En este sentido, coincido con Valentín (2005) en la interpretación que lleva a cabo de la aparición de NMRs, concretamente esotéricos, relacionados con la búsqueda de respuestas por parte del consumidor en su anhelo espiritual de búsqueda. Al mismo tiempo siguiendo a Körbel, Lampe y Valentin (2005), identifiqué aspectos como la gran proliferación en ellos de palabras nuevas como enorme dinamismo interno. Los NMRs ponen de manifiesto la existencia de nuevos “espacios” desde los que interpretar, experimentar y aprender, en procesos de búsqueda espiritual.

En las sociedades occidentales, una vez cubiertas las necesidades básicas de alimentación o cobijo permanecen las espirituales y los sujetos no dudan en buscar y experimentar en nuevas religiones, hasta ahora desconocidas en España. En definitiva, la búsqueda de la espiritualidad sigue presente poniendo en entre dicho la tesis de la secularización.

Los factores considerados situacionales constituyen estructuras de disponibilidad, ya que facilitan la afiliación. Están relacionados con la relación que el individuo mantiene con el contexto social más amplio externo, en los que los individuos se encuentran inmersos en el momento de entrar en contacto con el NMR. Intervienen, sobre todo, en el grado de compromiso que los sujetos adquieren con un NMR. Los más importantes son el punto de inflexión, el desarrollo de relaciones afectivas con miembros del NMR y la existencia o carencia de conflictos con la red de relaciones externas al NMR. La inflexión en la vida de las personas está relacionada con la posición social y el estatus que determina a qué tipo de NMR son más susceptibles de afiliarse los sujetos. El desempleo para los jóvenes o la anomia que hace necesaria la adaptación de los valores y las normas que permitan hacer frente a las nuevas situaciones, consecuencia de los cambios sociales.

Al considerar al NMR, las estructuras de disponibilidad se articulan alrededor de servicios que ofrecen en el mercado. La búsqueda de esos servicios lleva a los individuos a mantener el primer contacto con los NMRs, ya que no los encuentran en otras empresas u organizaciones sociales. Literatura referida a aspectos espirituales es uno de los principales aspectos que permiten contactar y crear un clima favorable al contacto con un NMR, por el proceso de búsqueda descrito. Este tipo de servicio permite en España, por ejemplo, ser católico y comenzar a contactar con las ideas de ciertos NMRs, un contacto “a distancia”.

Además de la literatura, la oferta de charlas, coloquios, talleres o clases de idiomas son los principales servicios que permiten poner en contacto el “hambre de espiritualidad” de las personas con los NMRs. Los servicios más facilitan ese primer contacto son la medicina alternativa; cursos estructurados en niveles que se asocian con la progresión dentro del NMR; cuestionarios que permiten conocer las limitaciones personales en habilidades sociales y permiten proponer planes de auto superación; estrategias de márketing para dar a conocer sus servicios como publicidad en prensa,

puestos ambulantes en mercados, televisiones locales, anuncios en cabinas telefónicas, periódicos, teléfono e Internet son las más destacadas. Cuando alguien acude a un primer contacto suele existir cierta inquietud sobre el tema propuesto y por lo tanto, predisposición para profundizar sobre él. Además, la estructura con la que el NMR se presenta aparece asociada con la participación activa de los sujetos en los procesos de aprendizaje.

Del mismo modo que el primer contacto tiene lugar por medio de las acciones de marketing descritas, los ex miembros y los familiares ponen de manifiesto que, a partir de ese momento cuanta mayor implicación con el NMR se produce, más importantes se erigen las finanzas, que convierten a los NMRs en auténticas empresas. La financiación de los servicios pone de manifiesto aspectos destacables relacionados con la interacción entre los NMRs, los miembros y los familiares.

Los ex miembros y los familiares consideran que los NMRs mantienen una actitud ambigua y contradictoria en cuanto al dinero. Si bien por un lado suelen presentarse defendiendo el altruismo necesario para ser feliz y acercarse a los máximos niveles de santidad dentro de los propios preceptos y atacando el sistema materialista en el que se vive (aunque esta afirmación no se puede sostener sobre todos los NMRs), por otro lado acusan a los NMRs de tener intereses económicos. La justificación de esta afirmación se basa en que los miembros compran los productos que el NMR ofrece, como los cursos y servicios que no son impartidos de forma altruista, o lo son al principio como gancho; realizan trabajos sin salario alguno y sin seguros sociales, etc. Cuando más tensiones aparecen por cuestiones económicas, es cuando los familiares perciben que personas que antes no estaban interesadas especialmente en el dinero, de repente muestran un excesivo interés por conseguir fondos que transferir al NMR. Del mismo modo, estas medidas pueden ser motivo de rechazo porque algunas personas valoran negativamente tener que hacer cesiones económicas a los NMRs, en detrimento del patrimonio propio.

Presentar a los NMRs como comunas aisladas del resto de la sociedad carece de fundamentos, explican los entrevistados también desde un punto de vista económico los miembros por su parte, plantean al referirse a todas estas cuestiones plantean que su relación con el NMR es el mismo que los feligreses mantienen con las iglesias mayoritarias. Los conflictos, en este sentido, aparecen únicamente cuando no se

comparten las creencias de los NMRs (familiares) o se deja de creer en ellos (ex miembros) por las dificultades para rehacer la propia vida sin recursos financieros, en ocasiones cedidos plenamente a los NMRs durante la participación.

Un aspecto de especial relevancia es el de las ayudas públicas que reciben estas organizaciones religiosas en España. Si un NMR se inscribe en alguno de los registros públicos (normalmente en el de asociaciones), además de abanderar la legitimidad social que le otorga estar reconocido por la administración pública, puede recibir subvenciones. Las mayores denuncias parten del apoyo que reciben de la administración local en forma de prestación de espacios públicos para que lleven a cabo sus actividades y las subvenciones en forma de recursos financieros. Los principales espacios públicos en los que tienen lugar los cursillos y otras actividades son escuelas de enfermería y colegios tanto públicos como privados. En este segundo caso suele ser la Iglesia católica la que cede los espacios en colegios.

Más mecanismos de acercamiento para el primer contacto son la evangelización y las misiones, las redes sociales una vez que algún familiar se convierte en miembro de un NMR y el sistema educativo. En algunos NMRs, el proselitismo o la evangelización activa no existen, sólo acercan sus principios a aquellos que se interesan activamente.

A partir del primer contacto se lleva a cabo la *afiliación cara a cara*, una interacción intensa con miembros del NMR en contextos espaciales y temporales concretos, estrechamente delimitados. Por medio del contacto directo y conversaciones personales sobre las creencias del NMR, se llega al acercamiento entre éste y la persona. Cabe señalar que no siempre se produce la *afiliación*, incluso aunque el individuo esté interesado en las actividades que el NMR oferta. Algunos de los entrevistados han tenido contacto con NMRs interesándose por sus actividades y, sin embargo, no han formado parte de ellos a pesar de los contactos asiduos.

Para conocer la interacción entre los sujetos y los NMRs cabe preguntarse, *¿cómo tiene lugar la afiliación?* Para que se produzca tienen que existir unos factores de emplazamiento y de interacción y una oferta de servicios por parte de los NMRs, unas estructuras de disponibilidad. Para conocer en profundidad la dinámica social de la afiliación a NMRs, se describen el encuentro, así como los mecanismos que facilitan y los que obstaculizan la interacción y posterior afiliación.

En el encuentro entre el individuo y el NMR es de vital importancia considerar cuál es el momento vital en el que se produce la primera interacción, que todos los entrevistados califican de situación “normal”. Este aspecto es destacable porque la mayoría de los sujetos contactan con NMRs en interacciones sociales de modo similar al que se entra en contacto con otras organizaciones sociales, alejadas de cuestiones de sangre o sexo, como presenta la imagen social estereotipada de este tipo de movimientos sociales. Para los miembros y los ex miembros, la afiliación estuvo rodeada de una gran expectación y alegría al contactar con un grupo social en el que se sienten respaldados y acogidos, con el que se identifican y que colma sus expectativas y necesidades en el momento en el que tuvo lugar el contacto. Aunque los ex miembros reinterpretan este proceso en clave de debilidades, que facilitaron que el NMR los asimilase.

Los familiares, por su parte, presentaban sentimientos contradictorios durante la afiliación o a lo largo del proceso completo, entre el recelo y la alegría de ver a un familiar reconfortado por su afiliación. Si se perciben alejamiento, cambios bruscos de humor y brotes de agresividad en el familiar, la percepción es diferente, llegando a ser un extraño y alguien temido. En estos casos, los familiares hablan de manipulación del sujeto por parte del NMR. Aunque, reconocen, no es un mecanismo de control exclusivo de los NMRs, sino que otras muchas organizaciones sociales mantienen estructuras de funcionamiento similares, incluida la propia familia. En cualquier caso, poco a poco la persona se va implicando más y más en las actividades del NMR.

El ritmo que delimita el proceso es diverso, desde el nacimiento porque los padres ya formaban parte, meses o años, en otro casos a pesar del contacto no se llega a participar plenamente, sólo se hace uso de sus servicios. En la mayoría de los casos es un proceso paulatino y no se perciben los cambios que tienen lugar en el grado de implicación porque se van adaptando poco a poco las necesidades del sujeto y lo que el NMR le ofrece. Algunos ex miembros plantean que las actividades realizadas y los servicios ofrecidos por el NMR llega un momento en el que dejan de ser importantes y son solamente un medio para un mayor control y el fomento de dependencia hacia el NMR. Las tensiones aparecen cuando las familias se sienten desplazadas a favor del NMR y comienzan a percibir ese control.

Los mecanismos que facilitan la interacción y la posterior afiliación a NMRs consisten en la alteración de la red social familiar; la promoción de la comunidad local; interpretar que el pasado está carente de sentido; culpabilidad; persuasión; mentira; deformación de la realidad; ilusión; entrega de tiempo; abandonar objetivos propios; vulnerabilidad social; uso de estupefacientes; finanzas; felicidad y desarrollo espiritual.

Durante la alteración de la red social familiar uno de las primeras actuaciones es tratar de introducir a los demás familiares al NMR, cuando esto no es posible, tiene lugar una situación de distanciamiento, los familiares perciben cambios en el carácter y los hábitos, cada vez comparte menos sus experiencias en el NMR con la familia y la red social anterior, como consecuencia de una profecía autocumplida porque desde el NMR se le advierte de que los no miembros no entienden sus preceptos porque no están en el camino correcto, no son especiales. Cuando el individuo trata de compartir con otros sus experiencias y son rechazadas, se refirma en lo que desde el NMR se le prescribe. Así cada vez existe menos distancia física y emocional entre el NMR y el sujeto que se afilia, en detrimento de la familia.

La familia ante esta situación se siente culpable por no haber intervenido antes, sobre todo cuando fue ella misma la que incitó al alguien a seguir porque le notaba más feliz. Si la familia cuenta con recursos procedente de redes sociales hace uso de ellas y trata de involucrar a sacerdotes, amigos, etc. que intervienen para tratar de evitar la afiliación. Si no existe suficiente consistencia interna y externa, en la propia familia comienzan los reproches, el miedo y la tensión entre los familiares y con el sujeto y los conflictos forman parte del proceso. Los familiares pueden sentirse abandonados y heridos.

Mientras que muchos de los modelos de familia se constituyen como un espacio en el que los miembros se muestran con libertad, el NMR es presentado por los ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros como una organización social en la que las relaciones son más artificiales. El eje central de esta argumentación se establece a partir de la idea según la cual la convivencia social es un lugar de confrontaciones entre múltiples voluntades. Si en el seno familiar alguien solicita ayuda de alguien puede tenerla o no y, la convivencia constante es por sí misma fuente de tensión. Sin embargo, el NMR está aparentemente siempre ahí, dispuesto a todo. Cuando no te lo da, te lleva a creer que aún no estás preparado y pospone las peticiones o los deseos hasta el “siguiente nivel”. El

individuo en la familia puede o no aceptar que el otro le ayude o que los padres lo consideren suficientemente maduro. En la pertenencia a un NMR, el sujeto cree que el líder o los líderes son los que saben cuando uno está o no preparado para recibir algo y asumen esa autoridad. Mientras que la familia dice directamente que no a algo, el NMR lo plantea en clave de más adelante, aún no “porque no estás preparado en la evolución espiritual”.

Algunos miembros ponen de manifiesto que se sienten estigmatizados y han llegado a sentir violencia por parte de su red social anterior. Pero la violencia aparecen en diversos momentos del proceso y los familiares también aseguran verse sometidos a agresiones por parte del familiar que se afilia a un NMR. Algunos entrevistados describen la violencia de los hijos afiliados contra sus padres, así como el colapso emocional de éstos. Normalmente, todos los entrevistados ponen de manifiesto que una vez que tiene lugar la afiliación, el NMR es el que pasa a ser la nueva familia, sustituyendo a la biológica. El motivo es ser hermanos en la fe, la unión espiritual valorada por encima de los vínculos biológicos. En ciertos NMRs, los entrevistados afirman que esto es así, hasta tal punto que los líderes ejercen explícitamente el rol de padre o madre. En ocasiones la familia completa pasa a formar parte del NMR, momento en el cual desaparecen por completo las tensiones.

De cualquier manera, desde los NMRs se promueve el desarrollo y la consolidación de comunidades locales que establecen redes sociales sólidas y extensas que se consolidan a partir de los rituales y las liturgias. Contribuye a esa cohesión interna la interpretación del pasado y todo lo externo como carente de sentido. Otros aspectos como la culpabilidad afianzan el sentimiento de pertenencia a un grupo de salvación, enfatizan los familiares y los ex miembros. El NMR ofrece la redención al erigirse como salvador que puede ayudar a salir de donde se está, sea lo que sea que hace sentir mal al individuo consigo mismo (drogas, juego, ambición, etc.). Algunos de los entrevistados han manifestado que llegaron a creer que habían hecho cosas que en realidad no habían hecho pero que podía considerarse como parte de lo que potencialmente podrían hacer en el contexto de ese sentimiento de culpa explotado desde el NMR. El control es sencillo desde el esquema culpabilidad (sujeto) - salvador (NMR). La persuasión y manipulación forman parte de ese proceso y así es como lo han descrito los ex miembros y los familiares.

La confrontación con la familia se evita desde el NMR, aunque sea mintiendo y deformando la realidad. Los familiares afirman que los sujetos mienten mucho para evitar darles información cuando consideran que la familia se opone a la afiliación.

La ilusión permite la entrega de tiempo, cada vez más intensa hasta tal punto que se abandonan los propios objetivos a favor del NMR. Cuando esto ocurre, todas las energías se desplazan desde las actividades dirigidas a alcanzar objetivos del individuo, a alcanzar las del NMR del que participan.

La vulnerabilidad social es un elemento a destacar porque, la carencia de servicios sociales que den respuestas efectivas a necesidades sanitarias o sociales detona la afiliación. Los casos más destacados son el uso de medicinas alternativas durante enfermedades, especialmente terminales o las situaciones consecuencia de los procesos de exclusión social. Además, el consumo de estupefacientes en relación a la sanidad es de destacar, no sólo por todos aquellos que entran en contacto con un NMR como consecuencia de querer abandonar el consumo, sino porque, tal y como plantean algunos entrevistados, existe un alto grado de simetría entre la dependencia a las drogas y la dependencia a este tipo de grupos. Ciertos NMRs hacen un uso intensivo de drogas durante los rituales y su utilización puede intervenir en el acercamiento al movimiento y la dependencia.

La afectividad juega un papel imprescindible en el proceso de afiliación. En un principio el NMR exalta los planteamientos del individuo con el que entra en contacto. De este modo, la persona se siente “halagado”, aceptado, valorado y muy reforzado, piense lo que piense. Los entrevistados describen este modo de inclusión como un enamoramiento, es lo que los partidarios de la perspectiva del lavado de cerebro denominan *love-bombing*, te hace sentirte vivo y con ganas de vivir.

Un lenguaje directo, sencillo y al mismo tiempo emotivo destacan los miembros como condicionante que les han llevado a formar parte del NMR. Al mismo tiempo, transmitido como un discurso coherente que promueve en el individuo la iniciación a un NMR. Si el momento en el que individuo comienza su contacto con el NMR existe una situación vital difícil, de cambio, el NMR satisface las necesidades que en ese momento tiene. En cierto modo rellena las carencias que de pronto siente el sujeto. A partir de este momento aumenta la dependencia hacia el movimiento, al mismo tiempo que se

siente más distante de la familia por la que ya no siente tanta afinidad. Simultáneamente recibe del NMR lo que necesita y siente que es un privilegiado frente a muchos otros que no tienen lo mismo, la pertenencia a ese fe. El NMR da a la persona lo que necesita junto con elementos afectivos, espirituales y de ilusión. Si tenemos en cuenta todos estos elementos es sencillo comprender la facilidad con la que se puede entrar en un NMR.

Los obstáculos a la interacción y posterior afiliación se relacionan con las transformaciones en la relación con la familia, los amigos y la formación. El principal obstáculo a la afiliación a NMRs es la pertenencia a una red social sólida contraria al NMR que trata de impedir una mayor vinculación. Sin duda es la familia quien más resistencias establece, a través de alguno de sus miembros que se mantiene cerca estableciendo canales de comunicación continuos con el individuo, para evitar su afiliación. En la mayoría de los casos se alude a recuerdos comunes que mantienen los vínculos. Y los amigos también son parte importante en el proceso porque cuando intervienen y son contrarios al NMR suelen mantenerlo alejado del mismo. La formación y el conocimiento pueden ser un obstáculo cuando desde un NMR se establecen preceptos que contradicen a la ciencia y el conocimiento ya que las contradicciones pueden limitar la afiliación.

Por otra parte, la salida de los NMRs representa un profundo cambio en la vida de los miembros. La desvinculación requiere una nueva construcción de la identidad del individuo y la búsqueda de nuevas fuentes de sentido, además de la elaboración de nuevos universos simbólicos.

Al considerar los elementos que dan paso a una crisis de legitimidad del NMR sobre alguno de sus miembros, contrastar información es uno de los más importantes. Fuentes ajenas al NMR, como cierta literatura o Internet permiten a los miembros gestionar sus dudas desde el anonimato, por lo que es un recurso utilizado a menudo para contrastar sus dudas con perspectivas plurales. Literatura contraria expresamente a cada NMR y la divulgación de trabajos desde las ciencias sociales son un referente imprescindible para los miembros que se plantean desvincularse.

Aunque los sucesos concretos varían según el ex miembro, suele acontecer algo determinado que desencadena la decisión de desvincularse. En todos los casos son

actuaciones que se contradicen con principios que el NMR suele abanderar. En fases tempranas de la afiliación la familia y la red social puede intervenir desencadenando el abandono del NMR, especialmente cuando el sujeto que se resiste a la afiliación tiene autoridad sobre el posible miembro. En numerosos casos los familiares han esperado que tuviera lugar alguna crisis en el individuo para conseguir la desvinculación.

Sin lugar a dudas, las crisis de legitimidad están marcadas por dos cuestiones: la desestabilización de la autoridad del líder y las incertidumbres en el desarrollo del NMR. La gestión irregular de las finanzas, contraria a los principios de austeridad que algunos NMRs propugnan, tambalea la autoridad del líder sobre algunos de sus miembros. Asociar las finanzas y el poder interviene en la desconfianza hacia los líderes, así como personalidades excéntricas y manipuladoras.

Incertidumbre en el desarrollo del NMR es otro de los factores que determinan el distanciamiento de sus miembros. Convivir con el NMR, en ciertos casos, puede suponer la desvinculación porque los miembros perciben la incertidumbre sobre hacia dónde se dirige realmente el NMR. Que una de sus profecías no se cumpla es determinante para el distanciamiento de numerosos miembros, produciéndose en ocasiones de forma masiva. También el colapso a largo plazo del NMR interviene en la desvinculación, además del estigma social que presiona a los miembros para que lo abandonen.

En definitiva, la mayoría de los conflictos entre los miembros y los NMRs. Tienen lugar porque no son organizaciones completamente separadas de la sociedad, sino que para sobrevivir mantienen contacto con otras organizaciones sociales de las que se nutren y que, al mismo tiempo, les hacen perder seguidores.

Normalmente el NMR establece mecanismos de presión y control sociales para evitar la desvinculación. Aísla y sanciona a través de mecanismos como disminuir el estatus, retirar el habla al miembro que duda (mecanismos de presión y control sociales). Entre los miembros la desvinculación se interpreta como un síntoma de pecado, lo que legitima las medidas sancionadoras. Con el tiempo, si la desvinculación no ha sido especialmente conflictiva, los NMRs pueden localizar al sujeto tras un período determinado, que suele coincidir con crisis tras la desvinculación, para volver a conseguir su adhesión.

Durante el proceso de separación los miembros experimentan dificultades, angustia, miedo, incertidumbre y falta de sentido. Los ex miembros suelen temer que los miembros del NMR al que han pertenecido se tomen la justicia por su mano, como manifestación de la justicia divina.

Los miembros que quieren desvincularse buscan ayuda en tres agentes: la información, tal y como he indicado; los grupos primarios (familia, grupos de autoayuda, amigos, profesores o sacerdotes católicos) y los profesionales de la salud mental (psiquiatras y psicólogos).

Aunque recuperar la identidad que se tenía antes de afiliarse al NMR sólo es posible asumiendo nuevos aspectos que se han aprendido tras haber formado parte. Para comprender la desvinculación es imprescindible comprender el proceso en su conjunto y elaborar mecanismos personales que distancien del NMR. Es necesario retomar las riendas de la vida, hacerse cargo de uno mismo, de las decisiones, los pensamientos, la intimidad, la voluntad, porque durante la afiliación, todas estas dimensiones del ser humano, argumentan la mayoría de los ex miembros, han sido cedidas al NMR y volver a decidir sobre ellas es indispensable para volver a construir la identidad.

Incorporarse de nuevo al resto de la sociedad presenta dificultades porque la reconstrucción de la vida en sociedad fuera del NMR es una tarea compleja que plantea obstáculos económicos, familiares, laborales, etc. La principal está relacionada con cómo elaborar nuevos sistemas de referencia, universos simbólicos válidos para interpretar la realidad sin la cosmovisión que el NMR había ofrecido al sujeto. Los participantes pasan de encontrarse completamente arropados y seguros, a tener que volver a interpretar la realidad. En numerosos casos esta reconstrucción les aturde y lleva a problemas emocionales y de integración social.

Todos los ex miembros han explicado que durante la desvinculación han experimentado tensiones emocionales complejas que los desequilibraban, las tensiones son especialmente emocionales y psicológicas. Sentirse utilizado ha sido una de las respuestas más habituales para expresar sus sentimientos al desvincularse. Y la culpabilidad alcanza casi siempre el modo de enfocar los cambios que supone desvinculación. Para ello, no es fácil declarar en público que se ha tenido contacto con un NMR el estigma social.

Recuperar los lazos familiares suele ser una tarea compleja, especialmente porque el ex miembro se siente culpable por muchos motivos, entre ellos que normalmente la mayor implicación con el NMR fue pareja al alejamiento de las personas más cercanas, especialmente la familia.

Otro de los elementos que interviene en la agitación emocional es el miedo. Este sentimiento acompaña al ex miembros durante toda la desvinculación y a veces durante toda la vida. Desvincularse es sólo posible asumiendo los riesgos y los miedos de la vida en sociedad, los relacionados con aspectos del día a día. Los miedos cotidianos están relacionados con la vida social, con la interacción con otros miembros de la sociedad y las instituciones. Los ex miembros pasan de afrontar grandes miedos a los que el NMR da respuestas plausibles a través de la interpretación de la trascendencia, a afrontar los miedos de la vida como a los procesos biológico (muerte, enfermedad, etc.) y social (desempleo, exclusión social, etc.). Con frecuencia los ex miembros tardan mucho tiempo en recuperar la actividad y el equilibrio psicológico.

El miedo puede tener distintos orígenes para cada persona, lo que los ex miembros describen con claridad es que es difícil que la sociedad comprenda de dónde vienen los relacionados con la participación en un NMR. Si alguien no cree en cuestiones esotéricas es difícil que les tenga miedo. Sin embargo, cuando alguien sí cree en ellas, pueden ser una fuente de temor. Consideran que desde las instituciones no se comprende de qué tienen miedo los ex miembros que se han desvinculado de NMR, porque no conocen ni comprenden el origen del temor.

Desde un punto de vista financiero, cuando los recursos de los miembros provienen del NMR o la clientela de un negocio se nutre de otros miembros la desvinculación presenta dificultades prácticas. Más compleja es la situación cuando los miembros le ceden parte o todo su patrimonio a la organización.

Una vez que ha tenido lugar la desvinculación, la recuperación de la libertad es uno de los logros más valorados. Casi la totalidad de los entrevistados ex miembros plantean que, aunque creyeron estar en el NMR consecuencia de su propia elección, al desvincularse la valoración es diferente. Una vez más se construye una identidad diferentes dependiendo del momento del proceso en el que el sujeto se encuentre. La recuperación de la capacidad crítica y de decidir por sí mismos es quizás la primera

muestra de libertad personal que los propios ex miembros y sus familiares interpretan como símbolo de la desvinculación.

La valoración de los aspectos positivos del proceso tiene lugar cuando se superan las dificultades tras la evaluación, relacionada con la maduración de la experiencia. Los conocimientos adquiridos los llevan a afirmar que su actitud más positiva les permite valorar lo que tienen en cada momento, y que es parte de la filosofía aprendida a raíz de la participación en algún NMR

Entre los aspectos más valorados del contacto con NMRs los miembros argumentan un alto nivel de desarrollo personal y una mejoría en las relaciones con los demás. Los principios de los NMRs a los que pertenecen les permiten la concienciación de sí mismos y de los demás de un modo distinto al que se nos ha enseñado hasta ahora. La calidad de sus relaciones ha mejorado porque se sienten miembros activos en sus relaciones interpersonales.

Buscar lo positivo y ser conscientes de lo que se ha aprendido es la mejor solución para cualquier experiencia en la vida, también para ésta, dejando atrás la experiencia en sí misma. Así, comprender el proceso en el que ha experimentado y a uno mismo, buscar una explicación a cómo se han podido creer ciertas cosas tan diferentes entre sí en diversos momentos, antes de la afiliación y durante la participación en el NMR.

Haber viajado y conocido a nuevas personas alrededor del mundo son aspectos muy valorados. En las entrevistas se pone de manifiesto cómo, tanto los miembros como los ex miembros, valoran positivamente la posibilidad que los NMR de carácter internacional ofrecen para conocer otros lugares y otras culturas a través de los miembros de otros países. La consolidación de redes sociales internacionales que facilitan los NMR es muy positiva para los entrevistados. Algunos NMR cuentan con una estructura organizativa que permite enormes oportunidades de conexión internacional, recurso difícil de encontrar en otras organizaciones e instituciones sociales.

El enriquecimiento cultural es otro de los aspectos más valorados, así como el desarrollo de la empatía, la capacidad de percibir con mayor sensibilidad procesos que

se han experimentado en el NMR o la interpretación de sí mismos como vulnerables, que les lleva a describirse como “más humanos”.

Considero necesario hacer una reflexión sobre los análisis futuros del proceso de implantación de los NMRs en España y las necesidades de los ciudadanos. La investigación acerca de las transformaciones socio religiosas de la población española desde perspectivas neutrales necesita un mayor impulso. Además de conocer con precisión el nivel de implantación de los NMRs y la dinámica interna en cada uno de ellos. También sería necesario mayor nivel de análisis en la relación que existe entre la identidad individual y grupal una vez que tiene lugar la afiliación.

Entiendo que no es necesaria una lista oficial de NMRs como la que existe en Francia desde 1996. Un listado no tendría utilidad alguna puesto que existen infinidad de grupos pequeños que aparecen y desaparecen o cambian de nombre continuamente.

Pero sí es necesario conocer los mecanismos de funcionamiento y permitir el acceso de la información a la población, a través de un organismo público. El objetivo no es que a los individuos se les facilite un listado de grupos supuestamente peligrosos, sino que conozcan los procesos en los que pueden verse envueltos y que ellos mismos analicen y decidan si quieren seguir adelante. Lo necesario es conocer científicamente la estructura y las manifestaciones sociales de la pertenencia a ciertos NMRs, en lugar de llevar a cabo una clasificación superficial.

Se trataría de permitir a los ciudadanos tomar decisiones y hacer juicios de valor cuando a partir de la información y educación estén informados, no influirles en sus juicios y decisiones. Las prácticas que en unas personas producen efectos perniciosos, en otras personas no tienen por qué. Además, las iglesias establecidas pueden dañar a los creyentes cuando un pastor abusa de su posición, por ejemplo. O un psicoterapeuta puede dañar a sus pacientes si no trabaja adecuadamente. En cualquier proceso de influencia interpersonal pueden producirse daños sociales y psicológicos.

Por lo tanto, coincido con diversas instituciones europeas como el Parlamento Vasco (1998), el Bundestag Alemán (1998), el Consejo de Europa (1992) o el Parlamento Europeo (1984) en la necesidad de la información y la educación que, tal y como he indicado, supone uno de los principales elementos de ayuda cuando algún

miembro considera que quiere abandonar un NMR. Del mismo modo que existe en la mayoría de los países europeos, se debería crear en España un instituto de investigación, observación de los procesos sociales asociados a los NMRs y recopilación de información, similar al que existe en Londres, *Inform*, ubicado en la *London School of Economics*. Gestiona información sobre NMRs alrededor del mundo, referencia obligada para la investigación y el intercambio de información para científicos y particulares.

Otras recomendaciones que sugiero a partir de la investigación realizada son el análisis de los procesos de manipulación, dependencia, etc. y educar los sentimientos que favorezcan la autonomía, para que la elección de la religión tenga lugar siempre desde la libertad. Y establecer estructuras administrativas que vigilen la transparencia en su funcionamiento de los NMRs y cualquier otra organización en la que intervengan los jóvenes y ancianos, así como otras personas en riesgo de exclusión social e indefinición de estatus, previo análisis social del proceso.

Es imprescindible controlar el destino de las ayudas y subvenciones públicas que puedan ir destinadas a organizaciones que traten de establecer programas formativos, culturales y de desarrollo del individuo en cualquiera de sus dimensiones (espiritual, psicológica, etc.).

En este sentido, el control no tiene por qué ser mayor que el que es necesario establecer desde los Estados ante ciertas organizaciones de carácter internacional, como la “*Propuesta de medidas para acabar con los paraísos fiscales*” que aparece en la edición española de *Le Monde Diplomatique*²⁹¹ y que trataría de limitar los problemas financieros que puedan afectar no sólo a NMRs, sino a todas las organizaciones de carácter internacional. Además, sería necesario realizar inspecciones laborales y fiscales que el ordenamiento legal permite, pero este aspecto no afectaría únicamente a NMRs, sino a numerosas empresas.

El problema de la inconstitucionalidad de los NMRs está relacionado con el espacio de incertidumbre en el que actúan otras muchas organizaciones con objetivos meramente económicos. Cualquier medida debe ir destinadas a promover la libertad individual para *afiliarse* a NMRs y *desvincularse* de ellos cuando los sujetos lo

²⁹¹ Edición española de marzo de 2005, nº 113, 2.

consideren oportuno, facilitando conocimiento sobre los procesos en los que se ven inmersos los miembros y los ex miembros.

BIBLIOGRAFÍA

- (1994) “News In Brief “, en *Hinduism Today International*, vol. 3 n.16 [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.hinduismtoday.com/>
- (1994) *Dictionay of Sociology*, Penguin Reference Books, Londres.
- AAVV (1993) *Secularization, rationalism and sectarianism: essays in honour of Bryan R. Wilson*, Oxford University Press, Oxford.
- ABAL, J. (2004) *La muerte y la resurrección de la representación política*, FCE, Méjico.
- ABAZA, M. y G. STAUTH (1988) “Occidental Reason, Orientalism, Islamic fundamentalism: a critique”, *IS*, vol. n. 4, pp. 343-364.
- ABERCROMBIE, N., J. BAKER, S. BRETT y J. FOSTER (1970) “Superstition and religion: the God of the gaps”, en D. Martin y M. Hill (eds.) *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, Londres.
- ABERLE, D. F. (1966) *The Peyote Religion Among the Navaho*, Aldine, Chicago.
- ACI Digital, *Revelan cifras sobre convicciones y prácticas religiosas en España* [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=3315>
- ACQUAVIVA, S.S. (1979) *The decline of the sacred in Industrial Society*, Blackwell, Oxford.
- ADAMS, R. y R. FOX (1972) “Mainlining Jesus: The New trip”, *Society*, n. 9, pp. 50-56.
- ALAIZ, A. (1990) *Las sectas y los cristianos*, Madrid.
- ALONSO, L. E. (1991) “Los nuevos movimientos sociales y el hecho diferencial español”, en J. Vidal Beneyto (ed.) *España a debate*, vol. 2, “La sociedad”, Tecnos, Madrid, 71-98.
- ALONSO, L. E. (1998) “Los nuevos movimientos sociales en el umbral del año 2000”, *Documentación Social*, n. 111, pp. 155-177.
- ARENT, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, Taururs, Madrid.
- ARNOLD, T. (1969) “Law as symbolism”, en V. Aubert (ed.) *Sociology of Law*, Penguin, Harmondsworth.
- AROUTCHEFF, P. (1991) *El go*, Martínez Roca, Barcelona.
- ARWEKC, E. y P. B. CLARKE (1997) *New Religious Movements in Western Europe: An Annotated Bibliography*, Greenwood, Londres.
- ASCH, S.E. (1956) “Studies of independence and conformity. A minority of one against a unanimous majority”, *Psychological monographs*, n. 70, pp. 9-16.
- AUSTIN, J. (1963) *The province of jurisprudence determined*, John Murray, Londres.
- BAINBRIDGE, W.S. (1992) “The Sociology of Conversion”, en H. N. Malony y S. Southard, *Handbook of Religious Conversion*, Religious Education, Birmingham, 178-191.
- BALCH, P. (1982) “Bo and Peep: A study of the origins of messianic leadership”, en R. Wallis (ed.) *Millennialism and Charisma*, Queens University, Belfast.
- BALCH, R. (1985) “When the light goes out, darkness comes: A study of defection from a totalitarianistic cult”, en R. Stark (ed.) *Religious movements: Genesis, Exodus and numbers*, Paragon House, Nueva York, 11-63.
- BAPTIST WORLD ALIANCE (1999) *BWA Statistics* [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.bwanet.org/>

- BARKER, E. (1981) "Who'd be a Moonie? A comparative study of those who join the Unification Church in Britain", en B. Wilson (ed.) *The Social impact of New Religious Movements*, Rose of Sharon, Nueva York, 59-97.
- BARKER, E. (1982) *New religious movements: a perspective for understanding society*, Edwin Mellen Press, Nueva York.
- BARKER, E. (1983) "The ones who got away: people who attend Unification Church workshops and do not become members", en E. Barker (ed.) *Gods and men. New Religious Movements in the West*, Mercer University, Georgia, 309-334.
- BARKER, E. (1984) *The Making of Moonie: Choice or Brainwashing?* Blackwell, Oxford.
- BARKER, E. (1986) "Religious movements: cult and anti-cult since Jonestown", *ARS*, n. 12, pp. 329-46.
- BARKER, E. (1988) "Defection from the Unification Churches: Some Statistics and Distinctions", en D. Bromley (ed.) *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*, Sage, Londres, 166-144.
- BARKER, E. (1989) *New Religious Movements: A practical introduction*, HMSO, Londres.
- BARKER, E. (1995) "Plus ça change...", *SC*, vol. 42 n. 2, pp. 165-180.
- BARKER, E. (1999) "New Religious Movements", en B. Wilson y J. Cresswell, *New religious movements: challenge and response*, Londres, 15-31.
- BARKER, E. (2001) "New Religious Movements", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral sciences*, Elsevier Science, 10631-10634.
- BARKER, E. y M. WARBURG (eds.) (1998) *New religions and new religiosity*, Aarhus University Press, Aarhus.
- BARRANCO, M. (2004) *La importancia de la familia en el proceso de recuperación sectaria*, [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.ais-sectas.org/>
- BAUBEROT, J. (1995) "Entrevista con Jean Bubérot y Alain Touraine", en Kepel, G (dir.) *Las políticas de Dios*, Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 287-303.
- BAYM, N.K. (1998) "The Emergence of On-Line Community", en S. Jones (ed.) *Cybersociety 2.0: Revisiting Computer- Mediated Communication and Community*, Sage, California, 35-68.
- BAYON, M. (1999) "Estreno mormon", *El País Digital* [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.elpais.es/>
- BAYÓN, M. y S. POZZI (2000) "La secta destapada en Cataluña está calificada como "peligrosa" en Bélgica desde 1995. El grupo Energía Universal y Humana dispone de 9.000 adeptos en España", *El País*, 26 de febrero de 2000.
- BEATIE, J. H.M. (19???) "On understanding ritual, en B. R. Wilson (ed.) *Rationality*.
- BEATIE, J. H.M. (1966) "Ritual and social change", *Man*, n. 1, pp. 60-74.
- BECK, H. F. (1977) *How to Respond to the Cults*, House, San Louis.
- BECKER, H. (1932) "The Development and Interaction of the Ecclesia, the Sect, the Denomination, and the Cult as Illustrative of the Dilemme of the Church", en H. Becker, y L. von Wiese, *Systematic Sociology*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- BECKFORD, J. A. (1975) *The trumpet of prophecy. A Sociological study of Jehova's Witnesses*, Blackwell, Oxford.
- BECKFORD, J. A. (1978) "Sociological Stereotypes of Religious sect", *SRW*, n. 26, pp. 109-23.

- BECKFORD, J. A. (1981) "A typology of family responses to a New Religious Movements", *MFR*, vol. 3-4 n.4, pp. 41-55.
- BECKFORD, J. A. (1982a) "Beyond the Pale: Cults, Culture and Conflict", en E. Barker, *New Religious Movements: A perspective for understanding society*, Edwill Mellen, Nueva York, 284-301.
- BECKFORD, J. A. (1983) "The public response to New Religious Movements in Britain", *SC*, vol. 30 n. 1, pp. 49-62.
- BECKFORD, J. A. (1984) "The cult problem in five countries: the social construction of religious controversy", en E. Barker (ed.) *Of Gods and Men: New Religious Movements in the West*, Mercer University Press, Macon, 195-214.
- BECKFORD, J. A. (1984b) "Holistic imagery and ethics in new religious and healing movements", *SC*, XXXI, pp. 259-272.
- BECKFORD, J. A. (1985) *Cult controversies*, Tavistock, Londres.
- BECKFORD, J. A. (1989) *Religion in advanced industrial society*, Unwin Hyman, Londres.
- BECKFORD, J. A. (1990) "The Sociology of Religion and Social Problems", *SA*, n. 51, pp. 1-14.
- BECKFORD, J. A. (1992) "Religion, modernity and most-modernity", en B. Wilson (ed.) *Religion: contemporary issues*, Bellew, Londres, 11-23.
- BECKFORD, J. A. (1994) "The media and New Religious Movements", en J.R. Lewis (ed.) *From the Ashes: Making Sense of Waco*, Rowman y Littlefield, Lanham, 143-148.
- BECKFORD, J. A. (1999) "Postmodernity, high modernity and new modernity: Three concepts in search of religion", en K. Flanagan y P. C. Jupp (eds.) *Postmodernity, sociology and religion*, Macmillan, Londres, 30-47.
- BECKFORD, J. A. (1999) "The mass media and New Religious Movements", en B. Wilson y J. Cresswell, *New religious movements: challenge and response*, Londres, 103-119.
- BECKFORD, J. A. y M. COLE (1988) "British and Americans Responses to New Religious Movements", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 70 n. 3, pp. 209-224.
- BECKFORD, J. A. y M. LEVASSEUR (1986) "New religious movements in Western Europe", en J. Beckford (ed.) *New religious movements and rapid social change*, Sage, Londres.
- BECKFORD, J.A. (1986) "Introduction", en J.A. Beckford, *New Religious Movements and Rapid Social Change*, UNESCO y Sage, Beverly Hills, ix-xv.
- BECKFORD, J.A. y LEVASSEUR, M. (1986) "New Religious Movements in Western Europe", en J. A. Beckford (ed.) *New Religious Movements and rapid social change*, 29-54.
- BELLAH, R. (1987) "Legitimation processes in politics and religion", *CS*, vol. 35 n. 2, pp. 89-99.
- BELLAH, R. (1976) "New religious consciousness and the crisis of modernity", en C. Clock y R. Bellah (eds.) *The new religious consciousness*, University of California Press, Berkeley, 333-352.
- BERGER, P. (1954) "The sociological study of sectarianism", *SR*, n. 21, pp. 467-485.
- BERGER, P. (1958) "Sectarianism and religious association", *American Journal of Sociology*, n. 64, pp. 41-44.

- BERGER, P. (1963a) "Charisma and religious innovation: the social location of the Israelite prophecy", *ASR*, 28, 940-950.
- BERGER, P. (1963b) "A market model for the analysis of ecumenicity", *SR*, n. 30, pp. 77-93.
- BERGER, P. (1967) *The sacred canopy*, Doubleday, Nueva York.
- BERGER, P. (1969) *The social reality of religion*, Londres.
- BERGER, P. (1979) *The Heretical Imperative*, Doubleday, New York.
- BERGER, P. (1981) *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona.
- BERGER, P. (1986) *Invitación a la Sociología* Herder, Barcelona.
- BERGER, P. (1998) "Protestantism and the Quest of Certainty", *The Christian Century*, 26 agosto-2 septiembre 2, pp. 782-796.
- BERGER, P. y T. LUCKMANN (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona.
- BERGER, P. y T. LUCKMANN (2001) *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BERGER, P., B. BERGER y H. KELLNER (1979) *Un mundo sin hogar: modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander.
- BERIAIN, J (1990) *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- BERIAIN, J. y J. L. ITURRARTE, (eds.) (1998) *Para comprender la Teoría Sociológica*, EVD, Navarra.
- BERICAT, E. (dir.) (2003) "La religiosidad contemporánea: Entre la secularización moderna y la espiritualidad posmoderna", en E. Bericat, *El conflicto cultural en España. Acuerdos y desacuerdos entre los españoles*, CIS, Madrid, pp. 268-327.
- BEYER, P. (1993) "Privatization and the public influence of religion in global society", en M. Featherstone (ed.) *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*, London, Sage, Londres, 373-395.
- BEYER, P. (1994) *Religion y globalization*, Sage, Londres.
- BEYER, P. (2001) "Globalization, Subsuming Pluralism, Transnational Organizations, Disapora and Postmodernism", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier Science, 6287-6292.
- BLEE, K. M. y V. TAYLOR (2002) "Semi-Structured Interviewing in social Movement Research", en B. Klandermans y S. Staggenborg (eds.) *Methods of Social Movement Research*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 92-117.
- BLOOM, H. (1994) *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, Méjico, FCE.
- BOTTING, H. y G. BOTTING (1984) *The Orwellian World of Jehovah's Witnesses*, University of Toronto Press, Toronto.
- BOUDERLIQUE, M. (1994) *Sectes: les manipulations mentales*, Chronique sociale, Lyon.
- BOUDON, R. (2001) *The Origin of Values. Sociology and Philosophy of Beliefs*, Transaction Books, New Brunswick.
- BOURDIE, P. (1993) *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1990) *Sociología y cultura*, Grijalbo, Méjico.
- BOURDIEU, P. (1992) "Génesis et structure de champ religieux", en *Revue française de sociologie*, vol. XII n. 3, pp. 51-69.

- BRADFIELD, C. D. (1979) *Neo-Pentecostalism: A Sociological Study*, University Press of America, Washington.
- BRADNEY, A. (1999) "New religious movements. The legal dimension", en B. Wilson y J. Cresswell, *New religious movements: challenge and response*, Londres, 81-100.
- BRAMAN, S. y SREBERNY-MOHAMMADI, A. (eds.) (1996) *Globalization, communication and transnational civil society*, Hampton Press, Crerkill, Nueva Jersey.
- BRETON, P (2000) "Le culte d'Internet", *Le Monde Diplomatique*, 36.
- BROMLEY, D. (1991) "Unraveling Religious Disaffiliation: The Meaning and Significance of Falling From the Faith in Contemporary Society", *Counseling and Values*, n. 35, 164-185.
- BROMLEY, D. G y A. SHUPE (1993) "Organized opposition to New Religious Movements", en D.G. Bromley y J. K. Hadden (eds.) *The handbook on cults and sects in America*, JAI Press, Greenwich, 177-98.
- BROMLEY, D. G. (1997) "The process of Exiting New Religious Movements", en W. Shaffir y M. Bar (eds.) *Leaving Patterns of Religious Life: Cross Cultural Perspectives*, Greewich, Conn.
- BROMLEY, D. G. (1998) "The Social Construction of Contested Exit Roles: Defectors, Whistleblowers and Apostates", en D. G. Bromley (ed.), *In the Politics of Religion Apostasy: The Rol of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Westport, Conn..
- BROMLEY, D. G. (2001) "A tale of two theories: Brainwashing and conversion as competing political narratives", en B. Zablocki y T. Robbins (eds.) *Misunderstanding Cults*, University of Toronto, Toronto, 318-348.
- BROMLEY, D. G. (2004) "Leaving the fold. Disaffiliation from New Religious Movements", en R. Lewis (ed.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, Oxford, 298-314.
- BROMLEY, D. G. (ed.) (1988) *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*, Sage, Londres;
- BROMLEY, D. G. (ed.) (1998a) *In the Politics of Religion Apostasy: The Rol of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Westport, Conn.
- BROMLEY, D. G. y A. D. SHUPE (1979a) "Just a few years seem like a lifetime: a role theory approach to participation in religious movements", en L. Kriesberg (ed.) *Research in social movements, conflicts and change*, Jai Press, Conn., 159-185.
- BROMLEY, D. G. y A. D. SHUPE (1980) "Financing the New Religious: A resource mobilisation approach", *JSSR*, 19 (3), 227-239.
- BROMLEY, D. G. y A. D. SHUPE (1986) "Affiliation and Disaffiliation: A Role-Theory Interpretation of Joining and Leaving New Religious Movements", *Thought*, 61, 197-211.
- BROMLEY, D. G. y A. D. SHUPE (1989) "Public reaction against New Religious Movements", en M. Galanter (ed.) *Cults and New Religious Movements*, Washington, American Psychiatric Association, pp. 305-330.
- BROMLEY, D. G. y A. D. SHUPE (1979b) *Moonies in America: Cult, Church and Crusade*, Sage, Beverly Hills, California.
- BROMLEY, D. G. y B. C. BUSCHING (1988) "Understanding the structure of contractual and covenantal social relations: Implications for the sociology of religion", *SA*, n. 49, pp. 15-32.

- BROMLEY, D. G. y T. RICHARDSON (eds.) (1983) *The Brainwashing / Deprogramming Controversy*, Edwin Mellen, Lewiston, Nueva York.
- BROMLEY, D. G. Y T. ROBBINS (1993) "The Role of Government in Regulating New and Unconventional Religious", en J. Wood (ed.) *Government Monitoring of Religions*, Baylor University, Waco, 101-137.
- BROMLEY, D. G., A. D. SHUPE y J. C. VENTIMIGLIA (1979) "Atrocity tales, the Unification Church and the social construction of evil", *Journal of Communication*, vol. 29 n. 3, pp. 42-53.
- BRUCE, S. (2001) "The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization", en L. Woodhead, P. Heelas y D. Martin, *Peter Berger and the Study of Religion*, Routledge, Londres, 87-100.
- BRUCE, S. (2002) *Religion in the Modern World: from Cathedrals to Cults*, Oxford University Press, Oxford.
- BRUKHALTER, B. (1999) "Reading Race Online: discovering Racial Identity in Usenet Discussions", en M. A. Smith y P. Kollock (eds.) *Communities in Cyberspace*, Routledge, Nueva York, 60-75.
- BRYMAN, A. (2002) *Samhällsvetenskapliga metoder*, Berlings Skogs, Trelleborg.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR UMWELT, JUNGEN UND FAMILIE (1999) *Sekten - Wissen schützt!*, Überarbeitete Auflage, Viena.
- BURR, A. (1984) *I am not my body. A study of the international Hare Krishna sect*, Vikas Publishing House, Nueva Delhi.
- CAMPBELL, C. B. (1972) "The cult, the cultic milieu and secularisation", en M. Hill (ed.) *Sociological Yearbook of religion in Britain*, SCM Press, Londres, 119-136.
- CAMPBELL, C. B. (1978) "The secret religion of the educated classes", *SA*, vol. 39 n. 2, pp. 146-156.
- CAMPBELL, C. B. (1999) "The easternisation of the west", en B. Wilson y J. Cresswell (eds.) *New religious movements. Challenge and response*, Routledge, Londres, 35-48.
- CANDLAND, C. (1992) "*The spirit of violence: An interdisciplinary bibliography of religion and violence*", *Occasional Papers*, 6, Harry Frank Guggenheim Foundation, Nueva York.
- CANTERAS, A. (1997) "Complejidad y metamorfosis sociorreligiosa", en F. De Olea, *Las sectas en una sociedad en transformación*, Papeles de la Fundación, n. 37, pp. 37-65.
- CANTERAS, A. (2003) *Sentido, valores y creencias en los jóvenes*, INJUVE, Madrid.
- CANTERAS, A. (2004) "La muta religiosa", Comunicación presentada al *VIII Congreso Español de Sociología, Transformaciones Globales: confianza y riesgo*, Alicante.
- CANTERAS, A. (dir.) (1992) *Jóvenes y sectas. Un análisis del fenómeno religioso-sectario en España*, Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid.
- CANTÓN, M., J. PRAT Y J. VALLVERDÚ (1999) "Introducción: Los científicos sociales españoles y las sectas", en M. Cantón, J. Prat y J. Vallverdú (coords.) *Actas del VIII Congreso de Antropología*, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Galega de Antroploxia, Santiago de Compostela, n. 5, pp. 7-21.
- CARMONA, F. (1995) "La cultura católica", en F. Carmona, *La inculturación católica o formación religiosa en la Compañía de Jesús y el liderazgo católico en la Barcelona de los cuarenta*, Universidad de Granada, Granada, 99-155.
- CARMONA, F. J. (2001) "La religión", en J. Prior, *La sociedad española*, Comares, Granada, 141-167.

- CARTER, L. F. (1990) *Charisma and control in Rajneeshpuram: the role of shared values in the creation of community*, Cambridge University Press, Nueva York.
- CASANOVA, J. (2001) "Secularization", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier Science, 13786-13791.
- CASQUETTE, J. (1998) *Política, cultura y movimientos sociales*, Bakeaz, Bilbao.
- CASTELLS, M. (1996) *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford.
- CASTELLS, M. (1997) *La era de la información, Economía, Sociedad y Cultura. La sociedad red*, vol. I, Alianza, Madrid.
- CASTELLS, M. (1997b) "Ángeles entre nosotros", *El País*, 14 de abril, p. 11.
- CASTELLS, M. [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.uoc.edu/web/esp/launiversidad/inaugural01/index.html>
- CASTÓN, P. y M. M. RAMOS (2003c) "Analysis of the Entrance, Permanency and exit of NMRs in Spain", Comunicación presentada al 6th *ESA Conference: Ageing Societies, new Sociology, Streams 12, Sociology of Religion*, Murcia [Documento WWW]. Recuperado: HTTP://WWW.UM.ES/ESA/PAPERS/ST12_23.PDF
- CASTÓN P. y M. M. RAMOS (2001c) "La desigualdad social, en J. Prior, *Las sociedades españolas*, Comares, Granada, 29-58.
- CASTÓN, P. (1996) "La sociología de Pierre Bourdieu", *REIS*, n. 76, pp. 75-97.
- CASTÓN, P. (1997) "El problema de las sectas en la sociedad actual", *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, n. 15, pp. 47-65.
- CASTÓN, P. y M. M. RAMOS (2001b) "Sociología de entrada, permanencia y abandono de los Nuevos Movimientos Religiosos no Católicos", Comunicación presentada al VII *Congreso Español de Sociología. Convergencias y Divergencias en la sociedad global*.
- CASTÓN, P. y M. M. RAMOS (2003a) "Parliamentarian debates on sects in the European Union: Spain, France and Germany", Comunicación presentada al 6th *ESA Conference: Ageing Societies, new Sociology, Streams 12, Sociology of Religion*, Murcia [Documento WWW]. Recuperado: HTTP://WWW.UM.ES/ESA/PAPERS/ST12_33.PDF
- CASTÓN, P. y M. M. RAMOS LORENTE (2003b) "El problema de las sectas en la Unión Europea", en V. Zambrano (ed.) *Pluralismo religioso y libertad de conciencia. Configuraciones jurídicas y políticas en la contemporaneidad*, [Segunda Edición] Universidad Nacional de Colombia Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Bogotá, 267-283.
- CASTORIADIS, C (1975) *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, París.
- CERNY, P. (1995) "Globalization and the changing logic of collective action", *IO*, n. 49, pp. 707-716.
- CHAGNON, R. (1988) *Conversion aux nouvelles religions : libres ou forcées?* Éditions Fidès, Québec.
- CHAMBERS, W., M. LANGONE, M., A. DOLE y J. GRICE (1994) "The Group Psychological Abuse Scale: A measure of the varieties of cultic abuse", *CSJ*, vol. 11 n. 1, pp. 88-117.
- CHAMPION, F. y COHEN, M. (1996) « Les sociologues et les problèmes des dites sectes. À propos du Colloque de l'Association Française de Sociologie Religieuse (5 et 6 février 1996) 'Nouveaux Mouvements Religieux et logiques sectaires' », *ASRR*, n. 96, pp. 5-15.

- CHANCELLOR, J. (2000) *Life in the Family: An oral history of the Children of God*, University of Syracuse Press, Nueva York.
- CIA PUBLICATIONS, *Central Intelligence Agency. Director of Central Intelligence* [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.cia.gov/cia/publications/>
- CIALDINI, R. B. (1993) *Influence: Science and Practice*, Harper Collins, Nueva York.
- CIALDINI, R. B. (1994) "Interpersonal Influence", en S. Shavitt y T. C. Brock (dirs.) *Persuasion*, Allyn and Bacon, Boston, 195-217.
- CICOUREL, A. (1982) *El método en sociología*, Nacional, Madrid.
- CLARK, J. C. (1979) "Cults", *Journal of American Medical Association*, 242, 279-281.
- CLARK, J. G., M. D. LANGOME, R.E. SCHECTER, R. DAILY (1981) *Destructive cult conversion: Theory, Research and Treatment*, American Family Foundation, Massachusetts.
- CLARKE, P.B.(ed.) (1987) *The New Evangelists: Recruitment, Method and Aims of New Religious Movements*, Ethnographics, Londres.
- COHEN, J. L. (1985) "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *SR*, vol. 52 n. 4, pp. 663-716.
- COHN, N. (1970) *The pursuit of millennium*, Londres.
- COHN, N. (1962) "Medieval millenarism: its bearing on the comparative studies of the millenarian movements", en S.L. Thrupp (ed.) *Millennial dreams in action: Comparative studies in society and history*, La Haya, 31-43.
- COLLINS, J. y R. HUSSEY (2003) *Business Research*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, U.K.
- COMTE, A. (1969) *Cours de philosophie positive*, Anthropos, París.
- CONSEJO DE EUROPA (1992) *Recomendación 1178*.
- CONWAY, F. y J. SIEGELMAN (1976) *Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change*, Delta Book, Nueva York.
- COOLEY, CH. H. (1964) *Human nature and the social order*, Schocken Books, Nueva York.
- CORA DU BOIS (1955) "The dominant value profile of American culture", *American Anthropoligist*, n. 57, pp. 1232-1239.
- COSER, L. A. (1965) "Georg Simmel and The Stranger in the Academy", en L. A. Coser (ed.) *Georg Simmel*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1-39.
- COSER, L. A. (1978) *Las instituciones voraces*, Méjico, FCE.
- COWAN, R. O. y VAN ORDER, B. (1992) *The International Church: Readings for Religion, C344*, Brigham Young University, Utah.
- CRIGHTON, E. y D.S. MASON (1986) "Solidarity and the Greens: The rise of the new social movements in East and West Europe", *Research in Social Movements. Conflicts and Change*, n. 9, pp. 155-175.
- CROMER, G. (1978) "Character assassination in the press", en C. Winick (ed.) *Deviance and the Mass Media*, Sage, California, 225-241.
- CROMPTON, R. (1994) *Clase y estratificación*, Tecnos, Madrid.
- DANER, F. J. (1975) "Conversion to Krishna Consciousness: The transformation from hippie to religious ascetic", en R. Wallis (ed.) *Sectarianism. Analyses of religious and non – religious sects*, John Willey, Nueva York, 53-69.
- DANER, F. J. (1976) *The American Children of Krishna*, Rinehart and Wilson, Nueva York.

- DARRAND T. C. y A. SHUPE (1983) *Metaphors of social control in Pentecostal Sect*, Edwin Mellen Press, Nueva York.
- DART, J. (1997) "Covering Conventional and Unconventional Religion: A reporter's view", *RRR*, vol. 39 n. 2, pp. 144-152.
- DAVIES, C. (2001) "Religion: Morality and social control", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier Science, 13082-13085.
- DAVIES, J.C. (1954) "Charisma in the 1952 campaign", *APSR*, n. 48, pp. 1083-1102.
- DAWSON, L.L. (1998a) "Anti-Modernism, modernism and postmodernism: Struggling with the cultural significance of new religious movements", *SRE*, n. 59, pp. 131-156.
- DAWSON, L.L. (1998b) "The cultural significance of new religious movements and globalization: A theoretical prolegomenon", *JSSR*, n. 37, pp. 580-595.
- DAWSON, L.L. (1998c) *Comprehending cults: The sociology of new religious movements*, Oxford University Press, Toronto.
- DAWSON, L.L. (ed.) (2001) "The Cultural Significance of New Religious Movements: The Case of Soka Gakkai", *SRE*, vol. 62 n. 3, pp. 337-364.
- DAWSON, L.L. (ed.) (2003) *Cults and New Religious Movements: A Reader*, Blackwell, Oxford.
- DAWSON, L.L. (1996) *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements*, Canadian Scholars' Press, Toronto.
- DE LA PARTE, I. (1992-1993) "A propósito de los nuevos movimientos religiosos: reflexiones sobre el trabajo de campo y una propuesta metodológica", *Antropología de la Religión: Ortodoxos, heretges i sectaris*, n. 9, pp. 37-48.
- DE MIGUEL, A. e I. DE MIGUEL (2004) *Las mentalidades de los españoles a comienzos del Siglo XXI*, CIS, Madrid.
- DELGADO, R. (1985) "Cults and Conversion: The case for informed consent", en Robbins, Shepered y Mc Brie (eds.) *Cults, Culture and the Law: Perspectives on New Religious Movements*, Scholars Press, California, 111-128.
- DELLA PORTA, D. (1995) *Social Movements, Political Violence and the State*, Cambridge University, Cambridge.
- DIAZ SALAZAR, R. (1986) "Capital simbólico y reproducción social", *Miscelánea Comillas*, n. 44, pp. 111-129.
- DÍAZ, A. (1994) *Totalisme i voracitat. Una aproximació interdisciplinària al "fomen sectari" a Catalunya*, AIS, Barcelona.
- DIETRICH, H. (1996) "Globalización, educación y democracia en América Latina", en *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*, Joaquín Mortiz, Méjico, 49-181.
- DINGES, W.D. (1998) "Social and behavioral science perspectives on conversion/recruitment to new religious movements", en M. A. Fuss (ed.) *Rethinking New Religious Movements*, Donum, Roma, 45-64.
- DOBBELAERE, K., G. VOET y H. VERBEKE (1985) "New Religious Movements in the Belgian Press", Comunicación presentada al Congreso *Religious Minorities: Freedom, Toleration and Repression*, Zeist.
- DONATH, J. (1999) "Identity and Deception in virtual Community", en M. A. Smith, y P. Kollock (eds.) *Communities in Cyberspace*, Routledge, Nueva York, 29-59.

- DOWNTON, J. V. (1979) *Sacred Journeys: The Conversion of Young American to Divine Light Mission*, Columbia University Press, Nueva York.
- DOWNTON, J. V. (1980) "A volutionary theory of spiritual conversion and commitment: The case of Divine Light Mission", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 19 n. 4, pp. 381-396.
- DRIEL, B. y J. BELZEN (1990) "The downfall of Rajneeshpuram in the print media", *JSSR*, vol. 29 n. 10, pp. 76-90.
- DRIEL, B. y T. J. RICHARDSON (1988a) "Print media coverage of New Religious Movements: A longitudinal study", *Journal of Communications*, 38 (3), 37-61.
- DRIEL, B. y T. J. RICHARDSON (1988b) "The categorization of New Religious Movements in American Print Media", *SA*, vol. 49 n. 2, pp- 171-83.
- DUBOIS, A. y L.E. GADDE (2002) "Systematic combining: an abductive approach to case study", *Journal Business Research*, n. 55.
- DUMMETT, A. (1986) "Race, culture and moral education", *JME*, vol. 15 n. 10, pp. 12-13.
- DURAN, R. (1995) "La literatura sobre los nuevos movimientos sociales. Una revisión", *Revista de Estudios Políticos*, n. 89, pp. 369-401.
- DURKHEIM, E. (1985) *Las reglas del método sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires.
- DURKHEIM, E. (1898) "Représentations individuelles et représentations collectives", *Revue de Métaphysique et de Morales*, n. VI, pp. 273-300.
- DURKHEIM, E. (1973) "The Dualism of Human Nature and its Social Conditions", en Robert N. Bellah (ed.) *Emile Durkheim on Morality and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 149-63.
- DURKHEIM, E. (1995) *El suicidio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DURKHEIM, E. (2001) *La división del trabajo social*, Akal, Madrid.
- DURKHEIM, E. (2003) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.
- DYNES, R.R. (1955) "Church-sect typology and socio-economic status", *ASR*, n. 20, pp. 555-560.
- ECKSTEIN, H. (1980) "Theoretical approaches to explaining collective political violence", en T. Robert (ed.) *Handbook of Political Conflict: Theory and research*, The Free Press, Nueva York, 135-166.
- EDELMAN, M. (1971) *Politics a Symbolic Action*, Markham, Chicago.
- EHRHARDT, A.A.T. (1963) "Christianity and authority", *Diógenes*, n. 41, pp. 117-135.
- EISENSTADT, S.N. (1968) *Max Weber on Charisma and Institution Building*, Chicago.
- ENROTH, R. S. (1977) *Youth, Brainwashing and the Extremist Cults*, Zonfervan, Michigan.
- ESTRUCH, J. (2002) "El mundo de las sectas", *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. CLXXI, n. 676, pp. 803-817.
- ETZIONI, A. (1979) *Los cambios sociales: fuentes y consecuencias*, FCE, Méjico.
- EYERMAN, R. y A. JAMISON (1991) *Social movements: a cognitive approach*, University Park, Pennsylvania.
- FAUTRÉ, W. (1999) *Adres delivered at the Centre for the Study of Religion in Public Life*, Trinity College, Hartford.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, F. (2004) "Secta", en O. Uña y A. Hernández, *Diccionario de Sociología*, ESIC, Madrid, pp. 1267-1268.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, W. (1971) *La novela número trece*.

- FERRER, V. (2003) *El encuentro con la realidad*, Planeta, Barcelona.
- FETSCHER, I. (1994) *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Gedisa, Barcelona.
- FICHTER, J. H. (1978) "The trend to spiritual narcissism", *Commonwealth*, n. 105, pp. 169-172.
- FINER, S. E. (ed.) (1966) *Vilfredo Pareto. Sociological Writings*, Londres.
- FLACHSLAND, C. (2003) *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*, Campo de ideas, Madrid.
- FLANAGAN, K. Y P.C. JUPP (eds.) (1999) *Postmodernity, sociology and religion*, Macmillan, Londres.
- FOSTER, D. (1997) "Community and Identity in the Electronic Village", en D. Porter, (ed.) *Internet Culture*, Routledge, Nueva York, 23-37.
- FOUCAULT, M. (1980) *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1986) *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Méjico.
- FOUCAULT, M. (1991) *Tecnologías del yo y otros sistemas afines*, Paidós, Barcelona.
- FOURNIER, A. y C. PICARD (2004) *La Falsa espiritualidad y la manipulación de los individuos*, Paidós, Barcelona.
- FOX, N. y C. ROBERTS (1999) "GPs in Cyberspace: The Sociology of a 'Virtual Community'", *The Sociological Review*, vol. 47 n. 4, pp. 643-671.
- FRANÇZ-TARRAGO, O. (1996) "Aproximación a la religiosidad del futuro y a la Iglesia del año 2035", *XX Siglos*, vol. VII, n. 30, pp. 22-30.
- FRANKL, V. E. (1999) *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona.
- FRAZER, J.G. (1991) *La rama dorada*, FCE, Méjico.
- GALANTER, M. (1980) "Psychological Introduction into the Lartge Group: Findings from a Modern Religious Sect", *American Journal of Psychiatry*, n. 137, pp. 1574-1579.
- GALANTER, M. (1989) *Cults. Faith, Healing and Coercion*, Oxford University Press, Oxford.
- GALL, T. L. (ed) (1998) *Worldmark Encyclopedia of Culture & Daily Life: Vol. 4 – Europe*, Eastword Publications Development, Cleveland.
- GANLEY, G. (1992) *The Exploding political power of personal media*, Ablex, Norwood.
- GARCÍA HERNANDO, J. (dir.) (1981) *Pluralismo religioso. I: Confesiones cristianas*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid.
- GARCÍA HERNANDO, J. (dir.) (1983) *II: Sectas y religiones no cristianas*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid.
- GARCÍA HERNANDO, J. (dir.) (1997) *III: Religiones no cristianas*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid.
- GARCÍA JORBA, J.M. (1992-1993) "Las rejas de la fe: análisis en torno a la construcción de la imagen social de las sectas", *Antropología de la religión: ortodoxos, heretges i sectaris*, n. 9, pp. 12-36.
- GEERTZ, C. (1997) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GERMAN BUNDESTAG (1998) *New Religious and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany*, Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Bonn.
- GERTH, H.H. y C.W. MILLS (1948) *From Marx Weber: Essays in Sociology*, Londres.
- GIDDENS, A. (1993) *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.

- GIDDENS, A. (1995) *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona.
- GIDDENS, A. (2000) *Un mundo desvocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid.
- GILGEN, A. R. y J. H. CHO (1979) "Questionnaire to Measure Eastern and Western Thought", *PR*, n. 44, pp. 835-841.
- GILKEY, L. (1970) *Religion and the scientific future*, Londres.
- GITLIN, T. (1980) *The whole world is watching mass media in the making and unmaking of the new left*, University of California Press, Berkley.
- GLOCK, CH. Y R. N. BELLAH (eds.) (1976) *The new religious consciousness*, University of California, Berkley.
- GOFFMAN, E. (1971) *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, Harper & Row, Nueva York.
- GOFFMAN, E. (1984) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Madrid.
- GORING, R. (ed.) (1994) *Larousse Dictionary of Beliefs & Religions*, Larousse, Nueva York.
- GRUZINSKY, S. (1995) *La guerra de imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, FCE, Méjico.
- GUBA, E.G. e Y.S. LINCOLN (1985) *Naturalistic Inquiry*, Sage, Beverly Hills.
- GUSFIELD, J. (1962) "Mass Society and Extremist Politics", *ASR*, n. 27, pp. 19-30.
- GUSFIELD, J. (1970) "Introduction", en J. Gusfield (ed.) *Protest, Reform and Revolt. A Reader on social Movements*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- GUSTAFSON, P. (1967) "UO-US-PS-PO", *JSSR*, n. 6, pp. 64-68
- GUSTAFSON, P. (1973) "Exegesis on the Gospel According to St. Max", *SA*, n. 34, pp. 12-25.
- GUSTAFSON, P. (1975) "The Missing Member of Troeltsch's Trinity", *SA*, n. 36, pp. 224-226.
- GUTMAN, J. S. (1985) "The legislative assault on New Religions", en Robbins, Sheperd y Mc Brie (eds.) *Cults, Culture and the Law: Perspectives on New Religious Movements*, Scholars Press, California, 101-110.
- HABERMAS, J. (1981) "New social movements", *Telos*, n. 49, pp. 33-37.
- HABERMAS, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*, vol. I, Beacon Press, Boston.
- HADDEN, J. K. (1987) "Towards desacralizing secularisation theory", *SF*, n. 65, pp. 587-611.
- HADDEN, J.K. "Why Do People Join NRMs? Social Science Models" [Documento WWW]. Recuperado: http://religiousmovements.lib.virginia.edu/lectures/join_ssm.html
- HALL, S., C.H. SMITH, E. IMMIRZI y T. BLACKWELL (eds.) (1975) *Paper Voices: The popular Press and Social Change, 1935-1965*, Chatto and Windus, Londres.
- HANNIGAN, J. A. (1985) "Alain Touraine, Manuel Castells and Social movements theory: A critical appraisal", *SQ*, n. 26, pp. 435-454.
- HANNIGAN, J. A. (1990) "Apples and oranges or varieties of the same fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements compared", *RRR*, vol. 31, n. 3, pp. 246- 258.
- HARASIM, L. (1993) "Networks: Networks as Social Space", en L. M. Harasim, (ed.) *Global Networks: Computers and International Communication*, MIT, Cambridge, 3-14.
- HASSAN, S. (1988) *Combatting Cult Mind Control*, Rochester, VT, Park Street Press.

- HASSAN, S. (1990) *Las técnicas de control mental de las sectas y cómo combatirlas*, Urano, Barcelona.
- HATCH, M.J. (1997) *Organization Theory. Modern Symbolic and Postmodern Perspectives*, Oxford University, Oxford.
- HEALY, D. (1997) "Cyberspace and Place: The Internet as middle landscape on the electronic frontier", en D. Porter (ed.) *Internet Culture*, Routledge, Nueva York, 55-68.
- HEELAS, P. (1996) *New age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*, Blackwell, Oxford.
- HEELAS, P. (1999) "Prosperity and the New Age movement", en B. Wilson y J. Cresswell, *New religious movements: challenge and response*, Londres, 52-77.
- HEELAS, P. (ed.) (1998) *Religion, modernity and postmodernity*, Blackwell, Oxford.
- HEINRICH, M. (1977) "Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion", *American Journal of Sociology*, vol. 83 n. 3, pp. 655-680.
- HEMMINGER, H. J. y KEDEN, J. (1997) *Seele aus zweiter Hand. Psychotechniken und Psychokonzerne*, Stuttgart.
- HERMAN, E.S. (1985) "Diversity of News: 'Marginalizing' the Opposition", *Journal of Communication*, vol. 35, n. 3, pp. 135-146.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1992) "Società e atteggiamenti religiosi in Francia", en AAVV, *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Fondazione Giovanni Agnelli, Turín, 155-216.
- HILL, M. (1976) *Sociología de la religión*, Cristiandad, Madrid.
- HILLMANN, K.-H. (2001) *Diccionario enciclopédico de Sociología*, Herder, Madrid.
- HOGG, M., Y R. L. MORELAND (eds.) (1993) "Social Processes in Small Groups", *British Journal of Social Psychology*, vol. 32, n. 1 y n. 2.
- HOLMES, D. (1997) *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*, Sage, Londres.
- HRUBY, I. (2000) *Meine Ehe mit einem Scientologen*, Gütersloher, Gütersloh.
- HUGHES, E. (1958) *Consciousness and society*, Nueva York.
- HUNT, S. A. y R. D. BENFORD (2004) "Collective identity, solidarity, and commitment" en D. A. Snow, S. A. Soule y H. Kriesi (eds.) *The Blackwell Companion to social movements*, Blackwell, Oxford, 433-457.
- HUNT, S., R. BENFORD y D. SNOW (1994) "Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities", en E. Laraña, y J. Gusfield (eds.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid.
- HUNTER, E. (1951) *Brainwashing in Red China*, Vanguard, Nueva York.
- HUNTER, J. D. (1981) "The new religions: Demodernization and the protest against modernity", en B. Wilson (ed.) *The social impact of new religious movements*, Rose of Sharon Press, Nueva York, 1-19.
- IBARRA, E. (1997) "Sectas: ¿Quién es quién?", *Temas para el Debate*, n. 32, pp. 18-21.
- IBARRA, P y B. TEJERINA (1998) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Trotta, Madrid.
- INABA, K. (2001) "Altruism and Charitable Activities of New Religious Movements in Japan: Theoretical Perspectives", *Asian Cultural Studies*, n. 27, pp. 7-18.

- INABA, K. (2003) "Meaning and Construction of Altruism in New Religious Movements", *Human Sciences Research*, vol. 11, n. 1, pp. 1-13.
- INABA, K. (2004) "Conversion to New Religious Movements: Reassessment of Lofland/Skonovd Conversion Motifs and Lofland/Stark Conversion Process", *Human Sciences Research*, 11 (2), 33-47.
- INE (2003) *Anuario Estadístico de España 2002-2003*, INE, Madrid.
- INE (2005) *INEBASE* [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.ine.es/>
- INGLEHART, R. (1979) "Political Action: The Impact of Values, Cognitive Level and Social Background", en Max Kaase et al. (ed.) *Political Action*, Sage, Beverly Hills.
- INGLEHART, R. (comp.) (2003) *Human Values and Social Change: Findings from the World Values Surveys*, Brill, Leiden.
- INTROVIGNE, M. (1995) "L'Evolution du "movement contre les sectes" chrétien 1978-1993", *SC*, vol. 42 n. 2, pp. 237-247.
- ISICHEI, E. A. (1964) "From sect to denomination in English Quakerism, with special reference to the nineteenth century", *British Journal of Sociology*, n. 15, pp. 207-222.
- JACKSON, J. A. y R. JOBLING (1968) "Towards an analysis of contemporary cults", en D. A. Martin (eds.) *A sociological yearbook of religion in Britain*, Londres.
- JACOBS, J. L. (1984) "The economy of love in religious commitment: The deconversion of women from non-traditional religious movements", *JSSR*, vol. 23, n. 2, pp. 155-171.
- JACOBS, J. L. (1989) *Divine Disenchantment: Deconverting from New Religious*, Bloomington, Indiana University Press, Indiana.
- JAMES, G. G. (1986) "Brainwashing: the myth and the actuality", *Thought*, n. 61, pp. 241-257.
- JANOWITZ, M. (1975) "Sociological Theory and Social Control", *American Journal of Sociology*, n. 8, pp. 82-108.
- JANSÀ, J. M. (1998) *Drogas y sectas: Dos formas de dependencia*, [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.ais-sectas.org/>
- JARY, D. y J. JARY (2000) "New Religious Movements", *Collis Dictorionary Sociology*, Harper Collins, Glasgow, 415-416.
- JOHNSON, B. (1957) "A critical appraisal of church-sect typology", *ASR*, n. 22, pp. 88-92.
- JOHNSON, B. (1963) "On church and sect", *ASR*, n. 28, pp. 539-549.
- JOHNSON, B. (1971) "Church and sect revisited", *JSSR*, n. 10, pp. 124-137.
- JOHNSON, B. (1981) A sociological perspective on new religious movements, en T. Robbins y D. Anthony (eds.) *In gods we trust: New patterns of religious pluralism in America*, Transaction, Nueva Jersey, 51-66.
- JONES, S. G. (ed.) (1995) *Cybersociety: Computer-Mediated Communication and Community*, Sage, California.
- JONES, S.G. (ed.) (1998) *Cybersociety 2.0: Revisiting Computer- Mediated Communication and Community*, Sage, California.
- JOULE, R.V. Y J. L. BEAUVOIS (1987) *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Presses uUniversitaires de Grenoble, Grenoble.
- JOULE, R.V. Y J. L. BEAUVOIS (1998) *La soumission librement consentie*, PUF, Paris.
- JUDAH, J.S. (1974) *Hare Krishna and the Counterculture*, John Willey and Sons, Londres.

- JUERGENSMEYER, M. (1993) *New cold war? Religious nationalism confronts the secular state*, University of California Press, Berkeley.
- KEISER, T. W. y J. L. KEISER (1987) *The Anatomy of Illusion: Religious Cults and Destructive Persuasion*, Thomas, Springfield.
- KELTSCH, J. (1999) *Was ist Scientology?. Die Fabrikation der Mensch-Maschine im kybernetischen Lernlabor*, Bayerisches Staatsministerium des Innern, Munich.
- KHALIL, S. (2003) *Cien preguntas sobre el Islam*, Encuentro, Madrid.
- KIELBOWICZ, R. B. y C. SCHERER (1986) "The role of the press in the dynamics of social movements", *Research in Social Movements*, n. 9, pp. 71, 96.
- KILBOURNE, B. y J. T. RICHARDSON (1989) "Paradigm conflict, types of conversion and conversion theories", *Sociological Analysis*, vol. 50 n. 1, pp. 1-23.
- KLAPP, O. (1969) *Collective Search for Identity*, Reinehart and Winston, Holt.
- KLUCKHOHN, F. R. y F. L. STRODBECK (eds.) (1961) *Variations in Value Orientations*, Row Peterson, Illinois.
- KNISS, F. y G. BURNS (2004) "Religious movements", en D. A. Snow, S. A. Soule y H. Kriesi (eds.) *The Blackwell Companion to social movements*, Blackwell, Londres, 695-715.
- KNOTT, K. (1986) *Religion and identity and the study of ethnic minority religions in Britain*, University of Leeds Community Religions Project, Leeds.
- KÖRBEI, T., A. LAMPE y J. VALENTIN (2000) *Heilssuche und Erlösungssehnsucht*, LIT, Munich.
- KROPVELD, M. y PELLAND, M.A. (2003) *Le phénomène des sectes. L'étude du fonctionnement des groupes*, Ministère des Relations avec les citoyens et de l'immigration et Infosecte, Quebec.
- KRUS, D. J. y H. S. BLACKMAN (1980) "Contributions to psychohistory; V. East-West dimensions of ideology measured by transtemporal cognitive matching", *Psychological Reports*, 47, 947-955.
- LALICH, J. (1997) "Women in Cults", *CSJ*, vol. 19 n. 4, pp. 37-52. LALICH, J. (1997) "Women in Cults", *Cultic Studies Journal*, vol. 9 n. 4, pp. 37-52.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1996) *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*, Nobel, Madrid.
- LANGONE, M. D. (2004) *Mind-Manipulation Groups: Are you or your family Member a Victim?* [Documento WWW]. Recuperado: http://www.csj.org/infoserv_cult101/checklis.htm
- LANGONE, M. D. (1982) *Destructive cultism: Questions and Answers*, Massachusetts, AFF.
- LANGONE, M. D. (1983) *Family cult questionnaire. Guidelines for professionals*, AFF, Report 83-104.
- LANGONE, M. D. (1993) *Recovery From Cults*, W. W. Norton & Company, Nueva York.
- LANGONE, M. D. (ed.) (1993) *Recovery from cults. Help for victims of Psychological and spiritual abuse*, W. W. Norton, Londres.
- LARAÑA, E. (1996) "La actualidad de los clásicos y las teorías del comportamiento colectivo", *REIS*, n. 74, pp. 15-43.
- LARAÑA, E. (1999) *La construcción de los movimientos sociales*, Alianza, Madrid.
- LARAÑA, E. y J. GUSFIELD (eds.) (1994) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid.

- LARGANTZA (1996) *Guía práctica ante las sectas. Para que no te coman el coco*, Dirección de Bienestar Social, Ayuntamiento de San Sebastián, San Sebastián.
- LASH, S. (1997) “La flexibilidad y sus dobles: Estructura, estética, comunidad”, en U. Beck *et al. Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 137-208.
- LEÓN, O., S. BURCH y E. TAMAYO *Movimientos sociales en la Red*, [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.slis.indiana.edu/TIS>
- LEVINE, J. M., R. L. MORELAND Y H-S. CHOI (2001) “Group Socialization and Newcomer Innovation”, en M. Hogg y S. Tindale (eds.) *Blackwell handbook in social psychology (vol. 3): Group Processes*, Blackwell, Oxford, 86-106.
- LEWIS, J. y D. BROMLEY (1987) “The cult withdrawal syndrome: a case of misattribution of cause?”, *JSSR*, n. 26, pp. 508-522.
- LEWIS, W. (1982) “Coming-Again: How society functions through its New Religions”, en E. Barker (ed.) *NRMs: A perspective for understanding society*, Edwin Mellen, Toronto, 191-215.
- LIFTON, R. J. (1961) *Thought Reform and the Psychology of Totalism*, University of North Carolina, Nueva Inglaterra.
- LIFTON, R. J. (1997) “Beyond Armageddon: New Patterns of Ultimate Violence”, *Modern Psychoanalysis*, vol. 22 n. 1, pp. 17-29.
- LILLISTON, L. y G. SHEPHERD (1999) “New religious movements and mental health”, en B. Wilson y J. Cresswell, *New religious movements: challenge and response*, Londres, 121-139.
- LIPOVETSKI, G. (1994) *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona.
- LO, C.Y. H. (1982) “Countermovements and Conservative Movements in the Contemporary US”, *ARS*, n. 8, pp. 107-134.
- LOCKHARD, J. (1997) “Progressive Politics, Electronic Individualism and the Myth of Virtual Community”, en D. Porter (ed.) *Internet Culture*, Routledge, Nueva York, 219-231.
- LOFLAND, J. (1977) *Doomsday cult: A study of conversion, proselytization and maintenance of faith*, Irvington, Nueva York.
- LOFLAND, J. (1978) “Becoming a World-saver revisited”, en J.T. Richardson (ed.) *Conversion Carrers. In and Out of the New Religions*, Sage, Londres, 10-23.
- LOFLAND, J. y J. RICHARDSON (1984) “Religious movements organizations: elemental forms and dynamics”, en L. Kriesberg (ed.) *Research in social movements, conflicts and change*, JAI, Greenwich, 31-39.
- LOFLAND, J. y SKONOVD, L. H. (1981) “Conversion motifs”, *JSSR*, n. 20, pp. 373-385.
- LOFLAND, J. y SKONOVD, L. H. (1983) “Patterns of Conversion”, en E. Barker (ed.) *Of God and Men. Religious Movements in the west*, Mercer University Press, Georgia, 1-24.
- LOFLAND, J. y STARK, R. (1965) “Becoming a World-Saver: a theory of conversion to a deviant perspective”, *ASR*, vol. 20 n. 4, pp. 862-875.
- LONG, T. E. y HADDEN, J. K. (1983) “Religious conversion and the concept of socialization: integrating the brainwashing and drift models”, *JSSR*, 22 (1), 1-14.
- LUCKMANN, T. (1973) *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca.
- LUXMOORE, J. (2000) “War or peace with cults?”, *The Tablet*, 22 enero, pp. 75-76.

- LYOTARD, J. F. (1983) *La postmodernidad*, Cátedra, Madrid.
- MACIONIS, J. J. Y K. PLUMMER (2000) “Religión”, en J. J. Macionis, y K. Plummer, *Sociología*, Prentice Hall, Madrid, 483-504.
- MALINOWSKI, B. (1974) *Magia, ciencia y religión*, Ariel, Barcelona.
- MARDONES, J. M. (1993) “Secularización”, en J. Gómez Caffarena, *Religión*, Trotta, Madrid, 107-122.
- MARDONES, J.M. (1997) “Nueva espiritualidad y renacimiento religioso. Características de la nueva religiosidad emergente”, en F. De Olea, *Las sectas en una sociedad en transformación*, Papeles de la Fundación, n. 37, pp. 127-142.
- MARTIKAINEN, T. (2001) “Religion and consumer culture”, *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, vol. 14 n. 2, pp.111-125.
- MARTIKAINEN, T. (2004) “The Glocal New Age”, en J. Kupiainen, E. Sevänen y J. A. Stotesbury (eds.) *Cultural Identity in Transition*, Atalntic, Nueva Delhi.
- MARTIN, D. A. (1962) “The denomination”, *British Journal of Sociology*, n. 12, pp. 1-14.
- MARTIN, D. A. (1965) *Pacifism*, Londres.
- MARTIN, D. A. (1969) *The religious and the secular*, Londres.
- MARTIN, D. A. (1987) *A General Theory of Secularization*, Harper y Row, Nueva York.
- MARTIN, D. A. (ed.) (1970) *50 key words in Sociology*, Londres.
- MARTIN, S. (1968) “Relative secularisation and religious practice”, *SA*, n. 29, pp. 122-135.
- MARTY, M. E. y R.S. APPLEBY (eds.) (1994) *Accounting for Fundamentalisms: The dynamic character of movements*, University of Chicago, Chicago.
- MATE, R. (1981) “Esos movimientos seudorreligiosos son un peligro social”, *El País*, 14 junio, 21.
- McADAM, D. (1994) “Culture and Social Movements”, en J.R. Gusfield, H. Johnston y E. Laraña (eds.) *Ideology and Identity in Contemporary Social Movements*, Temple University Press, Filadelfia.
- McADAM, D. (1999) “Orígenes terminológicos, problemas actuales, futuras líneas de investigación”, en D., McAdam, J. D. McCarthy y M. N. Zald, *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, ISTMO, Madrid, 49-70.
- McADAM, D., McCARTHY, J. D. Y ZALD, M. N. (1999) “Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales”, en D., McAdam, J. D. McCarthy y M. N. Zald, *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, ISTMO, Madrid, 21-46.
- McADAM, D., McCARTHY, J. D. Y ZALD, M. N. (1999) *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, ISTMO, Madrid.
- McCARTHY, J. D. (1999) “Adoptar, adaptar e inventar límites y oportunidades”, en D., McAdam, J. D. McCarthy y M. N. Zald, *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, ISTMO, Madrid, 205-220.
- McCARTHY, J. D. y WOLFSON, M. (1988) “Understanding rapid social movement growth: The role of organitational form, consensus support and elements of the American State”, *Conferencia sobre Movimientos Sociales*, Ann Arbor, Michigan.
- McGUIRE, M. B. (1997) *Religion: The social context*, Wadworth, California.
- McGUIRE, M. B. (2002) *Religion: The social context*, Wadworth, California.

- MELTON, J. G. (1992) *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, Garland Press, Nueva York.
- MELTON, J. G. (1993) *Encyclopedia of American Religions*, Gale, Detroit.
- MELTON, J. G. (1999) "Anti- cultist in the United States", en B. Wilson y J. Cresswell, *New religious movements: challenge and response*, Londres, 213-233.
- MELTON, J. G. y R.L. MOORE (1982) *The Cult Experience: Responding to the New Religions*, Pilgrim, Nueva York.
- MELUCCI, A. (1985) "The Symbolic Challenge of Contemporary Social Movements", *SR*, vo. 53 n. 4, pp. 789-815.
- MELUCCI, A. (1988) "Getting involved: identity and mobilization in social movements", en B. Klandermas, H. Kriesi y S. Tarrow (eds.) *From structure to action: Comparing social movements research across cultures. International social movement research*, 1, JAI, Greenwich, 329-348.
- MELUCCI, A. (1989) *Nomads of the Present*, Temple University, Filadelfia.
- MELUCCI, A. (1994) "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?", en E. Laraña y J. Gusfield (eds.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid.
- MELUCCI, A. (1995) "The process of collective identity", en H. Johnston y B. Klandermans (eds.) *Social Movements and culture*, University of Minnesota, Minneapolis.
- MELUCCI, A. (1996) *Challenging Codes: Collective Action in the information Age*, Cambridge University, Cambridge.
- MELUCCI, A. (1996b) *The Playing self*, Cambridge University, Cambridge.
- MELUCCI, A. (2001) *Vivencia y Convivencia. Teoría social para una era de la información*, Trotta, Madrid.
- MERRIAM, S.B. (1998) *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*, Jossey-Bass, San Francisco.
- MERRIAM-WEBSTER (1994) *Merriam-Webster collegiate dictionary*, Merriam-Webster, Springfield.
- MEYER, J.W., J. BOLI, G. M. THOMAS, F.O. RAMIREZ (1993) "World society and the nation-state", *AJS*, vol. 103 n.1, pp. 144-81.
- MICHAEL, W. (1992) *Where We Stand: Can America Make it in the Global Race for Wealth, Health, and Happiness?*, Bantam Books, Nueva York.
- MILES, M. B. (1979) "Qualitative data as an attractive nuisance: the problem of analysis", *Administrative Science Quarterly*, vol. 24.
- MILLER, T. (ed.) (1991) *When prophets die: the Postcharismatic fate of New Religious Movements*, State University of New York, Albany.
- MILLER, T. (ed.) (1995) *America's Alternative Religions*, University of New York Press, Nueva York.
- MILLS, C. W. (1956) *The Power of Elite*, Oxford University, Nueva York.
- MINGIONE, E. (1993) *Las sociedades fragmentadas*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid.
- MITZMAN, A. (1976) *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Alianza, Madrid.

- MOLOTCH, H. (1979) "Media and movements", en M. N. Zald y J. D. McCarthy (eds.) *The dynamics of social movements*, Winthrop, Cambridge, 71-93.
- MONEREO, J. L. (2001) *Sociología del Derecho por Max Weber*, Comares, Granada.
- MORALEDA, J. (1996) *Nuevos Movimientos Religiosos*, Fundación Santamaría, Madrid.
- MORAWE, B. (2000) "Entrevista a Michael Foucault", *Diario Página 12*, 8 de febrero, Buenos Aires.
- MORELAND, R. L. Y M. HOGG (1993) "Theoretical Perspectives on Social Processes in Small Groups", *British Journal of Social Psychology*, vol. 32, pp.1-4.
- MORELAND, R. L., Y J. M. LEVINE (2002) "Socialization and Trust in Work Groups", *Group Processes and Intergroup Relations*, n. 5, pp. 185-201.
- MORGAN, G. (1979) "Response to Mintzberg", *Administrative Science Quarterly*, n.21, p.1.
- MOSCOVICI, S. (1984) "The phenomenon of social representations", en R. M. Farr y S. Moscovici (comps.) *Social representations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MOSCOVICI, S. (1993). "Toward a Social Psychology of Science", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 23 n.4, pp. 343-374.
- MOSCOVICI, S. (1994) *Psychologie sociale des relations à autrui*, Nathan, Paris.
- MOSCOVICI, S., C. NEMETH (1974) "Social influence II: Minority Influence", en C. Nemeth (ed.) *Social Psychology: Classic and Contemporary Integrations*, Rand McNally, Chicago, 217-249.
- MOTILLA, A. (1991) "El tratamiento jurídico de los nuevos movimientos religiosos en el derecho internacional: legislación y jurisprudencia", *Revista de Derecho Privado*.
- MUCCHIELLI, A. (2001) *Diccionario de métodos cualitativos en Ciencias Humanas y Sociales*, Síntesis, Madrid.
- MYERS, D. (1987) "Anonymity is part of the Magic': Individual Manipulation of Computer-Mediated Communication contexts", *Qualitative Sociology*, vol. 19 n.3, pp. 251-266.
- NADEL, S.F. (1957) *The Theory of Social Structure*, Cohen & West., Londres.
- NAVAS RENEDO, B. (2001) *Tratamiento jurídico de las sectas. Análisis comparativo de la situación en España y Francia*, Comares, Granada.
- NAVAS, A. M. (1991) "El fenómeno de las sectas: realidad o reto", *Proyección*, n. 38, pp. 143-153.
- NEITZ, M. J. (1987) *Charisma and Community. A study of religious commitment within the Charismatic Renewal*, Transaction Books, Oxford.
- NELKIN, D. y M. POLLAK (1981) *The Atom Besieged: anti nuclear Movements in France and Germany*, MIT, Cambridge.
- NELSON, G. K. (1968) "The analysis of a cult: Spiritualism", *SC*, n. 5, pp. 469-81.
- NELSON, G. K. (1969a) *Spiritualism and society*, Londres.
- NELSON, G. K. (1969b) "The spiritualist movement and the need for a redefinition of cult", *JSSR*, n. 8, pp. 152-60.
- NIE, N. y D. S. HILLYGUS (2002) "The Impact Of Internet Use On Sociability: Time-Diary Findings", *It and Society*, vol. 1 n. 1, pp. 1-20.
- NIEBUHR, H.R. (1957) *The Social Sources of Denominationalism*, New American Library, Nueva York.

- NÚÑEZ, J. M. (1999) "Ontología débil, secularización y hermenéutica en G. Vattimo", *Isidorianum*, n. 8, pp. 531-560.
- O'BRIEN, J. (1999) "Writing the Body: Gender (Re) production in Online Interaction", en M. Smith, y P. Kollock (eds.) *Communities in Cyberspace*, Routledge, Nueva York, 76-104.
- OBERSCHAL, A. (1999) "Oportunidades y creación de marcos en las revueltas de 1989 en el Este de Europa", en D., McAdam, J. D. McCarthy y M. N. Zald, *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, ISTMO, Madrid, 143-181.
- O'BRIEN, J. y M. PALMER (1993) *The State of Religion Atlas*, Simon and Schuster, Nueva York.
- OFFE, C. (1985) "New social movements: Challenging the boundaries of institutional politics", *SR*, n. 52, pp. 817-868.
- OFFE, C. (1988) *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Fundación Sistema, Madrid.
- OGBURN, W.F. (1964) *On culture and social change*, University of Chicago, Chicago.
- ORIZO, A. (1996) *Sistema de valores en la España de los 90*, CIS, Madrid.
- OXFORD UNIVERSITY (1980) *Oxford English Dictionary*, Oxford University, Oxford.
- PAGNUCO, R. y D. ATWOOD (1994) "Global strategies for Peace and justice", *Peace Review*, n. 6, pp. 411-418.
- PALMER, S. (1994) *Moon sisters, Krishna mothers, Rajneesh lovers: Women's roles in New Religious*, Syracuse University, Nueva York.
- PÁNIKER, S. (1994) "Síntoma de una patología", *El País*, 13 de octubre, p. 14.
- PARK, R. E. Y E. W. BURGESS (1969) *Introduction to the Science of Sociology*, University of Chicago, Chicago.
- PARKS, M. R. y L. D. ROBERTS (1998) "'Making Moosic': The development of Personal relationships on line and a Comparison to their Off-line counterparts", *Journal of Sociological and Personal Relationships*, vol. 15 n. 4, pp. 517-537.
- PARLAMENTO VASCO (1998) *Informe, conclusiones y recomendaciones de la comisión de encuesta preferente sobre la implantación de sectas destructivas y dependientes en Euskadi*, Parlamento Vasco, Vitoria.
- PARSONS, A. S. (1989) "The secular contribution to religious innovation: a case study of the Unification Church", *SA*, vol. 50 n. 3, pp. 215-219.
- PARSONS, T. (1963) "Introduction", en M. Weber, *Sociology of Religion*, Methuen, Londres, i- xlvi.
- PARSONS, T. (1964) *Social structure and personality*, Londres.
- PARSONS, T. (1965) *Structure and Process in Modern societies*, Free Press, Nueva York.
- PASSY, F. y M. GIUGNI (2000) "Social networks and individual preferences: Explaining differential participation in social movements", *Working Paper Series*, American Sociological Association [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.nd.edu/~dmyers/cbsm/>
- PATRICK, T. y T. DULAN (1976) *Let our Children Go!*, Thomas Congdon, Nueva York.
- PEEL, J. D. Y. (1971) *Herbert Spencer: the evolution of a sociologist*, Londres.
- PFEFFER, L. (1977) *Religious freedom*, National Textbook Company, Skokie.
- PIKAZA, X. (1999) *El fenómeno de lo religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid.

- POLING, T. H. y J. F. KENEY (1986) *The Hare Krishna Character Type. A study of the Sensate Personality*, Edwin Mellen Press, Queenston.
- PONT, J. (1998) “La investigación de los movimientos sociales desde la sociología y la ciencia política. Una propuesta de aproximación teórica”, *Papers*, n. 56, pp. 257-272.
- POPE, L. (1942) *Millhands and Preachers*, New Haven.
- PORTER, D. (1997) *Internet culture*, Routledge, Nueva York.
- POULAT, E. (1967) “Religious sociology and its aims”, en J. Brothers (ed.) *Reading in the Sociology of religion*, Oxford.
- POULAT, E. (1980) *Une église ébranlée, 1939-1978*, Casterman, París.
- PRAT, J. (1997) *El estigma del extraño*, Ariel, Madrid.
- PRAT, J. (coord.) (1990-1991) *Antropología de la Religión: ortodoxos, heretges i sectaris*, *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, n. 8.
- PRAT, J. (coord.) (1992-1993) *Antropología de la religión: ortodoxos, heretges i sectaris*. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, n. 9.
- RACIONERO, L. (2000) *Oriente y Occidente*, Anagrama, Barcelona.
- RAE (1992) *Diccionario de la lengua española*, Espasa, Madrid.
- RAITIS, L. M. (2005) *Other Churches and Religions in Finland* [Documento WWW]. Recuperado: http://www.evl.fi/english/church_for_the_people/raitis.htm
- RAMBO, L. R. (1982) “Bibliography: Current research on religious conversion”, *Religious Studies Review*, n. 8, pp. 146-159.
- RAMONET, I. (1997) “Ascenso de lo irracional”, *El País*, 25 de mayo, pp. 14-15.
- RAMOS, M. M. (2004a) “Influencia social y dependencia a sectas”, en G. Guerrero, C. López-Gollonet y V. Caballo, *Avances 2004 en nuevas adicciones en el Siglo XXI*, FUNVECA, Granada, p. 21.
- RAMOS, M. M. (2004b) “Recomendaciones para hacer frente a actividades inconstitucionales de sectas”, en G. Guerrero, C. López-Gollonet y V. Caballo, *Avances 2004 en nuevas adicciones en el Siglo XXI*, FUNVECA, Granada, p. 25.
- RAMOS, M. M. (2004c) “Proceso de socialización en una secta”, en G. Guerrero, C. López-Gollonet y V. Caballo, *Avances 2004 en nuevas adicciones en el Siglo XXI*, FUNVECA, Granada, p. 33.
- RAMOS, M. M. (2004e) “Aproximación Sociológica al uso de Internet de los Nuevos Movimientos Religiosos como Nuevos Movimientos Sociales”, *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2004, 179 (39).
- REID, E. (1995) “Virtual worlds: Culture and imagination”, en S. G. Jones (ed.) *Cybersociety: Computer-Mediated Communication and Community*, Sage, California, 164-183.
- REIMID (2003) *Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V. Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen*, [Documento WWW]. Recuperado: http://www.uni-leipzig.de/~religion/remid_info_zahlen.htm
- RHEINGLOD, H. (1993) *The virtual community: Homesteading on the Electric Frontier*, Addison-Wesley, Nueva York.
- RHEINGLOD, H. (2003) *The Virtual Community*, MIT.
- RIAL, J. (1998) “La representación política en cuestión”, *Contribuciones*, Kas-Ciedla, n. 57, pp. 29-51.

- RICHARDSON, J. T. (1983) "New religious Movements in the United States: a review", *SC*, 30 (1), 85-110.
- RICHARDSON, J. T. (ed.) (1978) *Conversion Careers. In and Out of the New Religions*, Sage, Londres.
- RICHARDSON, J. y M. STEWARD (1977) "Conversion process models and the Jesus Movement", en J. T. Richardson (ed.) *Conversion Careers. In and Out of the New Religions*, Sage, Beverly Hills, 24-13.
- RICHARDSON, J., J. VAN DER LANDS y F. DERKS (1986) "Leaving and Labelling: voluntary and coerced disaffiliation from religious social movements", *Research in Social Movements. Conflicts and Change*, n. 9, pp. 97-126.
- RICHARDSON, J., M. W. STEWART y R. B. SIMMONDS (1979) *Organized Miracles: A study of contemporary youth, communal, fundamentalist organization*, Transaction Books, Nueva Jersey.
- RICHARDSON, J.T. (1980) "People's Temple and Jonestown: A corrective Comparison and Critique", *JSSR*, vol. 19 n. 3, pp. 239-55.
- RICHARDSON, J.T. (1992) "Public opinion and the tax evasion trial of reverend Moon", *Behavioural Sciences and Law*, vol. 10 n. 1, pp.39-52.
- RICHARDSON, J.T. (1995) "Minority religions ("cults") and the Law: Comparisons of the United States, Europe and Australia", *University of Queensland Law Journal*, vol. 18 n. 2, pp. 183-207.
- RICHARDSON, J.T. (1996) "Journalistic bias toward new religious movements in Australia", *Journal of Contemporary Religion*, vol. 11 n. 3, pp. 289-302.
- RICHARDSON, J.T. (1998) "The accidental expert", *Nova Religio*, vol. 2 n. 1, pp. 31-43.
- RICHARDSON, J.T. (ed.) (1988) *Money and power in the new religions*, E. Mellen, Nueva York.
- RICHARDSON, J.T. y B. VAN DRIEL (1994) "New Religious Movements in Europe: Developments and Reactions", en A. Shupe y D. G. Bromley (eds.) *Anticult movements in Cross Cultural perspective*, Garland, Nueva York, 129-170.
- RICHARDSON, J.T. y B. VAN DRIEL (1997) "'Journalists' attitudes toward new religious movements", *RRR*, vol. 39 n. 2, pp. 116-136.
- RICHARDSON, T. (1985) "The active versus passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research", *JSSR*, n. 24, pp. 163-179.
- RITCHIE, J. y J. LEWIS (eds.) (2004) *Qualitative Research Practice. A Guide to Social Science Students and Researchers*, SAGE, Londres.
- ROBBINS, T. (1981) "Church, state and cult", *SA*, vol. 42, n. 3, pp. 209-225.
- ROBBINS, T. (1984) "Constructing cultism "Mind control"", *SA*, vol. 45 n. 3, pp. 241-256.
- ROBBINS, T. (1985) "Government Regulatory Powers over Religious Movements", *JSSR*, n. 24, pp. 237-251
- ROBBINS, T. (1988) *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, Sage, Londres.
- ROBBINS, T. (1993) "The Intensification of Church-state Tensions in the United States", *SC*, n. 40, pp. 505-527.
- ROBBINS, T. y D. BROMLEY (1992) "Social experimentation and the significance of American new religions: A focused review essay", en M. Lynn y D. Moberg (eds.) *Research in the social scientific study of religion*, JAI, Greenwich, 1-12.

- ROBBINS, T. y J. BECKFORD (1993) "Religious Movements and Church-State Issues", en D. G. Bromley y J. K. Hadden (eds.) *Religion and the social order*, Vol. 1, pp. 199-218.
- ROBBINS, T. y R. ROBERTSON (eds.) (1987) *Church-State Relations*, New Brunswick, Transaction.
- ROBBINS, T., D. ANTHONY y J. RICHARDSON (1978) "Theory and research on today's new religions", *Social Analysis*, n. 39, pp. 95-122.
- ROBBINS, T., W. SHEPERD y J. MC BRIDE (eds.) (1985) *Cults, Culture and the Law: Perspectives on New Religious Movements*, Scholar, California.
- ROBERTSON, R. (1969) *Sociology of religion*, Penguin Books.
- ROBERTSON, R. (1970a) *The Sociological Interpretation of Religion*, Schocken, Nueva York.
- ROBERTSON, R. (1970b) "On the Analysis of Mysticism", *SA*, n. 36, pp. 241-266.
- ROBERTSON, R. (1979) "Religious movements and modern societies: Towards a progressive problem shift", *SA*, n. 40, pp. 297-314.
- ROBERTSON, R. (1985) "The relativization of societies, modern religion and globalization, en T. Robbins, W.C. Sheperd y J. McBride (eds.) *Cults, culture and the law*, Scholar, Chicago, 31-42.
- ROBERTSON, R. (1991) "The globalization paradigm: thinking globally", en Bromley D. (ed.) *Religion and the social order. New developments in theory and research*, JAI, Greenwich.
- ROBERTSON, R. (1992) *Globalization: Social Theory and global culture*, Sage, Londres.
- ROBERTSON, R. J. (1987) "Globalization and societal modernization: a note on Japan and Japanese religion", *SA*, 47, n° 2, pp. 35-42.
- ROBERTSON, R. J. y J. CHIRICO (1985) "Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: a theoretical exploration", *SA*, vol. 46 n. 3, pp. 219-242.
- ROCHFORD, E. B. (1985) *Hare Krishna in America*, Rutgers University, Nueva Jersey.
- RODRIGUEZ CABALLEIRA, A (1987) "Técnicas de programación y desprogramación", *Temas para el Debate*, n. 32, pp. 35-39.
- RODRÍGUEZ, J. (1988) "Sectas, delitos y creencias", *El País*, 5 septiembre, p. 24.
- RODRÍGUEZ, P. (2000) *Adicción a sectas*, Ediciones B, Barcelona.
- RODRÍGUEZ-AVIAL, E. (1999) "Aumentan los fieles de confesiones minoritarias", *Vida Nueva*, n. 2199, pp. 12-13.
- RODRÍGUEZ-MARTOS, A. (2000) "Efectividad de las técnicas de consejo breve", *Monografía alcohol. Adicciones*, n. 14, pp. 337-352.
- ROMA, P. (1997) "El cristo de los gitanos", *El País*, 13 de julio, 14-15.
- ROSENAU, J. (1990) *Turbulence in World Politics: a theory of change and continuity*, Princetown University, Princetown.
- ROSENGREN, K. E., P. ARVIDDSSON y D. STURESSON (1978) "The Barsebäck "Panic": A case of media deviance, en C. Winick (ed.) *Deviance and Mass Media*, Sage, Beverly Hills.
- ROSS, E. A. (1901) *Social Control: A Survey of the Foundations of Order*, MacMillan, Nueva York.
- ROSS, E. A. y M. D. LANGONE (1988) *Cults. What parents should know. A practical guide to help parents with children in destructive groups*, AFF, Massachusetsss.

- ROTHBAUM, S. (1988) "Between Two Worlds: Issues of Separation and Identity after Leaving a Religious Community", en D. Bromley (ed.) *Falling from the faith: The causes and consequences of religious apostasy*, Sage, Newbury Park, 205- 228.
- ROTHSTEIN, M. (1996) "Patterns of Diffusion and Religious Globalization: An Empirical Survey of New Religious Movements", en *Temenos* n. 32, pp. 195-220 [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.abo.fi/comprel/temenos/temeno32/rothsten.htm>
- RUBIN, M. (1980) *Prison or Paradise? The New Religious Cults*, Fortress, Filadelfia.
- RUBIO, F. (1974) *Religión y cambio social*, Ricardo Aguilera, Madrid.
- RUCHT, D. (1999) "El impacto de los contextos nacionales sobre la estructura de los movimientos sociales: un estudio comparado transnacional y ente movimientos", en D., McAdam, J. D. McCarthy y M. N. Zald, *Movimientos Sociales: perspectivas*, ISTMO, Madrid, 262-287.
- RUDOLPH, S.H. y J. PISCATORI (eds.) (1997) *Transnational religion and fading states*, Westview Press, Boulder.
- RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (1996) *Metodología de la investigación cualitativa*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- SADURSKI, W. (1990) *Moral pluralism and legal neutrality*, Kluwe, Dordrecht.
- SALARRULLANA, P. (1990) *Las sectas. Un testimonio vivo sobre los mesías del terror en España*, Temas de Hoy, Madrid.
- SALIBA, J.A. (1995) *Perspectives on new religious movements*, Geoffrey Chapman, Londres.
- SANTOS, B. de S. (1977) "The law of the oppressed: The construction and reproduction of legality in Pasargada", *Law and Society Review*, vol. 12 n. 5, pp. 5-126.
- SANTOS, B. de S. (1998) *Towards a new common sense: Law, science and politics in the paradigmatic tradition*, Routledge, Nueva York.
- SARGANT, W. W. (1957) *Battle for the Mind: A Physiology of Conversion and Brain-Washing*, Malor Books, Cambridge.
- SCHEIN, E. H. (1956) *The Chinese Indoctrination Program for Prisoners of War*, *Psychiatry*, 19, 149-172.
- SCHEIN, E. H. (1961) *Coercive Persuasion*, Norton and Co., Nueva York.
- SCHEIN, E.H. (1961) *Coercive Persuasion*, Norton and Co, Nueva York.
- SCHLANG, S. (2005) "Neuereligionen, weltweit", en H. H. Baer, J. Gasper, J. Müller y J. Sinabell (eds.) *Lexikon neuere religiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Herder, Friburgo de Brisgobia, 885-892.
- SCHLEGEL, J.L. (1997) "Pourquoi on n'en finit pas avec les sects", *Esprit*, n. 233.
- SCHMITTER, P. C. (1979) "¿Continua el siglo del corporativismo?", en P. C. Schmitter y G. Lembruch (coords.) *Neocorporativismo I. Más allá del Estado y el mercado*, Alianza, Méjico, 15-66.
- SCHWARTZ, L. y F. W. KASLOW (1981) "The cult phenomenon: historical, sociological and familiar factors contributing to their development and appeal", *Marriage & Family Review*, n. 4, pp. 3-30.
- SENTÍS, R. (1992-1993) "L'exsectari com a produce social", *Antropología de la religión: ortodoxos, heretges i sectaris*, n. 9, pp. 120-137.

- SHAPIRO, R. (1985) "Indoctrination, person-hood and religious beliefs", en Robbins, Shepered y Mc Bride (eds.) *Cults, Culture and the Law: Perspectives on New Religious Movements*, Scholars Press, California, 129-160.
- SHAPIRO, R. (1997) "Destructive Cultism", *American Family Physician*, nº 15, pp. 80-83.
- SHIMAZONO, S. (1991) "New Religions and the New Spirituality Movement: Two Types of Religious Movements in Advanced Industrial Societies", Conferencia impartida en el Santa Barbara Center for Humanistic Studies, *New Religions in Global Perspective*, Buelton, California, 16 de mayo de 1991, 3.
- SHINER, L. (1965) "Toward a theory of secularizarion", *Journal of Religion*, n. 45, pp. 279-295.
- SHINER, L. (1967) "The concept of secularisation in empirical research", *JSSR*, n. 6, pp. 207-220.
- SHINN, L. D. (1987) *The dark lord: cult images and the Hare Krishnas in America*, Westmister, Filadelfia.
- SHOEMAKER, P. J. (1964) "Media Treatment of Deviant Political Groups", *Journalist Quarterly*, vol. 61 n. 1, pp. 66-75.
- SHUPE, A. D. y D. G. BROMLEY (1980) *The New Vigilantes: Deprogrammers, Anti-cultist and the New Religions*, Sage, Beverly Hills.
- SHUPE, A. D. y D. G. BROMLEY (1981a) "Witches, Moonies and accusations of Evil", en T. Robbins y D. Anthony (eds.) *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, Transaction Books, Nueva York, 247-262.
- SHUPE, A. D. y D. G. BROMLEY (1985) *A documentary History of the anticult movement*, University of Texas, Center for Social Research, Tejas.
- SHUPE, A. y D. G. BROMLEY (1985) "Social responses to cults", en P. E. Hammond, *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision on the Scientific Study of Religion*, University of California, Berkeley, 58-72.
- SHUPE, A. y D.G. BROMLEY (1981b) "Apostates and atrocity stories: some parameters in the dynamics of deprogramming", en B. Wilson (ed.) *The Social Impact of New Religious Movements*, Rose of Sharon, Nueva York, 179-215.
- SILK, M. (1997) "Journalist with attitude: A response to Richardson and Van Driel", *RRR*, vol. 39 n. 2, pp. 137-143.
- SIMMEL, G. (1905) *Sociology of Religion*, Philosophical Library, Nueva York.
- SIMMEL, G. (1908a) "Selections from Sociologie", en H. W. Kurt (ed.) *The Sociology of George Simmel*, Free Press, Nueva York, 87-408.
- SIMMEL, G. (1918) "Selection from The Conflict in Modern Culture", en P. A. Lawrence (ed.) *George Simmel: Sociologist and European*, Harper & Row, Nueva York, 223-42.
- SIMMEL, G. (1950) *The Sociology of George Simmel*, The Free Press, Nueva York.
- SIMMEL, G. (1991) *Secret et sociétés secrètes*, Cicé, Estrasburgo.
- SINGER, M. (1995) *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in our Everyday Lives*, Jossey-Bass Publisher, San Francisco.
- SINGER, M. (1979) "Coming out of the cults", *Psychology Today*, pp. 72-82.
- SINGER, M. T. (1996) *Thought Reform Today*.
- SINGER, M. T. y LALICH, J. (1997) *Las sectas entre nosotros*, Gedisa, Barcelona.
- SISSONS, P. L. (1971) "Concepts of Church membership", en M. Hill (ed.) *A Sociological yearbook of religion in Britain*, 4, Londres.
- SLEVIN, J. (2000) *The Internet and Society*, Polity Press, Cambridge.

- SMITH, C. (ed.) (1996) *Disruptive religion: The force of faith in social movement activism*, Routledge, Nueva York.
- SNOW D. A. y R. MACKALEK (1983) "The convert as a social type", en R. Collins (ed.) *Sociological Theory*, Jossey-Bass, San Francisco, 259-289.
- SNOW, D. (1984) "The sociology of conversion", *Annual Review of Sociology*, n. 10, pp. 167-190.
- SNOW, D. (1992) "Master Frames and Cycles of Protest", en A. Morris y C. Mueller, C. (eds.) *The Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University, Londres.
- SNOW, D. A. y C. L. PHILLIPS (1980) "The Lofland-Stark conversion model: A critical reassessment", *Social Problems*, n. 27, pp. 430-447.
- SNOW, D. A., L.J.ZURCHER, y S. EKLAND-OLSON (1980) "Social networks and Social Movements", *ASR*, n. 45, pp. 787-801.
- SNOW, D. y BENDORD, R. D. (1988) "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization", en B. Klandermas, H. Kriesi y S. Tarrow (eds.) *From Structure to Action. Social Movement Participation Across Cultures*, JAI, Greenwich, 197-217.
- SNOW, D. y MACHALEK (1984) "The sociology of conversion", *ARS*, n. 10, pp. 167-190.
- SOMEKH, B. y C. LEWIN (2005) *Research methods in the social sciences*, Sage, Londres.
- SORIANO, R. (1997) *Sociología del Derecho*, Ariel, Barcelona.
- SOROKIN, P.A. (1947) *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics*, Cooper Square, Nueva York.
- SPENCER, H. (1876) *Principles of Sociology*, Londres.
- SPENCER, H. (1884) *El universo social. Sociología general y descriptiva*, Barris y Cía., Barcelona.
- STARK, R. (1964) "Class, radicalism and religious involvement in Great Britain", *ASR*, n. 29, pp. 698-706.
- STARK, R. (1986) "Europe's receptivity to religious movements", en R. Stark (ed.) *Religious Movements: genesis, exodus and numbers*, Unification Theological Seminary, Nueva York, 310-343.
- STARK, R. y W. S. BAINBRIDGE (1979) "Of churches, sects and cults", *JSSR*, n. 18, pp. 117-131.
- STARK, R. y W. S. BAINBRIDGE (1985) *The future of Religion. Secularisation, revival and cult formation*, University of California, Berkeley.
- STARK, R. y W.S. BAINBRIDGE (1996) *A Theory of Religion*, Rutgers University, Brunswick.
- STARK, R. y W.S. BAINBRIDGE (1980) "Networks of faith: interpersonal bonds and recruitment to cults and sects", *American Journal of Sociology*, n. 85, pp. 1376-1395.
- STOLL, C. (1995) *Silicon Snake Oil: Second Thoughts on the Information Highway*, Doubleday, Nueva York.
- STONE, D. (1978) "New religious consciousness and personal religious experience", *SA*, n. 39, pp. 123-134.
- STRAUS, R.B. (1979) "Religious conversion as a personal and collective accomplishment", *SA*, vol. 40 n. 2, pp. 158-165.
- STRAUS, R.B. (1981) "The social-psychology of religious experience: A naturalistic approach", *SA*, n. 42, pp. 57-67.
- SWATOS, W. H. (1979) *Into denominationalism*, Society for the Scientific Study of Religion, Storrs.

- SWATOS, W.H. (1981) "Church-Sect and Cult", *SA*, n. 42, pp. 17-26.
- SWATOS, W.H. (ed.) (1998) *Encyclopedia of Religion and Society*, Sage, Oxford.
- SWEDISH INSTITUTE (2003) *Fact Sheets on Sweden*, Ord&Form, Upsala.
- SZTOMPKA, P. (1995) *Sociología del cambio social*, Alianza Universidad, Madrid.
- TARROW, S. (1999) "Estado y oportunidades: la estructuración política de los movimientos sociales", en D., McAdam, J. D. McCarthy y M. N. Zald, *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, ISTMO, Madrid, 71-99.
- TARROW, S. (2004) *El poder en movimiento*, Alianza, Madrid.
- TAYLOR, D. (1982) "Becoming New People: The recruitment of young Americans into the Unification Church", en R. Wallis (ed.) *Millennialism and Charisma*, The Queen's University, Belfast, 177-230.
- TERNISIEN, X. (2002a) "L'Église de Scientologie comparât pour manœuvres fraudulenses", *Le Monde*, 22 febrero.
- TERNISIEN, X. (2002b) "El fiscal plantea la disolución de la Iglesia de la Cienciología en París", *Le Monde*, 23 de febrero de 2002.
- THE RELIGIOUS MOVEMENTS PAGE "Conceptualizing "Anti-Cult" and "Counter-Cult" " [Documento WWW]. Recuperado: <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/cultsect/anticounter.htm>
- THEISSEN, G. (1979) *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander.
- TILLY, CH. (1978) *From mobilization to revolution*, Addison-Wesley, Massachusetts.
- TIPTON, S. (1982) *Getting saved from the sixties*, University of California, California.
- TOBIAS, M. Y J. LALICH (1994) *Captive Hearts, Captive Minds: Freedom and Recovery from Cults and Abusive Relationships*, Hunter House, Alameda, California.
- TOCQUEVILLE, A. (1980) *La democracia en América*, Alianza, Madrid.
- TÖNNIES, F. (1971) "Preface to the first edition of *Gemeinschaft und Gesellschaft*", en W. J. Cahman y R. Heberle (eds.) *Ferdinand Toennies on Sociology: Pure, Applied, and Empirical*, University of Chicago, Chicago, 12-36.
- TOHARIA, J. J. (1987) "¡Pleitos tengas!.." *Introducción a la cultura legal española*, CIS, Madrid.
- TÖNNIES, F. (1963) *Community and society* Harper & Row, Nueva York.
- TOURAINÉ, A. (1981) *The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movements*, Cambridge University, Cambridge.
- TOURAINÉ, A. (1985) "An introduction to the study of Social Movements", *SR*, n. 52, pp. 749-88.
- TOURAINÉ, A. (1992) "Comunicación política y crisis de la representatividad", en VVAA, *El nuevo espacio público*, Gedisa, Barcelona.
- TOURAINÉ, A. (1997) *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid.
- TOURAINÉ, A. (2005) *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*, Paidós, Barcelona.
- TOWLER, R. (1995) *New Religions and the new Europe*, Aarhus University, Aarhus.
- TREVES, R. (1978) *Introducción a la Sociología del Derecho*, Taurus, Madrid.
- TRINIDAD, A., V. CARRERO y R. M. SORIANO (2006) *Teoría fundamentada "Grounded Theory". La construcción de la teoría a través del análisis interpretacional*. CIS, Madrid.

- TROELTSCH, E. (1931) *The Social teachings of the Christian Churches*, II vols., Macmillan, Londres.
- TUCKER, R.C. (1968) "The theory of charismatic leadership", *Daedalus*, 97, 731-756.
- TURKLE, S. (1995) *Life on the Screen: Identity ion the Age of the Internet*, Simon & Schuster, Nueva York.
- TURNER, H. (1995) "New religious movements in primal societies", en J. Hinnells (ed.) *A new dictionary of religions*, Blackwell.
- TURNER, R. H. y KILLIAN, L. M. (1987) *Collective behavior*, Prentice Hall, Nueva Jersey.
- TURNER, V. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.
- UNADFI (2004) *Pouvoir publics* [Documento WWW]. Recuperado: <http://www.unadfi.org>
- URBAN, H. B. (2000) "The Devil a Heaven's Gate: Rethinking the Study of Religion in the Age of Cyber-space", *Nova Religio*, vol. 3 n. 2, pp. 268-302.
- VALATX, J.L. (1994) "Sleep Deprivation", *CSJ*, vol. 11 n. 2, pp. 211-216. VALENTIN, J. (2005) "Ozeanische Gefühle. Neue Blicke auf die alten Esoterik", *Herder Korrespondenz*, vol. 59 n. 7, pp. 344-348.
- VALLES, M. S. (1999) *Técnicas cualitativas de investigación social*, Síntesis, Madrid.
- VALLVERDÚ, J. (1995) "La imatge social de les sectes. Hare Krisna: un cas paradigmàtic", *REC*, n.º 6, pp. 70-79.
- VAN DRIEL, B. y J. T. RICHARDSON (1988) "Print Media Coverage of New Religious Movements: A Longitudinal Study", *Journal of Communication*, vol. 38, n. 3, pp. 37-61.
- VAN ZANDT, D. E. (1991) *Living in the Children of God*, Princeton Universitu Press, Nueva Jersey.
- VATTIMO, G. (1987) *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona.
- VERDIER, P. A. (1977) *Brainwashing and the Cults*, Wilshire Book Company, Hollywood, CA.
- VERDIER, P.A. (1977) *Brainwashing and the Cults*, Wilshire Book Company, Hollywood, Ca.
- VIVIEN, A. (1985) "Les sectes en France: expresión de la libertad morale ou facteurs de manipulation", *La Documentation française*, Collection de Rapports Officiels.
- AAVV (1987) *Enciclopedia of Religion*, Nueva York, Mcmillan, vol. 13.
- WACH, J. (1944) *Sociology of religion*, Chicago.
- WADDELL, R. G. (1972) "Charisma and reason: paradoxes and tactics of originality", en M. Hill (ed.) *A sociological yearbook of religion in Britain*, Londres.
- WAKEFIELD, W. L. y A. P. EVANS (1969) *Heresies of the High Middle Ages*, Nueva York, Londres, Columbia University Press.
- WALLIS, R. (1975a) "Societal reaction to Scientology", en R. Wallis (ed.) *Sectarianism: Analyses of Religious and non-religious sects*, Peter Owen, Londres, 86-111.
- WALLIS, R. (1975b) "Scientology", *Sociology*, n. 9, pp. 89-100.
- WALLIS, R. (1976) *The Road to Total Freedom: American Asotiation of Scientology*, Hienemann, London.
- WALLIS, R. (1981) "Yesterday's children: Cultural and structural change in a neew religious movement", en B. R. Wilson (ed.) *The Social impact of the new religious movement*, Unification Theological Seminary, Nueva York, 97-134.

- WALLIS, R. (1982) "The new religions as social indicators", en E. Barker (ed.) *New Religious movements: A perspective for understanding society*, Edwin Mellen, Nueva York, 216-231.
- WALLIS, R. (1984) *The elementary forms of the New Religious Life*, Routledge y Kegan Paul, Londres.
- WEBER, M. (1944) *Economía y Sociedad*, [*The Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press, Nueva York, 1964], III vols., F.C.E., Méjico.
- WEBER, M. (1963) *The Sociology of Religion*, Beacon, Boston.
- WEBER, M. (1964) *The theory of social and economic organization*, Nueva York.
- WEBER, M. (1972) *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- WEBER, M. (1988) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.
- WEBER, M. (2001) "Sociología del Estado", en J. L. Monereo, *Sociología del Derecho por Max Weber*, Comares, Granada, 241-349.
- WELLMAN, B. y GUILA, M. (1999) "Virtual Communities as Communities: net surfers don't ride alone", en P. Kollock. y M. A. Smith (eds.) *Communities in Cyberspace*, Routledge, Londres, 167-194.
- WEST, L. J. y M. D. LANGONE (1986) "Cultism: a conference for scholars and policy makers", *CSJ*, n. 3, pp. 117-134.
- WESTLEY, F. (1978) "The cult of man: Durkheim's predictions and new religious movements", *SA*, n. 39, pp. 135-145.
- WILKINSON, P. (1971) *Social Movement*, Praeger, Nueva York.
- WILSON, B. (1954) "The paradox of the exclusive Brethren", *New Society*, n. 20, pp. 9-11.
- WILSON, B. (1959) "An analysis of sect development", *ASR*, n. 24, pp. 3-15.
- WILSON, B. (1961) *Sects and society*, Londres.
- WILSON, B. (1963) "Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative", *ASRR*, n. 16, pp. 49-63.
- WILSON, B. (1966) *Religion in secular society*, Londres.
- WILSON, B. (1970) *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid.
- WILSON, B. (1973) *Magic and the Millennium*, Harper, Nueva York.
- WILSON, B. (1976) *Contemporary Transformations of Religions*, Oxford University, Oxford.
- WILSON, B. (1982a) *Religion in sociological perspective*, Oxford University, Oxford.
- WILSON, B. (1982b) "The new religions: Some preliminary considerations", en E. Barker (ed.) *New religious movements: A perspective for understanding society*, Edwin Mellen, Nueva York, 16-31.
- WILSON, B. (1983) "Time, Generations and Sectarianism", en B. Wilson (ed.) *The social impact of New Religious Movements*, Rose of Sharon, Nueva York, 217-234.
- WILSON, B. (1988) "Secularization: Religion in the modern world", en S. Sutherland, L. Houlden, P. Clarke y F. Hardy (eds.) *The world's religions*, Routledge, Londres, 953-966.
- WILSON, B. (1990) *The social dimension of sectarianism: sects and new religious movements in contemporary society*, Oxford University, Oxford.
- WILSON, B. (1999) "Introduction", en B. Wilson y J. Cresswell (eds.) *New religious movements: challenge and response*, Routledge, Londres, 1-11.

- WILSON, B. (ed.) (1981) *The social impact of new religious movements*, Union Theological Seminary, Nueva York.
- WILSON, B. Y CRESSWELL, J. (1999) *New religious movements: challenge and response*, Routledge, London.
- WILSON, B. y K. DOBBELAERE, K. (1998) *A Time to Chang: the Soka Gakkai Buddhists in Britain*, Clarendon, Oxford.
- WISPE, L. (ed.) (1978) *Altruism, Sympathy and Helping: Psychological and Sociological principles*, Academic Press, Nueva York.
- WITHEHEAD, H. (1987) *Renunciation and reformulation. A study of conversion in an American sect*, Cornell University, Londres.
- WOLFF, M. (1992) *Where We Stand: Can America Make it in the Global Race for Wealth, Health, and Happiness?*, Bantam Books, Nueva York.
- WORSLEY, P. (1968) *The trumpet shall sound*, Londres.
- WRIGHT, S. (1997) "Media coverage of unconventional religion: Any "Good News" for Minority Faiths?", *RRR*, vol. 39 n. 2, pp. 101-115.
- WUTHNOW, R. (1976) "The new religions in social context", en Ch. Glock y R. Bellah (eds.) *The New Religious Consciousness*, University of California, Berkeley, 267-293.
- WUTHNOW, R. (ed.) (1978) *Experimentation in American Religion: The New Mysticism and Their Implications for the Churches*, California University, Berkeley.
- WUTHNOW, R. (ed.) (1995) *Rethinking materialism: perspectives on the spiritual dimension of economic behaviour*, William B. Eerdmans, Londres.
- YIN, R.K. (1994) *Case Study Research: Design and Methods*, Sage, Londres.
- YINGER, J. M. (1946) *Religion and the Struggle for Power*, Duke University, Durham.
- YINGER, J. M. (1957) *Religion, society and the individual*, Nueva York.
- YINGER, J. M. (1970) *The scientific study of religion*, Macmillan, Nueva York.
- ZABLOCKI, B. y T. ROBBINS (eds.) (2001) *Misundertanding Cults*, Toronto University, Toronto.
- ZALD, M. N. (1982) "Theological Crucibles: Social Movements in and of Religion", *RRR*, vol. 23 n. 4, pp. 317-336.
- ZALD, M. N. y J. D. MCCARTHY (1987) "Religious Groups as Crucibles of Social Movements", en M.N. Zald y J.D. McCarthy (eds.) *Social Movements in an Organizational Society*, Transaction Books, Nueva Jersey, 67-95.

ANEXOS

- **ANEXO I: PRINCIPALES DOCUMENTOS Y LEGISLACIÓN ELABORADOS POR PARLAMENTOS E INSTITUCIONES EUROPEOS EN RELACIÓN A LOS NMRS**

- **ANEXO II: GUIONES DE LAS ENTREVISTAS**
 - SUMMARY OF EXPERTS
 - GUIÓN DE LAS ENTREVISTAS A MIEMBROS

- GUIÓN DE LAS ENTREVISTAS A EX MIEMBROS
- GUIÓN DE LAS ENTREVISTAS A FAMILIARES DE MIEMBROS
- GUIÓN DE LAS ENTREVISTAS A FAMILIARES DE EX MIEMBROS

- **ANEXO III: CARACTERÍSTICAS DE LOS ENTREVISTADOS**
 - EXPERTOS E INFORMANTES CUALIFICADOS ENTREVISTADOS EN ALEMANIA
 - MIEMBROS, EX MIEMBROS, FAMILIARES DE MIEMBROS Y FAMILIARES DE EX MIEMBROS

- **ANEXO IV: FICHAS TÉCNICAS Y DE CONTROL DE LAS ENTREVISTAS**
 - EXPERTOS E INFORMANTES CUALIFICADOS ENTREVISTADOS EN ALEMANIA
 - MIEMBROS, EX MIEMBROS, FAMILIARES DE MIEMBROS Y FAMILIARES DE EX MIEMBROS

- **ANEXO V: NMRS EN CIFRAS EN LA UE-15**

- **ANEXO VI: NEW RELIGIOUS MOVEMENTS IN SPAIN: CONTEXT AND ANALYSIS OF THE AFFILIATION AND DISAFFILIATION PROCESS OF THEIR ADHERENTS (conclusions and summary)**

ANEXO I: PROCESO DE INVESTIGACIÓN

“Every history and every description depends on the perspective of the author”

Hatch, 1997

Cualquier investigador, cuando aborda por primera vez un objeto de estudio dispone de múltiples opciones metodológicas, hasta tal punto que la dificultad al comenzar a trabajar suele ser la variedad de posibilidades. El criterio para escoger la perspectiva metodológica, en mi opinión, debe estar marcada por tres aspectos fundamentales: personales, de utilidad y las asunciones básicas de las que se parte. La investigación será guiada por un combinación de estos tres aspectos.

En primer lugar, cada investigador cuenta con unos atributos, actitudes y especialidades determinados que intervienen en la metodología si necesita desde el comienzo, una estructura analítica, si prefiere trabajar con personas o con material secundario, etc. En segundo lugar, el acceso a los datos también influye en el proceso de investigación. La elección del método puede basarse en criterios de utilidad, cuál es posible aplicar dependiendo de criterios como la distancia geográfica, la lengua, el tiempo o los recursos económicos disponibles. Todos estos elementos establecen límites a las decisiones sobre qué es “convenientemente accesible” en el proceso de investigación, y determinan qué es “ideal” y qué es “viable”. En tercer lugar, la elección de la metodología se basa en determinación del investigador sobre la naturaleza de la ciencia y sobre cómo considera que se produce el conocimiento. Las consideraciones iniciales sobre la metodología a seguir en una investigación se guían por el interés del científico en el fenómeno a estudiar y por las preguntas a las que se trata de dar respuesta, además de por el interés del investigador por explicar o cuantificar. Si un investigador está interesado en comprender cómo la gente dota de sentido un cierto fenómeno como es el caso de esta investigación, os métodos de recogida de datos deberán ser por ejemplo, entrevistas sin una gran estructura, más que encuestas rígidamente estructuradas. Las opciones metodológicas pueden también estar guiadas por la distancia de los actores o el investigador respecto al objeto de estudio o por la investigación previamente realizada en esta materia.

En esta parte de la investigación voy a describir mis opciones metodológicas durante la elaboración de esta tesis. La primera parte estará dedicada principalmente a cuestiones epistemológicas y ontológicas porque han guiado y delimitado las opciones metodológicas finales. La discusión en este capítulo se localiza en tres aspectos destacables: proposiciones (paradigma, epistemología y ontología, teoría y praxis), diseño (recogida de datos y análisis) y reflexiones sobre la investigación (credibilidad, transferibilidad, dependencia y confirmabilidad).

1. EL PARADIGMA

El término paradigma, del griego *parádeigma*, se refiere a modelo, ejemplar, al método científico basado en las asunciones de la sociedad sobre el mundo y la naturaleza del conocimiento. Es la “*estructura de factores y aspectos representacionales, convenidos de forma más o menos consciente, con la que un científico va en busca de su objeto de investigación. El paradigma es un modelo preteórico que está configurado: a) por el estado en que se halla la teoría científica, incluso de otras disciplinas, y b) por los intereses que orientan el conocimiento de los científicos*” (Hillmann, 2001: 674).

En el contexto de una tesis el término paradigma normalmente se refiere a cómo debe ser dirigida la investigación (Morgan, 1979). Dada la variedad de enfoques paradigmáticos, se usarán los términos positivismo y fenomenología para describir dos paradigmas que configuran los extremos de un posible *continuum*. El paradigma positivista analiza las causas de los problemas, con escasas referencias a la subjetividad del individuo. Y el paradigma fenomenológico busca la comprensión del comportamiento humano tomando como referencia a los propios actores (Collins y Hussey, 2003). Es importante enfatizar que el paradigma positivista no busca la emergencia de las interpretaciones según el contexto, sino que aísla categorías desde el principio, mientras que el fenomenológico es siempre contextual.

Nos encontramos ante un análisis fenomenológico cuando el objetivo científico es tratar de comprender un fenómeno haciendo uso de “*un conjunto de técnicas de reflexión que permiten la investigación sistemática de los contenidos de conciencia privilegiando los datos de la experiencia [...] no hace otra cosa que explicitar el sentido que el mundo objetivo de las realidades tiene para nosotros en la experiencia [...] va de*

la intuición a la verificación de la intuición [...] es la investigación sistemática de la subjetividad, de los contenidos de la conciencia. Los datos de experiencia [...] “proporcionan las informaciones más completas relativas a las significaciones propias de los sujetos”. Se basa en una descripción [...] de un fenómeno cotidiano, desde el punto de vista de aquel que lo vive” (Mucchielli, 2001:128-129).

Esta tesis doctoral ha sido realizada desde la fenomenología por varias razones. El objetivo es conocer las interpretaciones de los actores sociales implicados (miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros) en los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs. El objetivo, por tanto, no son las causas y los efectos en sí mismos, sino el modo en el que los interpretan los actores que intervienen. En este contexto social la subjetividad de los propios actores es tal, que la misma fase del proceso (afiliación o desvinculación) es interpretada de diferente modo por unos y otros, dependiendo de en qué fase se encuentren en el momento del contacto con el investigador. Las diferencias de interpretación de los actores sociales del proceso de *afiliación* a un NMR ponen de manifiesto lo que Kilbourne y Richardson describían en su obra “Paradigm conflict, types of conversion and conversion theories” publicada en *Sociological Analysis* en 1981. A saber, que los paradigmas de las ciencias sociales tienden a reproducir las estructuras sociales de las que surgen.

Por lo tanto, la elección de la fenomenología es lógica desde el momento en el que el análisis no se elabora desde análisis estadísticos u otras técnicas de cuantificación. La razón principal para desechar estas técnicas en la recogida de datos es que buscaba respuestas interpretativas, sobre procesos, percepciones, así como sobre experiencias e interacciones sociales, sin cuantificar el fenómeno (Yin, 1994).

Otros factores que han guiado esta investigación han sido los objetivos del estudio, el diseño de la investigación, la población a la que se ha entrevistado, la recolección de datos y los resultados que se han ido obteniendo. Los objetivos han sido comprender, describir, descubrir y atribuir significado al fenómeno. El diseño de la investigación ha sido flexible y envolvente, en la medida en la que ha existido una interacción continua entre la teorías y los nuevos datos emergentes del trabajo de campo. El diseño de la investigación es flexible y envolvente. El conjunto de entrevistados es pequeño y aleatorio respecto al total de individuos implicados en el fenómeno pero suficientemente significativo en cuanto al objeto de estudio. Los datos

han sido recogidos por medio de entrevistas en profundidad y documentos y el resultado del trabajo es un conjunto de interpretaciones holísticas y descriptivas a partir de un análisis exhaustivo. Durante la recolección de los datos y el proceso de análisis, he enfatizado la perspectiva cualitativa más que la cuantitativa, excepto en la parte dedicada a presentar el análisis numérico de NMRs y seguidores en la UE-15.

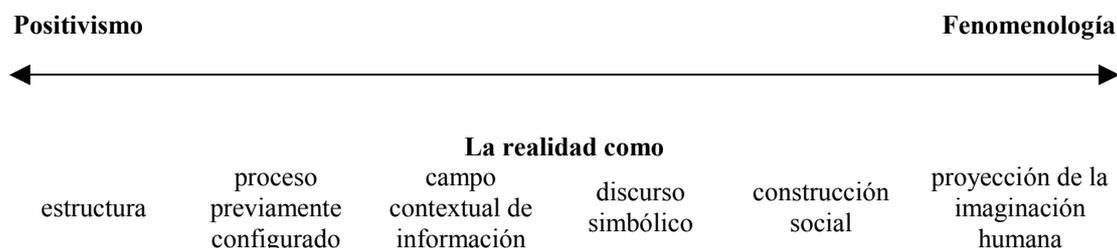
2. LOS ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS

Epistemología procede del griego *phainómenon* (lo que aparece), “*ciencia de la esencia*”, *lo que se hace presente a la conciencia (el fenómeno)*” (Hillmann, 2001:353). Implica un enfoque determinado sobre cómo obtenemos o creamos conocimiento, sobre lo que aceptamos que genera ciencia (Merriam, 1998). En este contexto existe interacción durante el análisis entre el investigador y aquello que es estudiado (Collins y Hussey, 2003). Los aspectos ontológicos están relacionados con cuestiones tales como cuál es el modo en el que percibimos la realidad y la naturaleza de lo estudiado (Ritchie y Lewis, 2004). El investigador debe decidir si considera el mundo objetivo y externo al investigador o bien si el mundo está socialmente construido y solo puede comprender examinando la percepción de los actores sociales (Collins y Hussey, 2003).

Por tanto, ¿es el hombre el que construye la realidad o es la realidad la que construye al hombre? Los acercamientos desde la sociología ponen de manifiesto la importancia de la comunidad, el consenso y la interacción en la elaboración de las *estructuras de plausibilidad* en la construcción del conocimiento y las creencias (Barger y Luckmann, 2001 y Lofland y Skonovd, 1981).

Hatch (1997) distingue entre dos principales puntos de vista epistemológicos: objetivismo y subjetivismo. Y cuatro perspectivas ontológicas: clásica, modernista, simbólica-interpretativa y postmodernista. El positivismo representa al objetivismo y la fenomenología al subjetivismo. En esta investigación se adopta una perspectiva que se encuentra entre la *construcción social de la realidad*, en el sentido en el que Barger y Luckmann (2001) lo describen y la realidad como una proyección de la imaginación humana (Collins y Hussey, 2003), por tanto, un punto de vista fenomenológico Hatch (1997) (Tabla 18).

Tabla 18. Continuum epistemológico y ontológico en el acercamiento a la realidad social



Fuente: Elaboración propia a partir de Collins y Hussey, 2003

Un acercamiento desde una perspectiva epistemológica subjetiva es una consecuencia natural del interés por la interpretación y los significados que los actores dan a la realidad social, sobre todo en un objeto de estudio como es la afiliación y desvinculación de NMRs, por la articulación de elementos simbólicos y proyecciones del ser humano en la construcción de la realidad social, articulando una cosmovisión y un ethos determinados. Durante la investigación enfatizo especialmente la comprensión de cómo los actores crean su realidad (construccionismo). La realidad social la construyen continuamente los individuos a través de la interacción y la negociación, que acaba construyendo un discurso y experiencias comunes (Hatch, 1997).

En este sentido, creo que los investigadores siempre tienen algún tipo de percepción previa o intereses en el objeto de estudio, siempre existe algún tipo de implicación que posteriormente interviene en el modo en el que se interpreta el fenómeno social que investiga. Las ciencias sociales no pueden aprehender de forma objetiva la realidad objeto de estudio, tal y como sucede en las ciencias naturales. Los hechos que estudian las ciencias sociales no están ahí fuera porque siempre son fruto de una reconstrucción por parte del analista, que los reconoce como tales y los sitúa dentro de unas tipologías determinadas (Luckmann, 1995).

Varias categorías y conceptos pueden tener diferente significado para los sujetos en diferentes contextos, desde el momento en el que los construyen a partir de diferentes experiencias. Por tanto, categorías como afiliación o desvinculación son construidas por los individuos a través de la interacción con otros, con los propios NMRs, así como con sus propias familias y la sociedad en su conjunto. En este sentido, es necesario considerar que los conceptos o categorías pueden cambiar de significado a lo largo del

tiempo y en relación a la interacción y las experiencias vividas. He redactado la tesis como un reflejo de las realidades subjetivas que los individuos, a lo largo de la investigación, han puesto de manifiesto. Para este objeto de estudio es especialmente destacable este aspecto porque por ejemplo, al hablar de afiliación, los miembros interpretan el proceso de diferente modo que la mayoría de las familias, siendo en principio el mismo proceso.

Considero que, en cuanto a las relaciones humanas, escasos aspectos pueden ser considerados objetivos o regulados por leyes naturales, sino que más bien son consecuencia de convencionalismos sociales. Por tanto, los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs necesitan ser interpretados y comprendidos, en ningún caso medidos. En este sentido, se ha considerado el papel activo de los individuos en la elaboración de discursos al interpretar el contexto social en el que se desenvuelven sus vidas. En otras palabras, el ambiente en el que las relaciones tienen lugar es consecuencia de la construcción social de la realidad. Los actores sociales en el contexto de las relaciones e interacciones construyen, re organizan, eligen y validan muchas de las características “objetivas” del contexto social en el que se desenvuelven (Hatch, 1997). En muchos sentidos, los individuos crean sus propios límites.

3. LA TEORÍA Y LA PRAXIS

Una investigación puede ser inductiva o deductiva (Merriam, 1998 y Yin, 1994). Lo que diferencia la elección de la naturaleza del problema a analizar. Desde un enfoque deductivo, el problema puede ser descrito desde la exploración de las teorías elaboradas, algunas de las cuales suelen establecerse como base del análisis empírico. El proceso se desenvuelve desde las teorías hasta la formulación de hipótesis, la producción de datos, el análisis, la comprobación de la hipótesis y, finalmente, la revisión de la teoría. El proceso deductivo tiene lugar desde la teoría hacia las observaciones y los resultados, mientras que el proceso inductivo se lleva a cabo al contrario, desde la observación a la elaboración de teoría. La investigación inductiva comienza con la generación de datos empíricos y las conclusiones teóricas son elaboradas desde las regularidades que son observadas a partir de los datos empíricos.

La estrategia metodológica adoptada en esta investigación puede ser considerada como el resultado de imbricar ambas posiciones, deductiva e inductiva. Diferentes

actividades investigadoras han tenido lugar durante el proceso de investigación. La posición desde la que he investigado en esta ocasión se desenvuelve entre los hallazgos teóricos y empíricos, elaborando los problemas y respuestas durante el proceso de investigación alternativamente entre ambas perspectivas. La principal característica de este postura a lo largo de la investigación ha sido la continua consideración del objeto de estudio entre una perspectiva empírica y otra teórica. Durante el proceso, la investigación ha sido reorientada una y otra para ser confrontada con los datos empíricos (Dubouis y Gadde, 2002).

El continuo ir y volver desde lo empírico a lo teórico permite al investigador conocer con profusión el objeto de estudio desde ambas perspectivas. El trabajo preliminar consiste en elaborar y articular “preconceptos” o “precategorias” que van siendo consistentes o desechados a lo largo de la investigación. Este perspectiva ha sido adoptada porque se considera que la teoría no puede comprenderse separada de la observación empírica, y viceversa.

3. 1. MI PROPIO CAMINO INVESTIGADOR

Esta investigación es el resultado, por tanto, de un proceso de interacción continuo entre la deducción y la inducción. En especial el diseño, que ha emergido de la propia dinámica de la investigación. Comenzó con observaciones empíricas en NMRs (entrevistas informales a implicados y observación participante informales). Algunas ideas y pensamientos preliminares surgieron durante este acercamiento al objeto de estudio y, en base a ellas, comenzó la investigación. La siguiente fase del análisis fue la extensa revisión de bibliografía, con el objetivo de encontrar áreas que no hubieran sido cubiertas por investigaciones anteriores. La combinación de observación y revisión bibliográfica constituyó la primera fase de la investigación. El objetivo fue comprender los procesos afiliación y desvinculación en España a NMRs.

Este primer acercamiento a los NMRs me permitió la adopción y elaboración de modelos que guiaran la investigación. Se produjeron ricas y holísticas descripciones de los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs, aunque percibí nuevas necesidades para clarificar el análisis, que tubo como consecuencia la implementación de un estudio piloto en Andalucía, Melilla y País Vasco, a partir del material elaborado hasta ese momento. Como consecuencia del estudio piloto se generó material empírico

origen de nuevas ideas, reescribí y reformulé los objetivos y las preguntas a responder por la investigación. Una vez que esta fase tuvo lugar, volví a revisar la bibliografía y a buscar nuevas fuentes.

Cuando completé la revisión de la teoría, comenzó el diseño empírico del estudio. Por tanto, la teoría guió el diseño y los principales elementos a recoger en las entrevistas en profundidad, dando lugar a la elaboración e intensa administración de entrevistas en profundidad a actores implicados en el proceso en diversas Comunidades Autónomas españolas, a miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros de NMRs.

Durante la fase de administración de las entrevistas también procedí a su transcripción. Esta fase de la investigación puede ser considerada como parte analítica del trabajo, puesto que durante la ardua, mecánica y tediosa tarea aparecen conclusiones preliminares e interesantes aspectos. Esto me permitió cotejar el punto de vista teórico adoptado, prestando a partir de ese momento más atención a algunas cuestiones y desechando otras referidas a la afiliación y desvinculación. Puesto que apenas existen análisis de estos procesos en España y la mayoría de los existentes en la comunidad científica son anglosajones y francófonos, emergieron características idiosincrásicas, referidas principalmente a la importancia de la familia en ambos procesos.

Una vez realizadas las entrevistas en múltiples Comunidades Autónomas españolas comencé el análisis del material empírico recogido durante el trabajo de campo. En ese momento cotejé los hallazgos empíricos y el modo en el que sustentaban la teoría elaborada anteriormente por otros investigadores. En una primera observación se encontró que ambas coincidían en la mayoría de las conclusiones. Sin embargo, volviendo a la teoría para buscar alguna inspiración, percibí que la relectura de la bibliografía, familiar a estas alturas, la interpretaba con “nuevos ojos”. Los análisis anteriores sobre la afiliación (lavado de cerebro y conversión para algunos autores) y la desvinculación de NMRs funcionaron como un par de nuevas gafas. Cuestiones tales como “factores de emplazamiento” y “situacionales”, “estructuras de disponibilidad” o “legitimidad”, a las que previamente no se las había prestado la atención suficiente, de repente aparecieron como imprescindibles para el análisis y localicé en ellas la atención. Mientras que otros objetos de estudio requieren aspectos más “duros” y tangibles” referidos a conceptos, esta investigación se giró hacia aspectos más “blandos e

intangibles” que impregnan las relaciones humanas cotidianamente, especialmente durante la interacción con NMRs.

A continuación siguió una fase inductiva en la que podría decirse que las transcripciones “hablaban” y encontré aspectos a resaltar. A partir de regularidades empíricas comencé a establecer conclusiones teóricas.

Este trabajo podría describirse como “un proceso creativo de investigación”. Se inició con una estructura difusa, básicamente unas líneas y directrices conducían el análisis. Ahora que el trabajo permite obtener conclusiones, se puede constatar que la propia investigación ha ido configurando el resultado que se defiende en esta Tesis Doctoral. El primer paso para la elaboración de teoría ha sido la comparación continua entre la teoría anterior y los datos empíricos, lo que se conoce como *análisis comparativo constante* (Trinidad, Carrero y Soriano, 2006:26).

Desde el comienzo no se asumieron conceptos anteriormente elaborados para estructurar la investigación, con el objetivo de mantenerme alerta para tratar de captar, sin prejuicios, nuevas experiencias e impresiones sobre el fenómeno. Esto me llevó a “escuchar” el material empírico recogido mediante el trabajo de campo que permitiera guiarme y explorar nuevas áreas. Esta cuestión ha sido considerada de especial interés porque una gran proporción de la investigación desarrollada hace apología o bien es perseguidora directa de los NMRs, casi siempre coincidiendo con los miembros en el primer caso y los ex miembros y familiares en el segundo. El sujeto elabora un discurso que responde a unas pautas culturales socialmente construidas y legitimadas desde la propia sociedad. Tal y como diversos autores declaran, los discursos se elaboran a partir de los intereses ideológicos del interlocutor en el momento en el que es entrevistado (Prat, 1997, Richardson, 1985, Lofland y Skonovd, 1983, Snow y Philips, 1980 y Beckford, 1978). Este es el punto de partida del análisis de *afiliación y abandono* de NMRs en España. Desde la presunción según la cual, un mismo sujeto es capaz de elaborar dos discursos explicativos en dos fases de un mismo proceso sobre una misma experiencia social de pertenencia a una organización, en este caso a NMRs.

La mejora del trabajo se llevó a cabo mediante estancias de investigación en *Religionsgeschichte, Inst. für Systematische Theology, Arbeitsbereich Religionsgeschichte*, Albert-Ludwigs Universität Freiburg (Friburgo de Brisgovia,

Alemania) y en *Religionsvetenskap*, Åbo Akademi University, (Turku, Finlandia), con especialistas de esos países en NMRs. En Alemania llevé a cabo varias entrevistas como mecanismo de control de la investigación. Durante las dos estancias en Alemania y Finlandia, presenté el trabajo en diversos seminarios y discutí con sus especialistas en NMRs los resultados que había obtenido hasta ese momento, con el objetivo de contrastar el trabajo en su conjunto. Además, accedí a fuentes bibliográficas a las que antes no había podido acceder, que arrojaron mucha luz sobre los resultados. Esta fase de investigación fuera de España consolidó el carácter científico del trabajo, contrastando y enriqueciendo enormemente la redacción final.

4. EL DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

La bibliografía consultada presentaba múltiples modos de diseñar una investigación (Somekh y Lewin, 2005; Ritchie y Lewis, 2004; Collins y Hussey, 2003; Mucchielli, 2001; Hillmann, 2001; Merriam, 1998 y Yin, 1994). Dependiendo del investigador, se pueden adoptar diferentes diseños de investigación a partir de sus preguntas, conocimiento previo, necesidad de conocimiento, tiempo disponible, recursos, personalidad o sus aptitudes (experimental, longitudinal, comparativo, teoría fundamentada, hermenéutica, etc.).

Esta investigación ha sido guiada por el paradigma adoptado y mis asunciones como socióloga. Se parte de la consideración según la cual la realidad es subjetiva y susceptible de diversas interpretaciones para los sujetos que han intervenido en el estudio, más que objetiva, singular y apartada del investigador. Además, interactúa con lo que está investigando, sin poder mantenerse al margen del propio proceso de investigación (epistemología). También considero que el investigador tiene sus propios valores y no puede ser imparcial, o estar libre de valores (axiología).

Desde el momento en el que se adopta un enfoque fenomenológico y el objetivo es comprender el fenómeno, el acceso a la información es uno de los aspectos más importantes del análisis. En la elección de los métodos de recogida de información lo más destacado fue garantizar que los datos empíricos serían ricos desde un punto de vista descriptivo. De otro lado, desde el comienzo de la investigación resultó difícil el intento de conocimiento a través de técnicas cuantitativas. Por tanto, para conseguir una comprensión holística del fenómeno se ha enfatizado la perspectiva cualitativa sobre la

cuantitativa. La perspectiva epistemológica también apuntaba desde el comienzo un punto de vista cualitativo.

La realidad para los actores en cuanto a la afiliación y la desvinculación de NMRs en España tiene lugar a partir de la interpretación que llevan a cabo sobre ambos procesos, el conocimiento se construye a partir de sus experiencias. Con el objetivo de comprender ambos procesos, se ha necesitado recopilar información sobre las experiencias de los actores. La cuestión consistía en cómo obtenerla. Las encuestas no ofrecerían la riqueza y profundidad necesarias para esta investigación. Partiendo de la idea según la cual no se puede controlar el fenómeno, el diseño experimental también se descartó desde el principio. La intención inicial no fue desarrollar nueva teoría, por lo que la teoría fundamentada no pareció atractiva. Un estudio de casos tampoco era viable en tanto en cuanto la investigación se dirigía a diversos aspectos, sin un horizonte perfectamente delimitado.

Se considera que el trabajo producido ha sido rico y ha dado lugar a descripciones holísticas. Las cuestiones planteadas en la investigación respondían principalmente a “cómo” y “por qué”. La adopción de perspectivas simbólica e interactiva conlleva en la recogida de material empírico el uso de técnicas cara a cara. Y, como los datos a recoger debían ser información en algunos casos relacionada con sentimientos, la entrevista personal cara a cara fue la técnica escogida que permite la comprensión del fenómeno a partir de la interpretación de los propios actores implicados en los procesos de afiliación y desvinculación.

Como método de recolección de datos, la entrevista consiste en contacto directo entre un entrevistador y un entrevistado. No se pueden realizar sin la presencia de un entrevistador. Siguiendo a Ruiz Olabuénaga (1996) considera la entrevista como “*una técnica para obtener información, mediante una conversación profesional con una o varias personas para el estudio analítico e información*” (1996:165). Y, lo más importante para esta investigación es la búsqueda a través de lo que es “*importante y significativo en la mente de los informantes, sus significados, perspectivas e interpretaciones, el modo en el que ellos ven, clasifican y experimentan sus propio mundo*” (1996:166).

Las entrevistas han sido individuales, aunque en algunos casos, sobre todo para los familiares, respondieron dos sujetos. También monotemáticas en la medida en la que el tema central han sido los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs. Cuando la entrevista es *en profundidad*, “*el entrevistador solo ha de tener en cuenta el objetivo de recolección de datos [...] con un desarrollo muy flexible y libre de la conversación, intenta “escudriñar” de la forma más profunda posible en la estructura de la personalidad del entrevistado. Mediante una pertinente y hábil dirección de la conversación hay que “ir más allá” de los niveles de conciencia y los mecanismos de defensa y reconocer los valores, motivos y actitudes que hay “detrás” de las respuestas*” (Hillmann, . 2001: 284).

El diseño de la investigación permitía adoptar para la recopilación de datos primarios, entre otros, el grupo de discusión o la entrevista en profundidad. La entrevista *semiestructurada* fue escogida como la principal técnica de investigación, consecuencia de los presupuestos epistemológicos indicados. Esta técnica de investigación social ya ha sido utilizada en numerosas investigaciones de movimiento sociales como la más óptima para alcanzar los objetivos de conocimiento de estas organizaciones sociales (Blee y Taylor, 2002).

La pertinencia de la entrevista semiestructurada para la recopilación de datos primarios consiste en su capacidad para recopilar el modo en el que los entrevistados interpretan su “mundo”, el relacionado con el proceso en el que están inmersos. También se quería durante la investigación mantener el anonimato y la confidencialidad de las entrevistas, cuestión que solo puede garantizarse mediante la entrevista llevada a cabo a cada sujeto de forma individual, puesto que la ética del entrevistador estaba garantizada. Personalmente se preferían las entrevistas personales frente a cuestionarios o entrevistas por teléfono. El contacto directo con los entrevistados enriqueció la interpretación de las respuestas. El interés por un problema que los entrevistados consideran olvidado por la sociedad y los poderes públicos permitió un mayor nivel de cercanía en las entrevistas cara a cara.

Por otro lado, las entrevistas semiestructuradas también han favorecido la investigación porque no siguen reglas sobre cómo y cuándo deben ser planteadas las diversas cuestiones relevantes sino que fluyen con naturalidad y pertinencia a lo largo de la entrevista. Esta característica imprimió carácter flexible como para plantear

cuestiones complementarias cuando fue necesario, además de permitir al entrevistado expresarse por sí mismo, utilizando sus propias palabras, expresiones y ejemplos para describir el proceso social experimentado. Además, es más sencillo comprender e interpretar la interacción entre el fenómeno y su contexto en las entrevistas en profundidad (Dubois y Gadde, 2002).

En definitiva, puedo concluir sobre el modelo de entrevistas utilizado que comparte caracteres de la estructurada y de la no estructurada, por tanto ha sido de semiestructurada. Las principales características como entrevista estructurada ha sido el mantenimiento de un rol neutral evitando las opciones personales a favor o en contra en todo momento y que existía una secuencia de preguntas fijas. Dicha secuencia la establecí mediante la elaboración de un guión. Con Valles (1999) comprendo que el *guión de entrevista* establece los temas y subtemas más relevantes asociados a los objetivos de la investigación, aunque no permanece cerrado y el orden de las cuestiones puede alterarse durante el curso de las entrevistas. Y sobre todo, “*no proporciona las formulaciones textuales de preguntas ni sugiere las opciones de respuestas*” (1999:204).

Otros aspectos, sin embargo, enfatizan su carácter de no estructurada, sobre todo que pretendía comprender el significado último que los actores otorgan al proceso de afiliación y desvinculación; los resultados esperados ha sido respuestas subjetivamente sinceras, en ningún caso objetivamente verdaderas; centrada en elementos emotivos, no racionales. La actitud del entrevistador corresponde más con una entrevista no estructurada que ha sido siempre la explicación del objetivo de la investigación, una “*relación equilibrada entre familiaridad y profesionalidad*”; el ritmo de la entrevista lo marcaban las respuestas del entrevistador; se modificaba el orden de las preguntas y su forma durante el proceso de investigación (Ruiz Olabuénaga (1996:170).

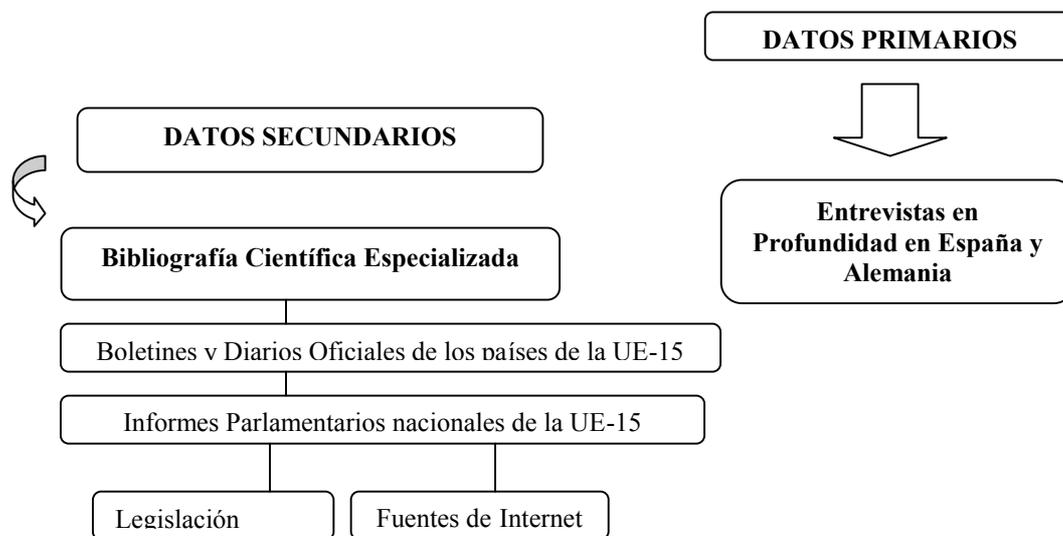
Por último, en la práctica cada estudio establece su propia estrategia para acercarse a la realidad. En esta Tesis se utilizan acercamientos descriptivo y exploratorio. El enfoque exploratorio permite un alto grado de flexibilidad para experimentar con variables y dimensiones diferentes del fenómeno. Ha sido especialmente destacado en la interpretación que los sujetos han realizado de la afiliación y la desvinculación. El acercamiento ha sido explicativo durante las últimas

fases de la investigación, cuando se han planteado las conclusiones basadas en los datos empíricos obtenidos de la realidad.

4. 1. LAS FUENTES DE DATOS PRIMARIAS Y SECUNDARIAS

Una investigación desde la perspectiva simbólico-interpretativa presenta, afirma Hatch (1997), caminos alternativos durante la fase de recogida de datos, como la observación o la recopilación de documentos. La principal fuente de datos durante esta investigación han sido las entrevistas para estudiar los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs y la consulta y análisis de documentos oficiales para conocer la posición de los gobiernos nacionales de la UE-15 ante la implantación de NMRs. Los datos cuantitativos para conocer la implantación de NMR en quince países de la UE han sido todos obtenidos de fuentes secundarias (Gráfico 4).

Gráfico 4. Fuentes de datos



Fuente: Elaboración propia

Para el análisis central de esta investigación procedente de datos primarios se seleccionó a los entrevistados. El primer criterio que debían cumplir, como requisito imprescindible, consistió en ser miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros de NMRs. Un segundo criterio fue pertenecer a diferentes

Comunidades Autónomas españolas, con el fin de conseguir datos primarios suficientemente explicativos de cómo tienen lugar los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs en España, por último que estuvieran dispuestos a ser entrevistados. Las entrevistas realizadas en Alemania corresponden a especialistas en NMRs que trabajan en esta materia.

Las principales fuentes referidas a datos secundarios pueden consultarse en bibliografía, fuentes de Internet y el apartado referido a los principales documentos y legislación elaborados por Parlamentos e Instituciones europeos. También se han consultado numerosos documentos elaborados por la Casa Blanca que, desde Estados Unidos observan la libertad religiosa en todo el mundo. Los principales trabajos científicos consultados sobre NMRs han sido los de Bainbridge, Barker, Beckford, Bromley, Dawson, Introvigne, Lofland, McGuire, Melton, Richardson, Robbins, Robertson, Skonowd, Shupe, Singer, Snow, Stark, Swatos o Wilson. Los análisis referidos a España y NMRs considerados en la elaboración de esta tesis son los de Castón, Canteras, Estruch, Prat y Ramos. Las publicaciones periódicas más consultadas han sido *American Family Foundation*, *American Political Science Review*, *Annual Review of Sociology*, *American Sociological Review*, *Archives de Sociologie des Religions*, *Current Sociology*, *Cultic Studies Journal*, *International Organization*, *International Sociology*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, *Marriage and Family Review*, *Psychological Report*, *Review of Religious Research*, *Sociological Analysis*, *Social Compass*, *Social Forces*, *Social Research*, *Sociology of Religion*, *The Sociological Review*, *The Sociological Quarterly*, recogidas en la bibliografía.

Quiero manifestara que he utilizado bibliografía e ideas de autores con puntos de vista diferentes al mío, especialmente en el evidente debate que desde los inicios de la investigación referida a NMRs tiene lugar, la disyuntiva conversión y lavado de cerebro. Por otra parte, también se han utilizado aportaciones diferentes al enfoque de la autora (como las perspectivas consideradas *ritos de paso* o aportaciones a partir de análisis cuantitativos) cuestión que no se considera conflictiva, sino enriquecedora del análisis. A pesar de que el modo de acercamiento ha podido ser diferente, las conclusiones y aportaciones han sido fuentes de inspiración de las ideas y pensamientos desarrollados a lo largo de la investigación.

4. 2. EL PROCESO DE RECOGIDA DE DATOS

Para conocer y analizar las medidas adoptadas en la Unión Europea se contactó con el Consejo de Europa y el Parlamento de Europa, con el fin de conocer las medidas adoptadas por estas instituciones. Además, para cada país de la UE-15 establecí comunicación con todas las embajadas en España de los diversos países analizados (Francia, Bélgica, Alemania, Austria, Reino Unido, Irlanda, España, Italia, Grecia, Portugal, Finlandia, Dinamarca, Suecia, Países Bajos y Gran Ducado de Luxemburgo), algunas de las cuales facilitaron el contacto con asociaciones y especialistas de cada país, además de con los Ministerios pertinentes encargadas de esta cuestión en sus respectivos países.

Por otra parte, con el objetivo de contactar en España con los posibles informantes se estableció comunicación con la asociación AIS que facilitó seis del total de las cuarenta y ocho entrevistas realizadas. El resto se consiguió a partir de redes sociales de acceso de unos a otros entrevistados, lo que se conoce como técnica “bola de nieve” en el que unos permiten contrastar con otros. A partir de contacto telefónico previo y viaje posterior a las diferentes CCAA con el objeto de realizar las entrevistas *in situ*.

En cuanto al análisis específico de la distribución en España de las entidades religiosas minoritarias, las técnicas de investigación utilizadas se agrupan en varios bloques: acceso a fuentes de datos primarias a través de Internet al Registro de Entidades Religiosas, análisis estadístico mediante el programa *Excel* del paquete *Micrisoft Office 2000* y la elaboración de un mapa de distribuciones territoriales mediante el programa *Arc ArcView 2.3*, (Sistemas de Información Geográfica).

Entrevistados

Tal y como ya he indicado, los criterios más importantes a la hora de escoger a los entrevistados han sido simplemente tres: pertenecer a diferentes CCAA de toda España; ser miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros y estar dispuestos a colaborar. Todos los sujetos entrevistados a lo largo de esta tesis han sido elegidos porque cumplían estos requisitos. Algunos forman parte de un NMR o lo han abandonado recientemente y otros hace años que lo hicieron. Los

familiares entrevistados también cumplen esta característica diferencial en cuanto al tiempo que hace que sus familiares tienen o han tenido contacto con el NMR.

Es importante destacar que entre los posibles entrevistados ex miembros con los que se contactó, algunos no estuvieron dispuestos a colaborar, querían olvidar la experiencia por completo y tenían miedo de las consecuencias de hacer pública su experiencia. Mostraban miedo a los NMRs a los que habían pertenecido así como al estigma social²⁹² por haber mantenido contacto con este tipo de organizaciones. Incluso, algunos de los que sí fueron entrevistados mostraron muchas reticencias y mi acreditación de la investigadora como miembro del Departamento de Sociología de la Universidad de Granada tuvo que ser constante a lo largo de la investigación²⁹³. Los que han colaborado son, en su conjunto, sujetos que consideran que mediante las entrevistas se contribuye a que se conozca mejor el proceso de afiliación y desvinculación de NMRs. Otra cuestión a considerar fue la búsqueda de ex miembros apóstatas y no apóstatas, es decir, de sujetos que activamente son contrarios al NMR al que antes pertenecían (generalmente a través de asociaciones) y otros que simplemente lo han abandonado pero no mantienen una actitud activa contraria al NMR. En el caso de los familiares, tanto de miembros como de ex miembros también se consideró este aspecto en la búsqueda de sujetos para entrevistar.

En total se entró en contacto con 60 sujetos entre miembros, ex miembros, familiares de miembros y familiares de ex miembros, de los cuales 48 fueron entrevistados. Se “descartó” a los 12 restantes porque, por los motivos expuestos, no quisieron colaborar en la investigación. Para justificar por qué se terminó el trabajo de campo en 48 entrevistas utilicé el criterio de muestreo y saturación teórica que expone Ruiz Olabuénaga (1996). El muestreo teórico se utiliza para genera teorías a partir de la experiencia empírica. Permite al investigador “*encontrar aquellas categorías de personas o sucesos que desea explorar más en profundidad, qué grupos analizar, dónde y cuándo encontrarlos y qué datos solicitar de ellos. Más que preocuparse por el número correcto o de su selección al azar se preocupa de recoger la información más relevante para el concepto o teorías buscada*” (1996:64).

²⁹² Para saber más sobre el estigma consultar los capítulos V y XII de esta tesis y Prat (1997), quien introdujo esta dimensión en el análisis de nuevas organizaciones religiosas en España.

²⁹³ En León fue necesaria la compañía de un miembro de la Guardia Civil durante la administración de algunas entrevistas.

El muestreo teórico acaba cuando aparece el nivel de saturación teórica, cuando el investigador encuentra que los nuevos datos que recopila “*comienzan a ser repetitivos, y dejan de aportar información novedosa* [desde esta perspectiva, lo importante es el] “*número de dimensiones contenidas en los datos*” (Trinidad, Carrero y soriano, 2006:25).

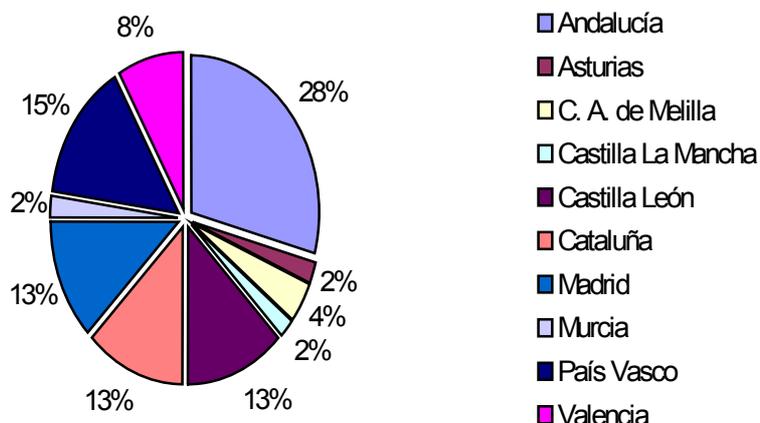
Por tanto, el cese de entrevistas y muestreo teórico estuvo relacionado con la saturación de información, cuando las nuevas entrevistas ya no proporcionaban datos adicionales a la investigación.

Los NMRs con los que han tenido o tienen relación los entrevistados o sus familiares son Amalurra, Athanor, Fe Bahai, Brahma Kumaris, Camino Rojo, Cobra²⁹⁴, Energía Universal y Humana, diversas Iglesias Evangélicas, Gnosis, Mormones, Niños de Dios, Nueva Acrópolis, Reiki, Rosacruces, Sociedad Española de Grafología, Sol, Testigos de Jehová, Iglesia de la Cienciología, Vida Universal y otros que no pueden ser referenciados, respetando las peticiones de los entrevistados. Por último existen algunos de ellos que no tienen nombre.

La mayoría de las entrevistas han sido realizadas en la Comunidad Autónoma de Andalucía (28%), seguida por País Vasco (15%), Castilla León, Cataluña y Madrid (13% cada una de ellas). Las Comunidades Autónomas de Valencia, Murcia, Asturias y Castilla La Mancha, junto con la Ciudad Autónoma de Melilla suman todas juntas el 18% de todas las entrevistas (Gráfico 5).

²⁹⁴ Centro Orientativo de Bio-Regeneración Aplicada.

Gráfico 5. Porcentaje de entrevistas por Comunidad Autónoma



Fuente: Elaboración propia.

Si consideramos la aportación a esta tesis de las diversas Comunidades Autónomas en términos absolutos comprobamos que, de los 48 entrevistados 14 eran de Andalucía; 1 de Asturias y 1 de Murcia; 2 de la Ciudad Autónoma de Melilla; 6 de Castilla León, Cataluña y Madrid, respectivamente; 7 de País Vasco y 4 de Valencia (Tabla 19). Por otro lado, si tenemos en cuenta los grupos en los que se estructuraron las entrevistas, podemos comprobar que he trabajado los datos obtenidos de las entrevistas a 8 miembros, 14 ex miembros, 14 familiares de miembros y 12 familiares de ex miembros²⁹⁵.

²⁹⁵ Puesto que las entrevistas eran anónimas, no se puede precisar sobre ellas más allá de lo que se hace en la tabla resumen que aparece en los anexos. En algunos casos los entrevistados pidieron expresamente que no apareciera el NMR del que habían formado parte ellos o sus familiares.

Tabla 19. Entrevistados según categoría por su relación con los NMRs y la Comunidad o Ciudad Autónoma donde residen

Comunidad o Ciudad Autónoma	Miembros	Ex miembros	Familiares de miembros	Familiares de ex miembros	Total
Andalucía	2	7	1	4	14
Asturias	-	-	1	-	1
C. A. de Melilla	2	-	-	-	2
Castilla La Mancha	-	-	1	-	1
Castilla León	2	2	1	1	6
Cataluña	-	3	1	2	6
Madrid	-	1	5	-	6
Murcia	1	-	-	-	1
País Vasco	-	1	2	4	7
Valencia	1	-	2	1	4
Total	8	14	14	12	48

Fuente: Elaboración propia

Durante mi estancia en Alemania entrevisté, como mecanismo de control de la investigación, a tres especialistas en NMRs del país. En total llevé a cabo cuatro entrevistas, administradas dos de ellas en Stuttgart y las otras dos en Friburgo de Brisgobia. Las dos primeras correspondieron al Dr. Hansjörg Hemminger del *Evangelischer Gemeindedienst für Württemberg. Arbeitsstelle für Weltanschauungsfragen*. Participó como experto en la comisión “Enquete Comisión on “So- Called Sects and Psychogroups” que dio lugar a al Informe *New Religiuos and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany* publicado por el German Bundestag (1998). El otro entrevistado en Stuttgart fue Hans-Werner Clarhoff, *Leiter der Interministeriellen Arbeitsgruppe für Fragen sog. Sekten und Psychogrupen*, encargado del *Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg* de observar a los NMRs en el *Busdenlander de Baden-Württemberg*. Los dos restantes, se llevaron a cabo en dos sesiones diferentes, a Albert Lampe, *Ansprechpartner für den Bereich "Verkündigung* en el *Erzbischöflichen Seelsorgeamtes Freiburg*. A partir de la primera entrevista surgieron nuevos aspectos emergentes que reorganizaron aspectos del análisis de las entrevistas, por lo que fue necesario un segundo encuentro.

Guión de las entrevistas

Se preparó, tal y como se ha indicado, un guión para las entrevistas²⁹⁶. Su estructura corresponde con los aspectos considerados más destacados sobre el proceso de afiliación y desvinculación de NMRs, a partir de los resultados científicos anteriores a esta tesis y las propias entrevistas realizadas en un primer momento de la investigación. Las principales categorías son diversas dimensiones relacionadas con ambos procesos a partir de la interpretación que de ellas han realizados los propios sujetos. Tienen relación con necesidades, dimensiones relacionales, el propio proceso y la interacción con el NMR y su red social anterior a la pertenencia. También con lo que los NMRs ofrecen y cuál es el contexto de la desvinculación.

Entrevistas

La primera fase de las entrevistas consistió siempre en aclarar que eran completamente confidenciales y que una vez que se obtuvieran los resultados y se defendiera la tesis tendrían conocimiento de ellos. La siguiente etapa consistía en presentar algunas cuestiones generales e incluso personales, tales como el lugar donde vivían, trabajaban, ocio, etc. Aunque en muchos casos no formaban parte del guión de las entrevistas y variaban según el entrevistado, facilitaron el clima relajado necesario para una correcta administración de la entrevista y el establecimiento de un nivel de comunicación basado en la confianza entre el entrevistador y el entrevistado. Generalmente esta fase no superaba los diez minutos pero la consideración desde el principio para la creación de una óptima atmósfera, necesaria especialmente en este objeto de estudio en el que los entrevistados mostraban normalmente perspicacia y recelo que había que neutralizar para una entrevista profesional.

La mayoría duró alrededor de 1 hora y 30 minutos, durando la más corta 45 minutos y la más larga 3 horas. Las más cortas correspondieron a miembros por varios motivos, el más importante registrado ha sido que no cuentan con la experiencia de la desafiliación que implica no solo este proceso añadido, sino la reinterpretación de la afiliación. Sus respuestas, además, han sido en todos los casos, mucho más escuetas.

La mayoría de las entrevistas fueron realizadas en los domicilios particulares de los entrevistados, caminando por la calle, algunas de las administradas en Cataluña en la

²⁹⁶ Consultarlo en los anexos.

sede de AIS y el resto en cafeterías. Todas ellas fueron registradas mediante grabadora digital en un total de 3.987 horas de datos primarios, transformados en formato mp3 a partir del cual se hicieron las transcripciones. Algunas de las entrevistas, especialmente las realizadas en cafeterías en las que los decibelios eran bastante altos, presentaron un esfuerzo de concentración a la hora de ser transcritas. Sin embargo no se desecharon porque se pudo comprobar que el grado de concentración de los entrevistados y la entrevistadora eran lo suficientemente buenos como para obtener de dichas entrevistas información relevante para la tesis. Por otra parte, el criterio de selección de las cafeterías fue no ser especialmente bulliciosas y, en todas ellas se buscó un lugar apartado con el fin de conseguir que los entrevistados se mostraran tranquilos, sobre todo, respecto a la confidencialidad. Todas las entrevistas realizadas en España han sido realizadas en castellano, las llevadas a cabo en de Alemania fueron realizadas en inglés.

Transcripción

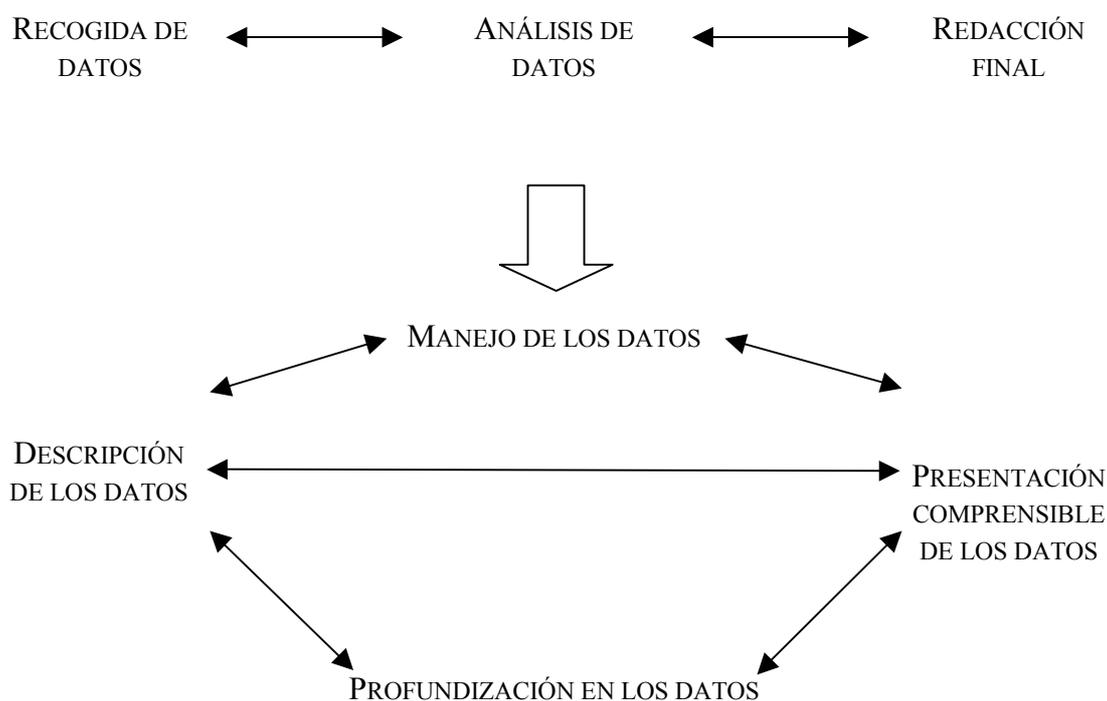
Gravé por completo cada una de las entrevistas porque la quería permanecer concentrada en el diálogo, tomando solamente las notas necesarias, como observaciones e ideas emergentes surgidas durante el encuentro. En el caso de que aspectos interesantes surgieran, antes de que la entrevista hubiera acabado formalmente, tomé notas preliminares e inmediatamente después, y en las siguientes entrevistas redacté los nuevos aspectos a destacar en la investigación. Sin excepción, fueron transcritas tan pronto como fue posible, generalmente el trabajo comenzó la misma tarde en la que fueron administradas, aunque a causa de su extensión absorbieron numerosas y largas jornadas. A lo largo de las transcripciones comenzó el trabajo de organización de los datos primarios.

4. 3. EL ANÁLISIS DE LOS DATOS

El análisis de datos cualitativo es a menudo complejo y requiere un proceso interactivo que supone un trabajo inferencial y sistemático de los datos primarios, con el objeto de producir explicaciones que interpreten correctamente un fenómeno. El análisis consiste en manejar datos, describirlos, profundizar en ellos y presentarlos de una forma comprensible. Manejar los datos primarios implica prepararlos para que puedan ser analizados, etiquetarlos e indexarlos con claridad, así como prepararlos y organizarlos uniforme y coherentemente. Codificarlos conlleva asignarles etiquetas bajo las que se

puede estructurar la argumentación final, la exposición escrita de las ideas obtenidas a lo largo del trabajo de investigación. El procedimiento práctico del análisis de datos consiste en simplificarlos y reducirlos, con el objetivo de convertir un vasto número de información en un sistema estructurado que se presenta finalmente como resultado de una investigación (Gráfico 6).

Gráfico 6. Proceso de análisis de datos en una investigación cualitativa



Fuente: Elaboración propia

El manejo de los datos primarios que durante esta tesis se han manejado ha sido bastante sencillo. Las entrevistas fueron grabadas con una grabadora digital, con capacidad para más de 8 horas de grabación. Cuando se finalizaban las entrevistas la grabación era transferida al ordenador. La calidad de las grabaciones siempre fue muy buena incluso a pesar del ruido de fondo y se preparó para ser escuchada y transcrita usando un programa de tratamiento del sonido, compatible con la grabación. El programa de sonido del ordenador cumplió varias funciones, como permitirme realizar marcas en diversas secciones de las entrevistas para ir dando sentido a los datos primarios, o permitirme bajar la velocidad de la entrevistas, cuestión que facilitó enormemente la transcripción.

Se almacenó el sonido y comenzó la codificación de las entrevistas según su relación con el NMR (M01, M02, ExM, 01, FM 07, FExM, 08, etc.). El modo en el que se hace referencia a las 48 entrevistas realizadas es el siguiente. Para el grupo de entrevistados ex miembros de Nuevos Movimientos Religiosos he anotado (ExM, 01), (ExM, 02), etc., hasta (ExM, 14), que son las entrevistas administradas a individuos pertenecientes a este grupo. Para el de los miembros indico (M, 01), (M, 02)..., hasta (M, 08). En el caso de los familiares de ex miembros (FExM, 01), (FExM, 02), etc. hasta (FExM, 12). Por último, para identificar las entrevistas que realizas a los familiares de miembros, el código que he utilizado ha sido (FM, 01), (FM, 02)..., hasta (FM, 14). Este modo de codificación me ha permitido mantener el anonimato de las citas que, mediante el registro de la fecha, hora de realización y otros datos técnicos, han quedado perfectamente registradas y asociadas a la entrevista a la que pertenecen.

Las transcripciones fueron realizadas en procesador de textos del paquete de Microsoft Office, Word 2000 y posteriormente convertidas en formato “solo texto con saltos de línea” para poder exportar al programa Atlas’ti 4.2 (2), al ser considerado una buena herramienta de gestión de la información.

A partir de este momento se procedí a su lectura y relectura, al mismo tiempo que se buscaba aspectos relevantes, cuestiones destacables, contradicciones, etc. A través del mencionado programa codifiqué los aspectos más sobresalientes, bien porque sintonizaban con la teoría analizada durante la investigación, bien porque aparecieron asociados a cuestiones emergentes a destacar. Algunos de los códigos utilizados fueron “factores de emplazamiento”, “factores situacionales”, “estructuras de disponibilidad”, “crisis de legitimidad”, “desestabilización de la autoridad del líder”, “reajuste tras la desvinculación”, etc. Agrupar datos que sistemáticamente aparecían en las entrevistas fue una actividad intensa durante esta fase. Corté los datos primarios en segmentos pequeños y organizados en documentos y carpetas, de acuerdo con los códigos en los que iba estructurando la información. El proceso de reducción de datos fue sencillo en la medida en la que la teoría había guiado las entrevistas, las dificultades aparecieron por el volumen de material de campo que tuve que gestionar.

El proceso de reducción de datos realizado durante esta investigación puede ser considerado una forma preliminar de análisis, que tamiza y revisa la estructura de los resultados (Miles, 1979). En la medida en la que identifiqué algunos temas centrales,

comencé a buscar interpretaciones más explícitas de los datos. Revisé una y otra vez, durante todo el proceso, los aspectos más destacados de la investigación, para cotejarlos con los resultados.

De cualquier modo, es importante destacar que el análisis de los datos y su recopilación durante el trabajo de campo no han sido actividades separadas, si se tiene en cuenta que yo misma las transcribí después de haberlas administrado. Durante la transcripción se estaba en disposición de realizar una descripción general del fenómeno y las cuestiones más destacables fueron cada vez más emergentes, envolviendo la investigación desde el principio. A lo largo de la fase de recolección de datos primarios se desarrollaron y tomaron forma múltiples ideas acerca de los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs en España. Trabajar alternativamente en la administración de entrevistas y su transcripción y codificación me permitió focalizar la investigación en aspectos que se consideraron más importantes. Llevar a cabo esta fase de la investigación tal y como se ha descrito permitió, además de madurar la propia entrevista, describir nuevas ideas para futuras investigaciones. Otra ventaja de transcribir inmediatamente y llevar a cabo análisis preliminares ha consistido en permitirme identificar posibles lagunas en las entrevistas para poder corregirlas a tiempo. Así han quedado subsanadas en las primeras etapas de la investigación posibles deficiencias que habrían emergido en los resultados finales.

Por último, quiero precisar que las citas expuestas a partir de las entrevistas realizadas han jugado un destacado papel en la elaboración de la tesis. Constituyen un elemento central en la creación de una *historia envolvente*. Han ayudado a construir una imagen y una comprensión de cómo los entrevistados interpretan el proceso que han experimentado, el contexto en el que se enmarca la afiliación y desvinculación de un NMRs en España. Las citas han sido además un importante aspecto que sostiene la credibilidad de los hallazgos y conclusiones de la investigación presentados. En cualquier caso, mediante las citas hablan los entrevistados, explican, ejemplifican y respaldan los argumentos descritos. He podido elaborar descripciones abstractas, así como ricas distinciones a partir de las aportaciones de los entrevistados. Las citas de las entrevistas han sido elegidas a partir de dos principios: cómo enriquecían y permitían conocer el fenómeno y cómo de precisas eran respecto a su esencia.

Análisis de contenido

Por su relevancia en el proceso de investigación, considero necesario reflexionar sobre cómo he llevado a cabo el análisis del material generado durante el trabajo de campo. El análisis de las entrevistas lo he realizado mediante *análisis de contenido*, con el objetivo de inferir su información. A partir de los contenidos realicé una lectura directa, lo que los sujetos entrevistados abiertamente manifestaban y una lectura latente. Para desarrollar ese análisis, consideré los presupuestos que Ruiz Olabuénaga (1996:196) resume sobre qué contiene un texto, “*su sentido simbólico [...] no siempre manifiesto y múltiple*”. Estas características presuponen que un mismo texto contiene diferentes significados que los actores atribuyen, que no tiene por qué coincidir con los de los diferentes analistas, que diferentes análisis pueden captar sentidos diferentes; un discurso puede tener un sentido del que el propio actor no es consciente. Además, en el objeto de estudio de esta investigación la interpretación es especialmente destacable porque los propios actores reconocen que ellos mismos han mantenido discursos diferentes dependiendo del momento del proceso (afiliación o desvinculación) en el que se encuentren. Así, los ex miembros entrevistados ponen de manifiesto que sus respuestas habrían sido muy diferentes si su relación con el NMR hubiera sido la de miembros.

Durante el análisis de las entrevistas para conocer el proceso de afiliación y desvinculación de NMRs, he elaborado categorías teóricas mediante un proceso continuo de codificación y categorización. He establecido elementos centrales que agrupan a otros más pequeños a partir de la variación de los primeros. Es decir, he sistematizado los resultados obtenidos a lo largo del intenso trabajo de campo dividiendo y clasificando las categorías en unidades más pequeñas interconectadas entre sí.

Para establecer las categorías a partir de las entrevistas y conjuntos de palabras agrupadas, he seguido las *reglas de categorización* planteadas por Ruiz Olabuénaga (1996: 205). En resumen, deben ser construidas siguiendo una combinación de criterios únicos; ser exhaustivas al incluir todos los datos como ser entre sí mutuamente excluyentes; ser significativas, con capacidad descriptiva y significativa; ser claras, sin ambigüedad y consistentes de manera que quede completamente claro en qué categoría debe aparecer cada dato; ser replicables, es decir, cuando se conocen las categorías, diferentes investigadores deben incluir los datos en las mismas categorías y, por último,

se diferencian según el lenguaje que se utilicen en su estructuración (nominales, ordinales y de intervalo). Las elaboradas en este análisis son nominales, meramente clasificadoras de los datos, sin ordenar ni establecer distancias entre ellas. En definitiva, el modo en el que he sistematizado la información para establecer reglas de categorización responde al esquema que presento en la Tabla 20.

Tabla 20. Esquema panorámico de proceso

1. Determinar cuál es el objeto o tema de análisis
 - a. Qué se quiere investigar.
 - b. Qué teoría o marco teórico.
 - c. Qué bibliografía o conocimientos previos existen.
 - d.Cuál es la unidad de registro (palabra, sentido, frase, párrafo, pieza completa) y de muestreo que se utiliza.
2. Determinar el sistema de categorías
 - a. Criterio de categorización.
 - b. Precisión/amplitud de cada categoría.
 - c. Exclusividad entre categorías (una unidad no puede incluirse en dos categorías).
 - d. Universo completo de categorías (ninguna debe quedar sin sitio donde entrar).
 - e. Sentido de las categorías (ninguna debe ser inútil o irrelevante).
3. Codificación previa
 - a. Comprobar si se dan contradicciones.
 - b. Comprobar si se dan casos ambiguos.
 - c. Comprobar si aparecen significados no previstos que precisen categorías nuevas.
 - d. Comprobar si el esquema de categorización es válido pero necesita mayor precisión.
 - e. Comprobar si es inadecuado y hay que reformarlo por completo.
4. Revisar el Código y sus reglas de codificación
 - a. Precisión.
 - b. Dependencia
 - c. Estabilidad
 - d. Reproductividad.
 - e. Validez.
5. Retomar el punto tres y cuatro
6. Codificar el texto completo
7. Comprobar la Fiabilidad definitiva
 - a. Todo el texto ha sido codificado conforme al mismo criterio (Manual o Mecánico).
 - b. Varios analistas coinciden en la codificación.
 - c. La precisión es aceptable para todo el texto.

Fuente: Elaboración propia a partir de Ruiz Olabuénaga, 1996: 209.

5. LAS REFLEXIONES ACERCA DE LA INVESTIGACIÓN

Para llevar a cabo una investigación con un alta calidad, cualquier enfoque fenomenológico debe facilitar al lector una descripción detallada que se permita decidir si las conclusiones son realmente lógicas (Merriam, 1998). Generalmente la medida de

la ciencia son los conceptos validez y fiabilidad (Yin, 1994). Ambos se basan en la habilidad del investigador, su plan de trabajo, los aspectos analíticos y las conclusiones expuestas. La validez interna mide cómo de buenas son las conclusiones, si pueden volver a ser medidas. La validez externa se refiere a si las conclusiones pueden o no ser generalizadas. La fiabilidad consiste en que si se lleva a cabo otra investigación sobre el mismo fenómeno obtendrá las mismas conclusiones. Su objetivo último es minimizar los posibles errores de una investigación. Sin embargo, dado el objeto de estudio y la creencia de la autora según la cual las ciencias sociales no pueden ser exactas en tanto que la sociedad nunca mantiene las mismas condiciones²⁹⁷, se ha investigado a lo largo de esta tesis a partir de otros conceptos aportados a las ciencias sociales que pueden ser utilizados en análisis cualitativos: *credibilidad*, *transferibilidad*, *dependencia* y *confirmabilidad*.

5.1. LA CREDIBILIDAD, LA TRANSFERIBILIDAD, LA DEPENDENCIA Y LA CONFIRMABILIDAD

Aunque la investigación cualitativa no cuenta con un cuerpo teórico que asegure la validez de los resultados, existen mecanismos que permiten establecer cuándo una investigación sigue los criterios científicos, lo que Olabuénaga describe como *control de calidad* (1996: 83 y ss.). Desde una perspectiva cualitativa, (E. G. Guba e Y. S. Lincoln, 1985) los controles de calidad que determinan la excelencia de una investigación se relacionan con la *credibilidad* (*credibility*), la *transferibilidad* (*transferability*), la *dependencia* (*dependability*) y la *confirmabilidad* (*dependable* y *dependability*).

La credibilidad podría corresponder con la validez interna porque busca la verdad de la investigación; la transferibilidad con la validez externa porque considera la aplicabilidad de los resultados; la dependencia con la fiabilidad puesto que contempla la consistencia de los datos; y la confirmabilidad con la objetividad, porque se refiere a la neutralidad.

²⁹⁷ Durante la presente investigación es especialmente importante esta cuestión puesto que generalmente, un mismo sujeto mantiene diferentes discursos y reflexiones dependiendo de la relación que mantenga con un NMR. La naturaleza de esta investigación supone especial cuidado acerca de la fiabilidad y la validez, por eso tras una larga reflexión que ha durado toda la investigación se han considerado los conceptos que se van a proponer a continuación.

Durante esta investigación he considerado que el conocimiento de la realidad siempre se filtra a través del investigador, influyendo por tanto aspectos culturales, sociales y cognitivos. Esto significa que la interpretación de los procesos sociales en los que los individuos se desenvuelven son subjetivamente definidos, pueden aparecer aspectos complementarios, conflictivos e incluso contradictorios a lo largo de una investigación, del mismo modo que la vida social presenta esas características. Aunque las conclusiones procedentes del material empírico presenten contradicciones inaceptables desde la ciencia, para este objeto de estudio son aspectos interesantes a destacar, hasta tal punto que aparecen señaladas y destacadas en la exposición. Desde el principio busqué explorar las diferencias entre la afiliación y la desvinculación, dependiendo del tipo de relación que se mantenía con los NMRs. Consideré que esta cuestión ofrecería una imagen más completa de dimensiones y aspectos importantes referidos a ambos procesos.

Con el objetivo de garantizar un alto grado de concordancia entre los conceptos y los aspectos investigados incrementar la credibilidad, transferencia, dependencia y confirmabilidad de los resultados he utilizado múltiples fuentes siempre que ha sido posible. Las 48 entrevistas han conseguido un alto grado de acuerdo entre los conceptos utilizados en el marco teórico y las conclusiones obtenidas. Tras las entrevistas establecieron un tiempo para dialogar con los entrevistados sobre las conclusiones alcanzadas hasta ese momento. También he discutido las conclusiones con otros investigadores en la materia y académicos que han aportado su extensa formación al resultado definitivo de esta tesis. Diferentes resultados han sido defendidos en Congresos o publicados hasta el momento.

Además, se enviaron los resultados de los análisis a algunos de los entrevistados, preguntándoles por su plausibilidad. Las conclusiones confirmadas descritas a lo largo de esta tesis incrementan la credibilidad. Considero que la credibilidad se ha visto reforzada por otras experiencias como contactos con NMRs de forma esporádica, algunos de ellos deliberados y otros fortuitos, que han permitido contrastar algunos de los resultados obtenidos.

Las evidencias empíricas y el análisis han sido suficientemente documentadas y detalladas. Se han descrito con profusión los aspectos teóricos considerados a lo largo de la investigación, el procedimiento de recolección de datos y evidencias empíricas,

cómo se eligió a los entrevistados y todos los aspectos relacionados con el diseño de la investigación. Además, al final de la tesis aparece una lista completa de la bibliografía utilizada, las fuentes de Internet, los guiones de las entrevistas, además de otros anexos en los que aparece información relevante para la comprensión de la tesis. Durante la organización y administración de las entrevistas tuve sumo cuidado con la formulación de las preguntas, con el objetivo de no *poner palabras en boca de los entrevistados*, así como para permitirles responder con libertad. Cuando elaboré el guión de las entrevistas, consulté a otros investigadores con más experiencia, sobre todo al Profesor Castón además de entrevistas anteriormente elaboradas por otros.

Finalmente, con el objetivo de incrementar el control de calidad, una y otra vez a los datos empíricos y he aportado tantas citas de las propias entrevistas como ha sido necesario, hasta tal punto que tras las afirmaciones aportadas aparecen citas tomadas directamente de las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo. En lo referido a la redacción final, en la mayoría de los casos la corrección del lenguaje ha significado cambiar los tiempos verbales, recortar largas oraciones y eliminar “muletillas” lingüísticas que solo entorpecen y no aportan información, en ningún caso ha afectado a cuestiones sustantivas. Si aparecía algún tipo de duda sobre el significado de algún aspecto, procedí al contacto telefónico o mediante correo electrónico para contrastarlo con el entrevistado.

Los resultados de esta tesis deben ser comprendidos en su contexto específico, por ejemplo, la vida social de un ex miembro tiene lugar en un ambiente diferente al que le envolvía cuando se afilió al NMRs. Las conclusiones no tienen alcance estadístico en modo alguno, son el resultado de las interpretaciones que los sujetos han elaborado y pueden cambiar con el tiempo y dependiendo de la relación con el NMR. A pesar de estos, las generalizaciones teóricas y abstractas desarrollan modelos y sistemas de interacción que sí podrán ser utilizadas con posterioridad.

La primera vez que contacté con los entrevistados, expuse un protocolo en el que explicaba la investigación que se estaba realizando. Continuamente enfatizó el carácter anónimo de la entrevista además de asegurarles que la única persona que analizaría los datos sería yo. Focalicé las entrevistas en las experiencias personales acerca de la afiliación y la desvinculación (cuando procedía) y cómo han interpretado ambos procesos. Durante toda la fase de recogida de datos primarios he contrastado la

honestidad de las respuestas, puesto que presentan un alto grado de dependencia interna entre todas las entrevistas. La credibilidad de las respuestas es muy alta en la medida en la que todos los entrevistados han estado o están implicados con NMRs bien personalmente o bien como familiares.

Por otra parte, la mayoría de los entrevistados han manifestado grandes dosis de entusiasmo por el interés de la investigadora en este fenómeno, tal y como lo acredita, por ejemplo, la extensión temporal de algunas entrevistas. Su duración es amplia y de una intensidad superior a las obtenidas en todas las investigaciones realizadas por mi hasta el momento. Uno de los motivos puede ser, tal y como ellos mismos afirman, que apenas existen espacios sociales en los que hacer públicas sus experiencias y se sienten olvidados. Las respuestas siempre han sido, en mayor o menor medida, elaboradas y descriptivas. Y, a pesar de que tal y como he mencionado, el nivel de dependencia interna es alto, aparecen algunas contradicciones entre individuos que se encuentran en diferentes fases de la interacción con un NMR, pero esto es sólo un signo de la riqueza interpretativa. Cuando sucedió solicité explícitamente en las siguientes entrevistas y con el fin de clarificar las posibles contradicciones, una argumentación extensa sobre el tema en cuestión.

Puesto que no existen reglas matemáticas o exactas a la hora de analizar datos primarios cualitativos (Collins y Hussey, 2003), según algunos principios básicos durante el análisis de los datos primarios obtenidos. En primer lugar, examiné críticamente todos los hallazgos y sistemáticamente procesé los datos, asegurando el registro de todas las fases y todos los aspectos que encontré durante el proceso de análisis. En todas las fases he reflejado la nueva información elaborada en conexión con el marco teórico presentado en las primeras partes, incluso en la exposición de las conclusiones. Durante toda la tesis, he elaborado y cotejado las interpretaciones y nuevos planteamientos con la teoría y otros investigadores, con el objetivo de generar información lo más objetiva posible. En el marco de un doctorado europeo los planteamientos mostrados en la tesis los he presentado y discutido en varios seminarios muy intensos durante las estancias en Alemania y Finlandia realizadas durante el curso académico 2004-2005 en los que especialistas en NMRs mejoraron el trabajo.

De cualquier modo se reconoce que la interpretación y el análisis lleva aparejado un cierto grado de subjetividad (característico, por otra parte, de la propia investigación

fenomenológica). Para minimizar el riesgo de subjetividad mi estrategia ha consistido en promover durante las entrevistas, en la medida de lo posible, aportaciones lo más elaboradas y comprensivas posibles. Creo que, mediante este tipo de respuestas, he conseguido minimizar el riesgo de que mis preconociones del investigador intervengan en el proceso de análisis. Con el objetivo de clarificar mis valores he descrito las motivaciones e intereses personales en lo referente a la tesis. Por último, la credibilidad de la investigación es alta en la medida en la que los marcos teóricos y conceptos adoptados cuentan con un alto grado de credibilidad a nivel internacional por parte de los especialistas. Lo pone de manifiesto la publicación de todas las investigaciones utilizadas en revistas con un alto grado de prestigio científico, tanto desde el punto de vista de la sociología como de estudios referidos a la religión.

5. 2. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN

En esta parte voy a discutir varias cuestiones relacionadas con el diseño de la investigación que pueden afectar a sus resultados, lo que considero algunas debilidades del diseño y las posibles soluciones para futuras investigaciones.

A) Acerca del diseño completo

La redacción no ha sido de un capítulo tras otro, por orden, sino que los he ido elaborando según la nueva información iba estructurándose. Algunos aspectos e ideas interesantes han ido apareciendo a lo largo del proceso de investigación, hasta tal punto que en ocasiones había que volver atrás o ir hacia delante, dependiendo de la idea y de su lugar en la que ahora se presenta como estructura definitiva. Por tanto he ido, tal y como he planteado, de atrás adelante y viceversa. Es decir, de la teoría a la práctica continuamente. Este modo de trabajar ha presentado algunos problemas. Ha forzado a modificar, dependiendo del caso, la teoría adoptada o a reestructurar el guión de la entrevista en algunas ocasiones, con el objetivo de dotar de unidad y dependencia el resultado final de la tesis. Cuando he encontrado nuevos y pertinentes aspectos he vuelto a la teoría para buscar cuestiones que se imbricaran en los nuevos hallazgos. El guión de la entrevista se ha visto modificado al añadirle y quitarle algunas preguntas. El resultado final ha sido que no todos los entrevistados han sido sometidos a exactamente a la misma entrevista. Sin embargo, esto no es un gran problema puesto que todas han contribuido a la producción de datos ricos y descriptivos sobre los procesos estudiados.

Y, en la medida en la que tanto el marco teórico como el guión de la entrevista han sido modificados y mejorados conforme progresaba la tesis, he obtenido datos que cada vez enriquecían en mayor medida la investigación.

Una cuestión puede ser planteada en este capítulo, ¿se habrían conseguido las mismas conclusiones usando un enfoque diferente? En la medida en la que la investigación ha dado lugar a datos ricos en interpretaciones de los sujetos entrevistados sobre el objeto de análisis, considero que un enfoque alternativo no habría proporcionado descripciones tan ricas y una comprensión tan extensa del contexto en el que tiene lugar la afiliación y la desvinculación de NMRs en España. Además, considero que otros enfoques habrían dificultado la libertad con la que se han combinado la teoría y los datos empíricos continuamente a lo largo de toda la investigación.

Comencé la investigación con la idea a partir de la cual concebía los procesos de afiliación y desvinculación impregnados del abuso por parte de los NMRs. Como resultado de este punto de vista la investigación inicialmente fue planteada como un problema a resolver, más a que a explorar. A partir del estudio piloto percibí el error y cambié el enfoque, sobre todo por la emergencia de las necesidades en los entrevistados que ellos mismos ponían de manifiesto durante la entrevista en muchos casos, eso sí, no exenta de conflictos. En este sentido, considero que esta tesis puede ser considerada exploratoria de investigaciones posteriores en las que se parta de la necesidad que los sujetos tienen y los “servicios” que ofrecen los NMRs que pueden ayudar a paliar esas necesidades.

B) Acerca de la recopilación de datos

Desde el primer contacto percibí los problemas para contactar con posibles sujetos a entrevistar. La mayoría querían olvidar la experiencia y otros tenían miedo. Por otro lado, comencé por la organización AIS que no facilitó en ningún modo el acceso a entrevistas que no fueran en su propia sede. Esta cuestión dificultaba y encarecía en esfuerzo humano y económico la investigación porque me facilitaron el contacto con posibles entrevistas en CCAA más cercanas. Esto suponía que, cada vez que realizaba entrevistas tenía que desplazarme hasta Cataluña, además de limitar en gran medida las conclusiones de ámbito nacional. Sin embargo, en Cataluña contacté

con un informante que me facilitó una entrevista que llevó a otra y así sucesivamente, hasta establecer comunicación con diversas organizaciones como la “Asociación de Afectados por las sectas destructivas de León”, Largantza (País Vasco), profesionales y particulares afectados, lo que me permitió ampliar la investigación a diferentes CCAA y tipo de afectados.

C) Limitaciones

El material empírico contiene únicamente los sujetos que han estado dispuestos a colaborar. No ha sido posible realizar las entrevistas a sujetos que mostraron su oposición, obviamente. Asumo que ellos quizás podrían presentar perspectivas diferentes a las de los que sí han estado dispuestos a participar. En principio se podría pensar que los que no estuvieron dispuestos a colaborar tienen una opinión más negativa de los NMRs con los que han tenido contacto, algunos de ellos mostraron miedo y la simple idea de recordar la experiencia los alteró. Tampoco todos los miembros de NMRs con los que he contactado han estado dispuestos a colaborar, y en cuanto conocían que era para una investigación me “animaban” a salir de su local. Entre los NMRs representados en la investigación algunos aceptaron colaborar en unas CCAA y en otras no.

Utilizar las entrevistas como principal fuente de datos primarios no ha estado exento de problemas. Existía el riesgo de que los entrevistados comenzaran a construir la realidad durante la entrevista. Por ejemplo, que crearan una realidad a partir de las preguntas que se le planteaban durante la propia entrevista. Eliminar este riesgo no es sencillo, sin embargo, adopté se tomaron algunas medidas para minimizar el riesgo. El modo en el que gestioné este posible problema fue preguntar a los entrevistados acerca de varias cuestiones simultáneamente, de modo que ellos mismos determinaron la importancia de cada uno de ellos desde el comienzo de la entrevista. Los resultados ponen de manifiesto que los entrevistados habían elaborado un discurso sobre los procesos de afiliación y desvinculación de NMRs anterior a la entrevista, tal y como lo demuestra la “uniformidad” de las respuestas.

Otro problema potencial de la entrevista consistía en que tenía lugar en un contexto determinado. Quizás los entrevistados podrían haber contestado de diferente manera ante las mismas cuestiones si otra persona hubiera realizado la entrevista. La

“química” entre ambos, entrevistador y entrevistado tiene impacto en cómo los sujetos se sinceran y comparten su experiencia plenamente. Los entrevistados podrían haber contestado de un modo diferente si el contexto de la entrevista hubiera sido distinto o si la entrevista hubiera tenido lugar en otro momento del día, por ejemplo. Interpretar la realidad de otra persona no es sencillo. En esencia he tratado de describir la experiencia de otra persona. Algunos errores pueden haber tenido lugar a lo largo del análisis, como los prejuicios. Las fuentes de prejuicios han podido ser la imagen social de lo que la sociedad denomina sectas o cómo la bibliografía científica los presenta. La estrategia para eliminar los posibles prejuicios ha sido, por un lado comentar con los propios entrevistados los hallazgos de la investigación y, por otro, discutir con especialistas el método, las conclusiones, etc.

ANEXO II: PRINCIPALES DOCUMENTOS Y LEGISLACIÓN ELABORADOS POR PARLAMENTOS E INSTITUCIONES EUROPEOS EN RELACIÓN A LOS NMRS²⁹⁸

Consejo de Europa

Documentos:

- 6535, Hunt, J. *Informe*, Informe del Comité de Derechos Humanos y Asuntos legales.
- 6546, 1999, opinión del Comité de Cultura y Educación.
- 7826, 2 de mayo 1997. Propuesta de Creación de un Observatorio Europeo sobre sectas.
- 8373, 13 de Abril de 1999. Comité Derechos Humanos.
- 8379, 20 de Abril de 1999, Opinión, Comité de Salud y Familia.
- AS/Jur 1998, 5, Bellanger, F.
- DH 1997, 2, subcomité de Derechos Humanos y Asociación de antiguos parlamentarios del Consejo de Europa.

Recomendaciones:

- 1202, 1993, Asamblea Parlamentaria sobre la tolerancia religiosa.
- 1178 de 1992 del Consejo.

Parlamento Europeo

Informes:

- *Informe Cottrell* (1984).

Resoluciones:

- Resolución n ° 172/41-43, 22 de mayo de 1984, *Journal Officiel des Communautés européennes*, 2 de julio de 1984,
- *Resolution on sects in Europe*, n ° 4-476/32, 29 de febrero de 1996.
- Resolución de 8 de julio de 1992, Carta Europea de los Derechos del Niño.
- Resolución 2000/2231,INI.

Preguntas:

- B4-0259, 0264.0266, 0271 y 0274/96. Jueves, 29 de febrero de 1996. *Diario Oficial de las Comunidades Europeas*, n ° 78, serie C, de 18.3.96, pp. 31 y ss.
- Pregunta escrita n ° 1197/91, Titley, G. a la Comisión de las Comunidades Europeas, 91/C323739, 5.6.1991.
- E-3189/93, 94/C 102/20, de 23 de noviembre de 1993.
- Pregunta escrita E-3442 /96 presentada el 4.12.1996, recogida en el Diario Oficial de las Comunidades Europeas, n ° C 186 /89, de 18.6.97.
- Pregunta escrita P-2496/97, de 11 de julio de 1997 que aparece en el Diario Oficial de las Comunidades Europeas, n ° 21, 98/C 21/276, de 22.1.98.
- Pregunta Escrita E-3269/98, 30 de octubre de 1998.

Convenios:

- Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, 4 de noviembre de 1950.

Tratado de la Unión Europea: artículos F; K.I, K.3 y Título VI, Cooperación en los ámbitos

²⁹⁸ Los Boletines y Diarios oficiales utilizados en la elaboración de esta Tesis Doctoral se encuentran en los fondos documentales del Grupo de Investigación “Los problemas sociales en Andalucía”. Sej. Nº 129, Departamento de Sociología, Universidad de Granada.

de la Justicia y de los Asuntos de Interior.

Francia

Constitution de la Cinquieme Republique, 1958.

Legislación :

- Loi du 9 decembre 1905 concernant la *seperation des Eglises et l'Etat*.
- Loi du 1er juillet 1901, Loi relative au *contrat d'association*, 1. 7.1901.
- Loi n° 2001-504 de 12 juin 2001, *Loi tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales*.
- *Proposición de Ley* adoptada en la Sesión Ordinaria, Asamblea Nacional, Texto n ° 546, 22 de junio 2000.
- *Decreto* n ° 98-890, de 7 de octubre de 1998, Diario Oficial n ° 234, de octubre de 1998, p. 15.286.
- LOI no 98-1165 du 18 decembre 1998 tendant à renforcer le contrôle de l'obligation scolaire.
- Proposition de Résolution n° 340, para crear una *Commission d'enquête sur les implications des sectes dans le cadre de la formation professionnelle*, Mr Fenech, 5 de noviembre de 2002.
- Proposition de Résolution n° 521 para crear una *commission d'enquête relative aux agissements d'organismes à caractère sectaire dans le domaine de la formation professionnelle et aux dispositions permettant de protéger les salariés et les entreprises contre ces agissements*, M. Jean-Pierre Brard, 10 de enero de 2003.
- Proposition de Résolution n° 558 para crear una comisión de investigación *sur l'implication des sectes dans le domaine de la santé et le secteur médico-social*, presentado por MM. P. Vuilque, J.-M. Ayrault y los miembros del grupos socialista, 21 de enero de 2003.

Decretos:

- No. 98.890 7.10.1998, para el establecimiento de una Misión Interministerial de lucha contra las sectas, 7 de octubre de 1998, Diario Oficial n ° 234, de octubre de 1998.
- N ° 96, de 9 de mayo de 1996.
- N° 92-278 de 24.3.992, que modifica el Decreto de 26.3.1852 sobre *l'organisation des cultes protestants en vigueur dans les départements du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle*

Informes:

- *Informe Ravail* (1982)
- Vivien (coord..) (1985) *Les sectes en France: expresión de la liberté morale ou facteurs de manipulation* [Informe Vivien], La Documentation française, Collection de Rapports Officiels.
- Guyard (coord..) (1995) *Rapport fait au nom de la Comisión dénquete sur les sectes* [Informe Guyard], Documents d'information de l'Assemblée nationale n ° 59/95, du 22 decembre 1995.
- *Informe Guyard*, Assemblée Nationale(1996) *Les sectes en France. Rapport n° 2468, fait au nom de la Commission d'enquête sur les sectes*, La Documentation Française.
- 1998-1999, n ° 79.
- 1999-2000, n ° 191.
- 2001-2001, n ° 431.

Códigos:

- Consumo Francés, Artículos L.s 121-6 y L.213-1, AL.213-4.
- Penal Francés, artículos 131-139 y 225-16-4.

Alemania

Basic Law for the Federal Republic of Germany, (1949) [*Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, 1949] Federal Law Gazette 1.

Diario Oficial de la República Federal de Alemania, 19 de diciembre de 1997, n° 351/97 y 14/4358, febrero 2000, Bundestag.

German Bundestag. Enquete Comisión on “So- Called Sects and Psychogroups” (1998) *New Religiuos and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany*, Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Bonn.

Witteveen, T.A.M. (1983-1984) *Onderzoek betreffende Sekten, Overheid en nieuwe religieuze bewegingen*, Tweede Kamer der Staaten - Generaal, Vergaaderjaar, Doc. 16635.

Murken, S. (1998) “Soziale und Psychiste Auswirkungen der Mitgliedschft in neuen religiösen Bewegungen unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Integration und psychischen Gesundheit”, en German Bundestag. Enquete Commission on “So-called Sects and Psychogroups”, *New Religiuos and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany*, Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, German Bundestag, Berlin, pp. 112-116.

Deutscher Bundestag Enquete-Kommission “Sogenannte Sekten und Psychogruppen” (ed.) (1998) *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission “Sogenannte Sekten und Psychogruppen”*, Hoheneck, Hamm.

Busdenlander, Baden-Württemberg

BADEN-WÜTTENBERG MINISTERIUM FÜR KULTUS UND SPORT (1987) *Berich über Aufbau und Tätigkeit der sogenannt. Jugendsekten*, VUD und Druck GmbH, Stuttgart.

Informes:

Verbreitung des Sektenwesens in Baden- Württemberg- “Scientology Church” und Unterorganisationen, 21 de septiembre de 1994, n° 11/4643, 4 de noviembre de 1994, Landtag von Baden-Württemberg.

Berich der “Interministeriellen Arbeitsgruppe für Fragen sogenannter Jugendsekten und Psychogruppen”, 10 de noviembre de 1995, n° 11/6704, 8 de diciembre de 1995, Landtag von Baden-Württemberg.

Berich der “Interministeriellen Arbeitsgruppe für Fragen sogenannter Sekten und Psychogruppen”, 29 de abril de 1997, n° 12/1411, 26 de mayo de 1997, Landtag von Baden-Württemberg.

Berich der “Interministeriellen Arbeitsgruppe für Fragen sogenannter Sekten und Psychogruppen”, 4 de marzo de 1999, n° 11/6704, 31 de marzo de 1999, Landtag von Baden-Württemberg.

Berich der “Interministeriellen Arbeitsgruppe für Fragen sogenannter Sekten und Psychogruppen”, 15 de diciembre de 2000, n° 12/5841, 18 de enero de 2000, Landtag von Baden-Württemberg.

Berich der “Interministeriellen Arbeitsgruppe für Fragen sogenannter Sekten und Psychogruppen”, 15 de octubre de 2003, n° 13/2512, 7 de noviembre de 2003, Landtag von Baden-Württemberg.

Bélgica

Constitution of Belgium, 1970.

Informe *Sectas en Bélgica*, Abril de 1997, Duquesne y Williems.

Boletín Oficial del Parlamento Belga, n° 48, 28 de Marzo de 1996.

Documentos:

- 313/1 a 6 de 95/96.
- 313/8-95/96 “*Chambre des Représentants de Belgique, Enquête Parlementaire visant a élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu’elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d’âge*”, 1997.
- Informe de la CIAOSN 1999-2000, 2000.

Austria

Austria Constitution, 1929.

Legislación:

Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften, Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, n° 485, BGBI, 9.6.1998- Nr. 19, 485-487.

Federal Bureau for cult-questions, Federal Law Gazette for the Austrian Republic, n° 150, BGB-I, 20.8.1998, 1799-1802.

España

Constitución Española, 1978.

Del Pozo Álvarez, J. M (coord..) (1989) *Sectas en España*, Comisión Parlamentaria, III Legislatura, Madrid.

Ley Orgánica de Libertad Religiosa 7/1980, de 5 de julio de 1980, BOE 24.7.1980.

Boletín Oficial de las Cortes Generales, serie E, n° 174, de 10 de marzo de 1989.

Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados:

- n° 567, 1998.
- n° 702, 1999.
- *Proposición no de Ley sobre Sectas, grupos y asociaciones de carácter destructivo* (1999) Convergencia y Unió.

Parlamento Vasco (1998) *Informe, conclusiones y recomendaciones de la Comisión de Encuesta Preferente sobre la implicación de sectas destructivas y dependientes en Euskadi*, Parlamento Vasco, Vitoria.

Italia

Costituzione della Repubblica Italiana, 1947.

Rapporto del Dipartimento di Pubblica Sicurezza. Sette religiose e nuovi movimenti magici in Italia (1998) Ministero dell’Interno, Affari Costituzionali della Camera dei Deputati, Dipartimento della Pubblica Sicurezza, Rome. Versión electrónica disponible en: <http://xenu.com-it.net/rapporto/>

Legislación:

- N° 1159, 24.6.1929, Non-Catholic Religions Permitted Within the State.
- N° 516, 22.11.1988, Norms for the Regulation of Relations Between the State and the Italian Union of the Seventh-day Adventist Church, Office Gazette of the Italian Republic, n° 107, 2.12.1988.

Reino Unido

Constitución:

- *Bill of Rights*, 1689.
- *The Magna Carta*, 1215.
- *Petition of Right*, 1628.
- *Act of Settlement*, 1701.

Legislación:

- *Sunday Working* (Scotland) Act 2003.
- *Human Rights Act*, 1998.

Informe *Enquiry into the practice and effect of Scientology* (1971) Cámara de los Comunes.

Países con menor trabajo elaborado sobre las relaciones del Estado con los NMRs

- Irlanda
 - *Constitution of Ireland*, 1937.
- Luxemburgo
- Países Bajos
 - *Constitution of the Netherlands*, 1983.
 - *Netherlands Civil Code*, Companies and other legal persons, Suppl. 4 December 1991.
 - Kamer, T. (1983-1984) *Nieuw Religieuze Bewegingen*, Vergaderjaar. Doc. 16 635, nº 4.
- Dinamarca
 - *Denmark Constitution*, 1953, [*Danmarks Riges Grundlov* , 1953, Lov nummer 169 , 5.9.1953].
- Finlandia
 - *The Constitution of Finland*, Doc. 731, 11.6.1999.
- Grecia
 - *The Constitution of Greece*, 1975.
- Portugal
 - *Constitucion of the Portuguese Republic*, *Diário da República*, revisión 20.10.1997, Constitutional Law, nº 1, series-A, nº. 218.
 - *Law on Religious Freedom*, nº 16/2001, 21.6.2001.
- Suecia
 - *Sweden Constitution*, 1975, revisión Law No. 1469 de 1994.
 - Swedish Institute (2003) *Fact Sheets on Sweden. Religious and religious change in Sweden*, Ord and Form AB, Upsala.

ANEXO III: GUIONES DE LAS ENTREVISTAS

SUMMARY OF EXPERTS

- INTRODUCTION: EXPERIENCE IN NEW RELIGIOUS MOVEMENTS RESEARCH:
 - Beginning research
 - Resources for research about NRMs
 - Relationship between society and NRMs
 - Critics aspects today
- YOUR DEFINITION:
 - New Religious Movements
 - Affiliation
 - Disaffiliation
- SITUATION AND OPINION ABOUT ADHERENTS, Former adherents, Family of adherents and Family of former adherents during...:
 - Affiliation
 - First contact with NRMs
 - Reasons to affiliate
 - Describe the process
 - Social networks during the trial (Family, friends, etc.)
 - Disaffiliation
 - Reasons to disaffiliate
 - Describe the process
 - Social networks during the trial (Family, friends, etc.)
- FUTURE PERSPECTIVES (Relations between European society and NRMs)

GUIÓN DE LAS ENTREVISTAS A MIEMBROS

- Datos personales
 - Edad
 - Sexo
 - Nacionalidad. Comunidad Autónoma.
 - Movilidad geográfica
 - Estudios del entrevistado, sus padres y/o esposo/a
 - Clase social objetiva: Profesión de sus padres y/o esposo/a
 - Nombre del NMR al que pertenece
 - Edad a la que empezó a formar parte

- Afiliación al NMR
 - Momento vital que rodea la afiliación
 - Razones para una mayor implicación
 - Descripción del proceso. Cómo fue evolucionando la participación
 - Cambios personales
 - Cambios familiares
 - Relación con la red social anterior a la afiliación cuando es de primera generación (Familia, amigos, trabajo, etc.).
 - Obstáculos
 - Facilidades

GUIÓN DE LAS ENTREVISTAS A EX MIEMBROS

- Datos personales
 - Edad
 - Sexo
 - Nacionalidad. Comunidad Autónoma.
 - Movilidad geográfica
 - Estudios del entrevistado, sus padres y/o esposo/a
 - Clase social objetiva: Profesión de sus padres y/o esposo/a
 - Nombre del NMR al que pertenecía
 - Edad a la que empezó a formar parte
 - Edad a la que abandonó el NMR
 - Pertenece/no a alguna asociación contraria a los NMRs

- Afiliación al NMR
 - Momento vital que rodea la afiliación
 - Razones para una mayor implicación
 - Descripción del proceso. Cómo fue evolucionando la participación
 - Cambios personales
 - Cambios familiares
 - Relación con la red social anterior a la afiliación cuando es de primera generación (Familia, amigos, trabajo, etc.).
 - Obstáculos
 - Facilidades

- Desvinculación del NMR
 - Momento vital que rodea la desvinculación
 - Razones para el distanciamiento
 - Descripción del proceso.
 - Cambios personales
 - Cambios familiares
 - Relación con la red social anterior a la afiliación (Familia, amigos, trabajo, etc.).
 - Obstáculos
 - Facilidades

GUIÓN DE LAS ENTREVISTAS A FAMILIARES DE MIEMBROS

- Datos personales del entrevistado
 - Edad
 - Sexo
 - Nacionalidad
 - Estudios
 - Clase social objetiva. Profesión
 - Grado de parentesco con el miembro del MR
 - Pertenece/no a alguna asociación contraria a los NMRs.

- Datos personales del familiar miembro
 - Edad
 - Sexo
 - Nacionalidad. Comunidad Autónoma.
 - Movilidad geográfica
 - Estudios del entrevistado, sus padres y/o esposo/a
 - Clase social objetiva: Profesión de sus padres y/o esposo/a
 - Nombre del NMR al que pertenece
 - Edad a la que empezó a formar parte

- Afiliación al NMR
 - Momento vital que rodea la afiliación
 - Razones para una mayor implicación
 - Descripción del proceso. Cómo fue evolucionando la participación
 - Cambios personales
 - Cambios familiares
 - Relación con la red social anterior a la afiliación cuando es de primera generación (Familia, amigos, trabajo, etc.).
 - Obstáculos
 - Facilidades

GUIÓN DE LAS ENTREVISTAS A FAMILIARES DE EX MIEMBROS

- Datos personales del entrevistado
 - Edad
 - Sexo
 - Nacionalidad
 - Estudios
 - Clase social objetiva. Profesión
 - Grado de parentesco con el miembro del MR
 - Pertenece/no a alguna asociación contraria a los NMRs.

- Datos personales del familiar ex miembro
 - Edad
 - Sexo
 - Nacionalidad. Comunidad Autónoma.
 - Movilidad geográfica
 - Estudios del entrevistado, sus padres y/o esposo/a
 - Clase social objetiva: Profesión de sus padres y/o esposo/a
 - Nombre del NMR al que pertenece
 - Edad a la que empezó a formar parte
 - Pertenece/no a alguna asociación contraria a los NMRs.

- Afiliación al NMR
 - Momento vital que rodea la afiliación
 - Razones para una mayor implicación
 - Descripción del proceso. Cómo fue evolucionando la participación
 - Cambios personales
 - Cambios familiares
 - Relación con la red social anterior a la afiliación cuando es de primera generación (Familia, amigos, trabajo, etc.).
 - Obstáculos
 - Facilidades

- Desvinculación del NMR
 - Momento vital que rodea la desvinculación
 - Razones para el distanciamiento
 - Descripción del proceso.
 - Cambios personales
 - Cambios familiares
 - Relación con la red social anterior a la afiliación (Familia, amigos, trabajo, etc.).
 - Obstáculos
 - Facilidades

ANEXO IV: CARACTERÍSTICAS DE LOS ENTREVISTADOS

Tabla 21. Características de los *expertos e informantes cualificados* entrevistados en Alemania²⁹⁹

Núm.	Nombres y apellidos	Fecha	Profesión	Organismo	Ciudad en Baden-Württemberg
1	Albert Lampe	21/06/06	Encargado de las relaciones interconfesionales entre la iglesia católica, los NMRs y otras religiones	<i>Erzbischöflichen Seelsorgeamtes Freiburg</i>	Friburgo de Brisgobia.
2	Albert Lampe	05/ 07/06	“	“	Friburgo de Brisgobia
3	Dr. Hansjörg Hemminger	14/07/06	Intervino en la elaboración del principal Informe alemán: <i>Enquete Commission on “So-called Sects and Psychogroups”</i> Elaboró el Subproyecto: <i>New Religious and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany</i>	<i>Evangelischer Gemeindedienst für Württemberg. Arbeitsstelle für Weltanschauungsfragen</i>	Stuttgart
4	Hans-Werner Clarhoff	14/07/0	Enlace inter ministerial en el <i>Lander</i> Baden-Württemberg sobre sectas y psicogrupos	<i>Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg</i>	Stuttgart

²⁹⁹ Todas las entrevistas, en diversos soportes informáticos, se encuentran en los fondos documentales del Grupo de Investigación “Los problemas sociales en Andalucía”. Sej. N° 129, Departamento de Sociología, Universidad de Granada.

Tabla 22. Características de los *miembros*

Núm. entrevista	Sexo	Edad en el momento de la entrevista	Nivel educativo	Ocupación	NMR	Edad de entrada	Tiempo como miembro	Comunidad o Ciudad Autónoma
01	Mujer	46	Primarios	Cuidar de la familia	Testigos de Jehová	36	10 años	Andalucía
02	Mujer	60	BUP	Cuidar de la familia	Brahma Kumaris	53	7 años	Castilla León
03	Varón	20	Primarios	Se encuentra de misión	Mormones	18	2 años	Castilla León
04	Mujer	58	Primarios	Cuidar de la familia	Vida Universal	41	17 años	Ciudad Autónoma de Melilla
05	Varón	22	Primarios	Se encuentra de misión	Mormones	18	4 años	Murcia
06	Mujer	19	Primarios	Estudiante	Iglesia Evangélica	0	18 años	Ciudad Autónoma de Melilla
07	Mujer	24	Primarios	Cuidar de la familia	Iglesia Evangélica	5	19 años	Andalucía
08	Varón	64	Primarios	Fontanero	Vida Universal	50	14 años	Valencia
09	Mujer	56	Superiores	Profesora de Secundaria	Fe Baha'í	40	16 meses	Andalucía

Tabla 23. Características de los *ex miembros*

Núm. de entrevista	Sexo	Edad en el momento de la entrevista	Nivel educativo	Ocupación ⁱ	NMR	Edad de entrada	Tiempo permanencia	Tiempo desde el abandono hasta la entrevista	Comunidad o Ciudad Autónoma ⁱⁱ
01	Mujer	36	Lic. y Master	Guionista y Periodista	Energía Universal y Humana	34	9 meses	1,5 años	Cataluña
02	Varón	32	Primarios	Comercial	Testigos de Jehová	17	15 años	5 meses	Cataluña
03	Varón	46	COU	Gerencia empresas (asalariados)	Testigos de Jehová	18	22 años	6 años	Andalucía
04	Varón	62	Ingeniero	Ingeniero Superior	ⁱⁱⁱ	56	3 años	3 años	Andalucía
05	Varón	26	Licenciado	Policía y Periodista	Nueva Acrópolis ^{iv}	19	3 años	4 años	Cataluña
06	Mujer	48	Postgraduado	Dir. Departamento de publicidad	Pequeño grupo sin nombre	28	8 años	10 años	Andalucía
07	Mujer	39	FP-I	Peluquera	Testigos de Jehová	0	27 años	6 años	Andalucía
08	Varón	39	COU	Escritor	Nueva Acrópolis	19	5 años	15 años	Castilla León
09	Varón	39	FP-I	Músico	Diversas sectas	22	3 años	14 años	Castilla León
10	Varón	58	Licenciado	Prejubilado	Testigos de Jehová	-	-	-	País Vasco
11	Mujer	53	FP-I	Cuidar de la familia	Pequeño grupo sin nombre	46	2 años	5 años	Andalucía
12	Varón	23	Diplomado	Estudiante	Rosacrucis y Gnosis	17	3 ó 4 meses	5 años	Andalucía
13	Varón	27	FP-I	Transportista	Nueva Acrópolis	24	1 año	2 años	Madrid
14	Varón	59	Primarios	Músico	Iglesia Evangélica Pentecostal	32	15 años	12 años	Andalucía

Tabla 24. Características de los familiares de ex miembros y sus familiares 1 (continúa)

Núm. de entrevista	Sexo (E) ^v	Edad (E)	Ocupación (E)	Nivel educativo (E)	Grado de parentesco ^{vi}	Comunidad Autónoma
01	Varón	33	Camarero	FP-I	Pareja de hecho	Cataluña
02	Varón	42	Veterinario	Licenciado	Hermano	País Vasco
03	Mujer	46	Trabajadora de la confección	Primarios	Madre	País Vasco
04	Mujer	38	Desempleada	Ingeniería y Biblioteconomía	Hermana	Cataluña
05	Mujer	30	Psicóloga	Licenciada	Hermana	Andalucía
06	Varón	24	Estudiante y trabajos eventuales en economía sumergida	COU	Hermano	Valencia
07	Mujer	53	Gerencia de empresa de comercio con menos de 10 asalariados	FP-II	Mujer	País Vasco
08	Mujer	28	Opositora	Licenciada	Hermana	Castilla León
09	Mujer	36	Profesora de enseñanza secundaria	Licenciada	Hermana	Andalucía
10	Mujer	49	Trabajadora por cuenta propia	FP-I	Madre	Andalucía
11	Mujer	41	Cuidar de la familia	Bachiller superior	Cuñada	Andalucía
12	Mujer	36	Auxiliar de enfermería	FP-I	Hermana	País Vasco

Tabla 25. Características de los familiares de ex miembros y sus familiares 2(Continuación)

Nº de entrevista	Sexo (ExM)	Edad (ExM)	Ocupación (ExM)	Nivel educativo (ExM)	Edad de entrada	Tiempo de permanencia	Tiempo desde el abandono hasta la entrevista	NMR
01	Mujer	39	Psicóloga	Licenciada	33	1 año	5 meses	Nueva Acrópolis
02	Varón	39	Profesor de enseñanza secundaria	Licenciada	29	4 ó 5 años	5 años	Amalurra
03	Varón	22	Soldador, chapista y montador de estructuras metálicas	Primarios	21	6 meses	5 meses	Sociedad Española de Grafología
04	Mujer	21	Estudiante	Primarios	12	3 años	6 años	Testigos de Jehová
05	Mujer	22	Empleada de tipo administrativo	FP-I	19	11 meses	2 años	Energía Universal y Humana
06	Varón	19	Estudiante	Primarios	19	7 meses	3 meses	Sociedad Española de Grafología
07	Varón	53	Gerencia empresa de comercio (menos de 10 asalariados)	FP-II	53	2 meses	Varios meses	Cienciología
08	Mujer	30	Abogada	Licenciada	27	Varios meses	2 años	Energía Universal y Humana
09	Varón	33	Profesional en contabilidad	FP-I	25	Varios días	8 años	Cienciología
10	Varón	23	Estudiante	Licenciado	17	1 año	5 años	Rosa Cruces Amor
11	Mujer	32	Cuidar de la familia	FP	30	Varios meses	2 años	Evangelistas
12	Varón	28	Trabajador por cuenta propia	Primarios	22	3 años	3 años	Sol

Tabla 26. Características de los familiares de miembros y sus familiares 1 (Continúa)

N ° entrevista	Sexo (E) ^{vii}	Edad (E)	Ocupación (E)	Nivel educativo (E)	Grado de parentesco ^{viii}	Comunidad Autónoma
01	Varón	57	Ingeniero Superior	Ingeniero	Padre	Cataluña
02	Mujer	53	<i>Cuidar de la familia</i>	Primarios	Madre	Madrid
03	Mujer	57	Cuidar de la familia	Primarios	Mujer	Madrid
04	Varón	63	Soldador	FP-I	Marido	Madrid
04	“	“	“	“	Padre	“
05	Varón	59	Prejubilado	Bachiller Superior	Marido	Andalucía
06	Mujer	73	Cuidar de la familia y experta en sectas	Primarios	Madre	Madrid
07	Mujer	53	Trabajadora por cuenta propia	FP-I	Madre	Valencia
08	Mujer	42	Traductora e Intérprete	Licenciada	Hermana	País Vasco
09	Mujer	34	Auxiliar de enfermería	FP-II	Ex mujer	País Vasco
10	Varón	61	Jefe de taller de máquinas	FP-I	Marido	Madrid
11	Mujer	60	<i>Cuidar de la familia</i>	Bachiller Superior	Madre	Valencia
12	Mujer	68	Profesora de Enseñanza Primaria e infantil	Diplomado	Cuñada	Castilla La Mancha
13	Varón	47	Peón de la construcción	Primarios	Ex mujer	Castilla León
14	Varón	55	Trabajador por cuenta propia	Licenciado	Padre	Asturias

Tabla 27. Características de los familiares de miembros y sus familiares 2 (Continuación)

Nº entrevista	Sexo (M)	Edad (M)	Ocupación (M)	Nivel educativo (M)	Edad de entrada	Tiempo que lleva formando parte	NMR
01	Mujer	26	Profesional de la publicidad	Licenciada	26	1 año y varios meses	Cobra y Athanor
02	Varón	37	Encargado de la metalurgia	FP-I	27	4 años	Iglesia Universal del Reino de Dios
03	Varón	63	Soldador, chapista y montador de estructuras metálicas	FP-I	55	8 años	Gnosis Cristiana
04	Mujer	57	Maquinista de locomotora	Sin estudios	27	30 años	Iglesia Evangélica Pentecostal
04	Mujer	20	<i>Estudiante</i>	BUP	0	20 años	“
05	Mujer	56	<i>Cuidar de la familia</i>	Primarios	53	3 años	Gnosis, Reiki y otros
06	Mujer	42	-	Primarios	16	24 años	Niños de Dios, La Familia
07	Mujer	19	Estudiante	BUP	18	1 año y varios meses	Pequeña secta sin nombre
08	Mujer	30	-	FP-I	20	10 años	Reiki
09	Varón	39	Profesor de enseñanza secundaria	Licenciado	31	8 años	Fe Bahá'í
10	Mujer	63	Cuidar de la familia	Primarios	55	8 años	Iglesia Universal del Reino de Dios
11	Mujer	27	Masajista	FP-I	25	2 años	Reiki
12	Mujer	60	<i>Cuidar de la familia</i>	Sin estudios	52	2 años	Brahma Kumaris
13	Mujer	42	<i>Desempleada</i>	Primarios	30	12 años	Testigos de Jehová
14	Varón	29	<i>Estudiante</i>	COU	28	1 año	Camino Rojo

¹ Se ha utilizado la Clasificación CNO- 1994, Nacional de Ocupaciones de Ocupaciones, disponible en la red en <http://www8.madrid.org/iestadis/fijas/clasificaciones/cno94.htm>

Las ocupaciones que aparecen en cursiva no se consideran como tales en esta clasificación, lo que pone de manifiesto algunas de sus limitaciones para reflejar la realidad laboral española actual y plantea las necesidades de una revisión de este instrumento de trabajo.

¹ No se precisa más la ubicación geográfica por deseo expreso de los entrevistados que no quieren ser localizados y desean mantener celosamente su anonimato, por miedo en algunos de los casos.

¹ Este entrevistado puso como condición, para acceder a la realización de la entrevista, que no apareciera el nombre del grupo con el que había tenido contacto.

¹ Aunque este grupo presenta características socioculturales y no religiosas se ha incluido el análisis de las respuestas de los individuos que han tenido relación con él porque en el análisis se ha constatado la similitud en el proceso de entrada, permanencia y abandono entre este grupo y los de naturaleza religiosa.

¹ Los datos marcados con (E) corresponden a la persona entrevistada y los marcados con (ExM) a la persona que formaba parte del grupo religioso.

¹ Del entrevistado con el familiar que ha tenido contacto con un grupo religioso.

¹ Los datos marcados con (E) corresponden a la persona entrevistada y los marcados con (M) a la persona que forma parte de la organización religiosa.

¹ Del familiar con el miembro de una secta.

ANEXO V: FICHAS TÉCNICAS Y DE CONTROL DE LAS ENTREVISTAS

Tabla 28. Ficha técnica y de control de los expertos e informantes cualificados entrevistados en Alemania

Código de la entrevista	Fecha de realización	Lugar de realización	Hora de inicio	Hora de finalización	Duración	Material transcrito: Núm. de palabras
EE, 1	21/06/2005	Friburgo de Brisgovia	09:30	11:00	90 m	7.263
EE, 2	05/07/2005	Friburgo de Brisgovia	10:00	11:30	90 m	7.636
EE, 3	14/07/2005	Stuttgart	11:00	12:00	60 m	5.500
EE, 4	14/07/2005	Stuttgart	14:00	17:30	3 h 30m	18.900

Tabla 29. Ficha técnica y de control de los *miembros*

Código de la entrevista	Fecha de realización	Lugar de realización	Hora de inicio	Hora de finalización	Duración	Material transcrito: Núm. de palabras
Miembro 01	27/ 07/2002	Andalucía	12:00	13:45	1 h 45 m	8.890
M 02	16/12/2001	Castilla León	19:15	20:00	45 m	7.486
M 03	16/12/2001	Castilla León	20:30	21:30	1 h	3.976
M 04	15/04/2002	C. A. de Melilla	11:00	12:30	1 h 30 m	9.608
M 05	23/07/2003	Murcia	18:00	19:30	1 h 30 m	7.662
M 06	29/10/2002	C. A. de Melilla	10:00	11:45	1 h 45 m	5.069
M 07	29/07/2003	Andalucía	10:00	11:45	1 h 45 m	5.041
M 08	17/09/2003	Valencia	17:00	18:45	1 h 45 m	9.609
M, 09	05/06/2003	Andalucía	19:00	20:15	1 h 15 m	4.062

Tabla 30. Ficha técnica y de control de los *ex miembros*

Código de la entrevista	Fecha de realización	Lugar de realización	Hora de inicio	Hora de finalización	Duración	Material transcrito: Núm. de palabras
Ex miembro 01	01/03/2001	Cataluña	12:30	13:53	1 h 23 m	12.475
Ex-M 02	01/02/2001	Cataluña	14:15	15:35	1 h 20 m	11.520
Ex-M 03	02/03/2002	Andalucía	20:00	22:00	2 h	16.258
Ex-M 04	05/05/2003	Andalucía	19:00	20:10	1 h 10 m	1.555
Ex-M 05	17/04/2001	Andalucía	11:40	13:10	1 h 30 m	12.241
Ex-M 06	22/06/2001	Andalucía	19:30	21:15	1 h 45 m	12.703
Ex-M 07	15/07/2002	Andalucía	17:20	18:20	1 h	4.143
Ex-M 08	17/12/2001	Castilla León	11:10	13:45	2 h 35 m	15.740
Ex-M 09	16/12/2001	Castilla León	9:20	11:40	2 h 20 m	10.658
Ex-M 10	15/11/2002	País Vasco	11:40	13:10	1 h 30 m	18.569
Ex-M 11	08/09/2002	Andalucía	15:00	16:20	1 h 20 m	1.555
Ex-M 12	09/09/2002	Andalucía	11:40	13:10	1 h 30 m	9.703
Ex-M 13	28/05/2001	Madrid	09:30	11:00	1 h 30 m	12.541
Ex-M 14	26/07/2003	Andalucía	11:10	13:45	2 h 35 m	12.993

Tabla 31. Ficha técnica y de control de los *familiares de miembros*

Código de la entrevista	Fecha de realización	Lugar de realización	Hora de inicio	Hora de finalización	Duración	Material transcrito: Núm. de palabras
Familiar miembro 01	02/03/2001	Cataluña	16:00	17:50	1 h 50 m	20.116
FM 02	27/05/2001	Madrid	22:00	13:50	2 h y 50 m	15.101
FM 03	26/05/2001	Madrid	18:10	19:30	1h 20 m	11.829
FM 04	28/05/2001	Madrid	12:50	14:10	1h 20 m	12.983
FM 05	15/07/2002	Andalucía	12:00	13:15	1 h 15 m	11.751
FM 06	28/05/2001	Madrid	18:00	21:40	3 h 40 m	20.141
FM 07	17/09/2003	Valencia	16:00	18:00	2 h	20.949
FM 08	19/12/2001	País Vasco	10:30	13:30	3 h	12.748
FM 09	20/12/2001	País Vasco	17:35	19:00	1 h 35 m	13.329
FM 10	27/05/2001	Madrid	18:15	20:05	1 h 50 m	20.103
FM 11	18/09/2003	Valencia	10:30	12:30	2 h	20.800
FM 12	16/12/2001	Castilla la Mancha	10:30	12:30	2 h	1.529
FM 13	15/12/2001	Castilla León	22:00	24:00	2 h	15.865
FM 14	29/08/2002	Asturias	16:00	18:00	2 h	13.526

Tabla 32. Ficha técnica y de control de los *familiares de ex miembros*

Código de la entrevista	Fecha de realización	Lugar de realización	Hora de inicio	Hora de finalización	Duración	Material transcrito: Núm. de palabras
Familiar Ex miembro 01	02/03/2001	Cataluña	18:00	19:40	1 h 40 m	12.585
F Ex-M 02	19/12/2001	País Vasco	18:20	19:45	1 h 25 m	11.202
F Ex-M 03	18/12/2001	País Vasco	21:15	23:00	1 h 45 m	12.948
F Ex-M 04	02/03/2001	Cataluña	18:00	19:40	1 h 40 m	3.278
F Ex-M 05	27/12/2001	Andalucía	21:00	23:00	2 h	11.694
F Ex-M 06	16/09/2003	Valencia	17:15	19:00	1 h 45 m	12.948
F Ex-M 07	20/12/2001	País Vasco	18:10	19:30	1 h 20 m	9.109
F Ex-M 08	17/12/2001	Castilla León	20:00	22:00	2 h	8.473
F Ex-M 09	30/07/2003	Andalucía	17:45	19:15	1 h 30 m	7.881
F Ex-M 10	17/09/2002	Andalucía	16:00	17:15	1 h 15 m	5.950
F Ex-M 11	28/07/2003	Andalucía	19:00	21:00	2 h	8.241
F Ex-M 12	20/12/2001	País Vasco	20:00	22:00	2 h	16.283

ANEXO VI: CONCLUSIONS AND SUMMARY

NEW RELIGIOUS MOVEMENTS IN SPAIN: CONTEXT AND ANALYSIS OF THE AFFILIATION AND DISAFFILIATION PROCESS OF THEIR ADHERENTS

From the outset, the central aim of this thesis has been to find out how the processes of participation in and leaving new religious movements³⁰⁰ take place in Spain. Those processes have been studied on the basis of the *social construction of the reality* of those involved and of the projection of their imagination, which forms symbolic universes that make it possible to interpret a single social reality differently. In order to carry out the task in question, I broke the aforementioned aim down into others:

- 1) To find out about the social, religious and political contexts in which NRMs operate in the EU-15, as structures that facilitate or restrict their establishment and proliferation.
- 2) To establish precise, objective, analytical parameters as regards NRMs, leaving aside the dichotomy of conversion and brainwashing on the basis of which the presence of NRMs in European society is legitimised or stigmatised respectively.
- 3) To analyse the way in which those involved interpret *affiliation*, comparing, where possible, the discourse developed in relation to the process by adherents, former adherents and members of the families of both.
- 4) To analyse the way in which those involved interpret *disaffiliation*, comparing, in almost every case, the discourse developed in relation to the process by adherents, former adherents and members of the families of both.

The approach taken to the entire phenomenon could be referred to as a “creative research process”. That process has evolved gradually and has constantly moved between theory and *praxis*. All concepts and criteria have been defined during the research on the basis of a combination of empirical data and the bibliography consulted,

³⁰⁰ Henceforth referred to as NRMs.

and both of those factors have simultaneously oriented the project. The choice made with regard to the final design was related to the paradigm selected, which can be defined as approaching phenomenology in the case of this thesis. Whilst recognising the subjective and symbolic nature of the processes of affiliation to and disaffiliation from NRMs, this research has defined qualitative analysis methods that have enabled me to find out how those involved interpret the entire process.

Given that prior knowledge regarding the phenomenon is limited, an intensive, exploratory process of acquaintance has taken place over the course of the interviews. Due to detailed, descriptive accounts being necessary for the development of the research, individual, semi-structured interviews were chosen as the main method of gathering data, on the grounds that they facilitate interaction and communication between the researcher and the interviewee. I have conducted 48 interviews with adherents, former adherents and members of the families of adherents and former adherents of NRMs including Amalurra, Athanor, Fe Bahai, Brahma Kumaris, Camino Rojo, Cobra, Universal and Human Energy, various Evangelical Churches, Gnosis, Mormons, Children of God, New Acropolis, Reiki, Rosicrucians, Sociedad Española de Grafología, Sol, Jehovah's Witnesses, Church of Scientology and Universal Life, as well as others that cannot be named, in accordance with the wishes of the interviewees, while some of the relevant movements do not actually have a name. The interviews were carried out in different autonomous communities in Spain, namely Andalusia, Asturias, Castile-La Mancha, Castile and Leon, Catalonia, Madrid, Murcia, the Basque Country, Valencia and the Autonomous City of Melilla.

By way of control mechanisms for my research, I interviewed three German NRM specialists during my stay in the country. In total I carried out four interviews, with two of them taking place in Stuttgart and the other two in Freiburg im Breisgau. The first interview was with Dr. Hansjörg Hemminger of the *Evangelischer Gemeindedienst für Württemberg. Arbeitsstelle für Weltanschauungsfragen*. As an expert, he was part of the Enquete Commission on "So-called Sects and Psychogroups", which produced the report *New Religious and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany*. Published by the German Bundestag (1998), that report is the most extensive study of its kind to have been undertaken in Germany. The other interviewee in Stuttgart was Hans-Werner Clarhoff,

Leiter der Interministeriellen Arbeitsgruppe für Fragen sog. Sekten und Psychogruppen, charged with the task of observing NRMs in the *Busdenlander de Baden-Württemberg* by the *Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg*.

The two remaining interviews were conducted in two separate sessions with Albert Lampe, *Ansprechpartner für den Bereich "Verkündigung"* in the *Erzbischöflichen Seelsorgeamtes Freiburg*. New elements arose from the first interview and made it necessary to reorganise certain aspects of the interview analysis procedure, meaning that a second interview was required.

The necessity or otherwise of the basic dichotomy of church and sect, established by Weber, has been the subject of debate within the academic world. The theoretical framework established around that dichotomy has paved the way for a great deal of research to be undertaken. I concur with various authors as regards its usefulness for religious sociology (Wilson, 1963 and 1959; Gustafson, 1967, 1973 and 1975; Yinger, 1970; Robertson, 1970a, 1970b; Wallis, 1975a; Stark and Bainbridge, 1979; and Swatos, 1979). At present, however, the models and typologies established by Weber, Troeltsch and Wilson do not fully correspond to the complex reality constituted by the phenomenon. In that respect, I share the view of Castón (1997), in that I consider the church to which classical sociologists refer and contrast with sects when developing their theories regarding models of religious organisation to no longer exist. There are two factors that contradict the classical concept of the church and the sect being at opposite poles in terms of religious organisations. In western societies, the *church* is not the main entity with a monopoly on access to the supernatural, nor is it the only entity to form symbolic universes in the societies in question. Additionally, many existing sects have not arisen as a result of dissent within Christianity, as occurred in the case of Catholics and Protestants, but are rooted in other religious traditions, such as Hinduism, Buddhism, Islam or animism, among others.

As other researchers have previously suggested (Barker, 1999, Beckford, 1999; German Bundestag, 1998; Moraleda, 1996), I have based this research on the premise that the present development and expansion of certain groups commonly referred to as sects demonstrates the limited capacity of that term to encompass the scale that the phenomenon is taking on in contemporary societies. Religious manifestations are not

always orthodox; even among followers of traditional religions there are individuals who seek new forms of expression and relationship with transcendence.

I also concur with various models, such as those of Wallis (1975b) and Swatos (1981, 1979), which show the importance of sectarian religiousness as religiousness in its own right, without it being necessary to compare it to other models. They indicate the need to study sectarian groups themselves, without looking for similarities or contrasts with religious organisations of another kind.

When analysing new religious organisations from a sociological perspective, the key issue is not whether their beliefs are correct or otherwise; as Beckford asks, “who could judge that?” (1975: ix). It is rather the case that, like the aforementioned author, I believe that the world of such organisations is restricted, with highly defined symbolic limits and a certain geographical scope. Additionally, they are newcomers within the history of humanity. On that basis, I have deemed the term NRMs to be appropriate for the purpose of analysing the new religious organisations known as sects, due to it being more operative. The pros of the term include the facts that it does not necessitate analysis in relation to the dichotomy of church and sect, and that it sets out the bases for the study of such organisations or groups in their own right and as new religious organisations.

While I agree with Barker (2001) that the most accurate generalisation with regard to NRMs is that generalisations cannot be made in relation thereto, I describe them as organisations that have been *“particularly visible, socially speaking, since the Second World War and, in the case of Spain, since the approval of the 1978 Constitution; they provide answers to existential questions about life; they may have ‘exotic’ origins, in that their roots may lie in cultures other than those in which they operate; their social rules and values differ from those of the societies in which they are established; there is a high level of heterogeneity from one to the next as regards beliefs and practices; the subjects who become most involved therewith undergo intense affiliation and disaffiliation experiences, with different levels of commitment to those corresponding to the predominant church or churches in the countries in which such organisations are set up; they have a characteristic leader; and they generally have international social networks, although some have a local scope. Public opinion and the*

media in the countries in which such organisations establish themselves regard them with suspicion”.

New religious movements are forms of social movements and both arise in the same structural situation. They are organised to discover how to generate resources and to ensure an infrastructure that will enable them to survive in society, to recruit new adherents and to seek social *legitimacy* through support from social leaders and organisations. Furthermore, I share the view of Javaloy, Rodríguez and Espelt (2000) that they gradually develop an ideological system with which they attempt to legitimise their orthodoxy and orthopraxis. New religious movements and new social movements introduce different values from those currently in force, and highlight social changes and open conflicts in societies, as well as developing collective identities and their own cognitive, symbolic universes, usually characterised by a marked opposition to the system. They propose alternatives to institutions. They arise as a result of the erosion of barriers between public and private aspects of social life, with new religious movements occupying the holy arena and new social movements the political arena. Their followers are similar in the case of both movements, corresponding to segments of society with a particular level of education.

New religious movements are based on intuitive, emotional experiences where questions of holiness are concerned. They expound the viability of unconventional beliefs, which constitute their foundations, and the contingency of their plausibility structures. They are characterised by prescriptive interaction between their adherents, which involves little reflection and determines the way in which the identity of those adherents is managed. Individual identity is developed in accordance with the social rules of the NRM itself. In the *Religious Movements Page* (2003), NRMs are portrayed as anti-cultural movements that, in turn, provoke the emergence of movements opposed to NRMs, an idea to which I subscribe.

I have taken the need to integrate my analyses from the perspective of religious sociology and that of NSMs into account, just as Kniss and Burns (2004) described previously. That task is particularly important as regards analysing NRMs as NSMs, in that they make multiple demands on society, as well as the social transformations and tendencies that arise on the basis of their emergence and development. This position is based on the premise that NRMs are a source of identity and meaning.

As a result of the analysis performed during the research, I have been able to establish that different countries regard NRMs in different ways. It should be noted that there are varying perspectives in the countries of the EU-15, forming a range of political contexts. With a view to providing accurate descriptions where this point is concerned, I have used the typology established in the past by Castón (1997), which comprises two types of NRMs, specifically the *constitutional* and *unconstitutional* varieties. It is important to make that distinction due to the fact that they are regarded differently, depending on the country under analysis, on the basis of whether or not they violate the rights advocated by the constitutions and laws of democratic countries. The element that distinguishes one type of NRM from the other revolves around their relationship with the new adherents whom they attempt to procure and integrate, and with the democracy in which they operate; around whether or not they respect the human rights of individuals, such as their ability for critical thought and their freedom of conscience, of thought, to choose and to make decisions. It is possible to make a distinction between those that do and those that do not respect human rights and social laws, i.e. *constitutional* and *unconstitutional* NRMs respectively.

The national political context in each of the sovereign countries of the EU-15 is determined by the legislation developed thereby, restricting the establishment and proliferation of NRMs or otherwise. Bodies such as the European Council and Parliament suggest measures of a preventative nature, including education, information, the creation of information centres and the promotion of national non-governmental organisations to aid potential victims of unconstitutional activities.

A report of some kind has been produced in most of the countries of the EU-15, investigating the phenomenon in each country. Such national reports have been produced since the 1980s to the present, on a yearly basis in France and just once in that time in Spain. The control exercised over the activities of NRMs ranges from the fully open, restriction-free system established by the UK to the most restrictive measures applied in France. In the latter country, legal channels are set up each year on the basis of the aforementioned reports and the constitutionality of the actions of NRMs is reduced to an ever-greater degree, to the extent that the *About Picard* Law of 2001, which makes it possible to control the activities of NRMs, limits the distance within which it is permissible to attempt to obtain new adherents in places such as hospitals,

schools and residences. France has added more cases of *unconstitutionality* to its legislation than any other country and NRMs may be dissolved on national soil if they fail to comply with the new laws. However, France constitutes a unique case in terms of the scope of the measures taken, and most European Union countries opt to apply existing laws rather than to engage in reforms.

Most parliamentary committees conclude that it is necessary to inform citizens about NRMs or groups of a spiritual and cultural nature. They place particular emphasis on the need to educate the population with regard to the activities that some groups may carry out, the potential for them intensifying those activities and their philosophies. The aim is to prepare citizens to choose freely as regards entering an NRM. The prioritisation of information has led to the creation of citizen information centres in countries such as France, Belgium, Germany, Austria and Sweden, the functions of which include conducting research into NRMs.

Some countries, such as France, Belgium and Germany, have attempted to protect their citizens as consumers who use the services offered by NRMs. For example, users of some alternative therapies must be made aware of the psychological and financial control to which they may be subjected. The countries in question thus carry out public information campaigns in keeping with the guidelines established by their respective parliamentary reports.

In short, countries such as Austria, Germany, Belgium and France have taken action of some kind (highly intensive action, in the case of France) to establish measures and constitutional limits applicable to the activities of NRMs. The Nordic countries, Spain, Italy and the UK, on the other hand, have merely applied their general laws to NRMs and have rejected special legislation as a means of acting against such organisations. In the latter group of countries, the only limits applicable to the freedom to express religion and beliefs are those established by the laws of democratic societies, i.e. laws that guarantee safety, public order, health, ethical conduct and the protection of the rights and freedoms of others.

As a result of the fieldwork undertaken and the subsequent analysis thereof, I can conclude that *affiliation* processes in Spain do not always conform to the steps of the model suggested by Lofland and Stark; it is rather the case that numerous variables are

involved, depending on the NRM and the individual who engage in interaction. For an individual, belonging to an NRM entails a radical reorganisation of the set of meanings that had previously been the basic coordinates of their life, along with a restructuring of their identity and the adoption of new social networks, plus an interpretation of the world which is completely different to that made prior to participation in the NRM. Qualitative analysis reflects the need exhibited by adherents to be part of communities that provide identity and meaning, of primary social groups in which they feel protected and avoid anonymity and a sense of not belonging.

The perspective of brainwashing or mental manipulation assumes that individuals enter NRMs involuntarily, while the perspective of conversion suggests that such new forms of religious expression are legitimate. I feel that neither concept, in its own right, has the objectivity necessary to deal with the process of entry into an NRM appropriately. The aim of considering whether or not individuals enter NRMs voluntarily, or the legitimacy or otherwise of NRMs, is only meaningful where subjective concepts are concerned. The question of whether or not the process of entry into NRMs is undertaken voluntarily is an approach to the issue which has been used exclusively to portray NRMs as groups within which individuals undergo psychological changes.

I realise that the sole objective should be to describe the sociological aspects that arise as a result of entry into an NRM. Referring to the entry process as conversion entails giving NRMs a legitimate status. Sociology is not considered to be able to determine whether or not a social organisation is legitimate; its discourse is different. What is necessary, from a knowledge-related point of view, is to analyse such processes in their own right.

In this research, I propose neutral concepts for the purpose of analysing the processes of entering and leaving NRMs, which might contribute to clarifying the social reality in question in an impartial manner, solely on the basis of the interpretation of those involved. Specifically, those concepts are *affiliation* and *disaffiliation*. Working with those terms makes it possible to overcome perspectives that favour or oppose the establishment of NRMs in contemporary societies, such as those proposed by conversion and brainwashing.

Regardless of whether the process is viewed in a positive or a negative light, the expression *affiliation to an NRM* identifies an ongoing phenomenon of changes that take place in the social life of a subject during their entry into an NRM. I have used the term in question to refer to the *social process of the insertion and interaction of a subject within an NRM, altering their identity and their view of the world, as well as of the roles and the status they previously held. It occurs in association with a cooling towards or estrangement from social institutions, especially the biological family, in the event of the members thereof not participating in the NRM.*

The use of the term is not contrary, but rather complementary, to the use of concepts associated to the perspectives of brainwashing and conversion. I am aware that affiliation is a complex process that requires familiarity with both the discourse of brainwashing and that of conversion. The perspectives in question *construct different social realities through various discourses* developed by adherents and former adherents.

By way of an analytical tool for describing leaving an NRM, I have opted for the term *disaffiliation*, which requires a further adjustment in new social organisations and areas. I consider *disaffiliation from an NRM* to be the *social process of the insertion and interaction of a subject outside of the NRM in which they participated. It involves the alteration of their identity, their view of the world and the roles and status they previously held while participating in the NRM. It occurs in association with a cooling towards or estrangement from the NRM, and social reorganisation in relation to social institutions.*

In conformity with Stark and Bainbridge (1985) and Snow *et al.* (1980), what I refer to as *structures of availability* are analysis tools that have helped me greatly with that part of my work. They consist of the time, ideological and social conditions that facilitate contact with NRMs. In accordance with Swatos (2005), I have focused the analysis from the viewpoint of *participation* in NRMs and the interpretations made by subjects themselves of the process. My analysis has therefore been undertaken on the basis of the perspective of those involved in the process and their families with regard to how they first came into contact with an NRM and the main type of contact established, as well as in relation to the disaffiliation process.

On the basis of the fieldwork carried out in the form of the 48 interviews conducted with adherents, former adherents and members of the families of both in the various autonomous communities of Spain, along with the interviews performed with German NRM specialists, it is possible to establish a series of patterns related to the process of affiliation to and disaffiliation from NRMs. On the whole, if it were not for predisposing conditions, interaction-related factors and the offer of services by NRMs (collectively dubbed structures of availability), affiliation to such movements would not take place.

Adherents favour the concept of conversion, while the discourse of former adherents and members of the families of adherents and former adherents (provided that they themselves are not adherents) tends towards the notion of brainwashing and mental manipulation as an explanation of the process of affiliation to NRMs.

Affiliation is associated with estrangement from family members as the main source of social interaction, while disaffiliation is associated with separation from the NRM and participation in different social institutions. The process in question could be configured as described from the time at which a subject who becomes an adherent and, subsequently, a former adherent socialises in accordance with certain values and rules whilst being part of their family and, subsequently, in accordance with new values and rules whilst participating in the NRM.

Based on the specialised bibliography consulted, I felt, as of the initial stages of my research, that the analysis of the process of affiliation to NRMs should necessarily take two elements that interact with each other from such time as an NRM and a subject first come into contact into account, namely the needs of individuals in the context of contemporary societies; and the services of a religious, spiritual, medical and relational nature, among others, offered by NRMs to satisfy the aforementioned needs. I have described the needs generated by social transformations on the basis of what I have called the structures of availability of subjects to participate in NRMs. Complementarily, the services that NRMs offer to cater for the needs in question are organised around what have been identified as structures of availability in such organisations. The needs and services referred to are not mutually exclusive; it would be more accurate to say that there is synergy between them. Subjects tend to experience

certain needs in conjunction with others, and NRMs offer various services that subjects feel fulfil those needs. In particular, different NRMs satisfy different needs.

My analysis has been characterised by the aim of discovering the factors that form new needs in contemporary societies, a consequence of their own sociological dynamism where individuals and society alike are concerned. Based on those needs, NRMs have been described as social movements that attract subjects who leave or distance themselves from more traditional social institutions. The institutions that followers of NRMs most frequently leave behind are traditional religions, the State and their family. The job market is also a factor in interaction between subjects and NRMs. Subjects are attracted to NRMs when they cease to be employed or find themselves excluded from the working world, or when they are seeking to move up the career ladder quickly, in some cases. At the same time, NRMs are becoming more and more integrated with the economy and with new fields of social power, given that they have to survive as organisations and require financial and social resources. That integration is partly the result of the offer of services (often in the form of courses) geared to covering the aforementioned needs experienced by subjects as a result of swift social transformations.

A broad understanding of the social needs of subjects, which give rise to structures of availability to become part of an NRM, has led me to recognise two types of factors. They are presumed to be significant as defining mechanisms for needs, as both describe the social background of the NRM, its socialisation process. Specifically, they are predisposing conditions and situational contingencies. The former are related to the process of socialisation of a subject until the point at which they come into contact with an NRM, and determine the individual and social background that moulds their identity. The latter are related to factors that are entirely external to the subject. Predisposing conditions exist as a result of social and individual experiences. They are related to aspects that are intrinsic to each subject, predisposing them to affiliation or to the rejection of the new symbolic universes proposed by NRMs. In other words, they either allow individuals to accept the connection between the ethos and the world vision put forward by a certain movement and to integrate it into their own identity, or prevent them from doing so.

Age and gender are two central aspects that determine learned values and rules, and can constitute structures of availability in subjects. Unlike in other countries, such as the United States or Great Britain, where the process has already been analysed in depth, most adherents to NRMs in Spain are part of the first generation thereof, although those corresponding to the second are now beginning to emerge.

Ages of affiliation to NRMs are lower among second-generation adherents due to promotion from their parents. However, first-generation adherents usually become affiliated to NRMs when they are over 18 years old, the legal age of adulthood in Spain.

Affiliation can take place at any age, but the young and the elderly have a certain tendency to participate in NRMs and, in particular, to continue to do so in the medium and long terms. The people in question are all those who have not entered or are leaving the commercial production system of the job market. Certain NRMs, however, show a greater interest in obtaining adherents with a high social and economic status, and are geared to people of working age and/or with power.

For youngsters, the main reason for affiliation is the crisis as regards idealism and utopias in society, an issue on which NRMs provide a fresh perspective. The elderly identify loneliness as their main reason for affiliation. NRMs offer them the company and social support which they lack. For older people, local communities of NRMs become their social network and main source of human contact, eradicating social exclusion. They also obtain a positive social identity, as they receive the respect of the community and play a particular role in NRMs. Furthermore, the most active old people find themselves with roles associated to more positive and highly valued social images within NRMs.

Where gender-related issues are concerned, specific characteristics are established as regards affiliation to NRMs in Spain when that event occurs at a certain age and coincides with traditional roles ceasing to be played. In the case of males, retirement and leaving the job market represent a time of fragility and a break with the past as far as the main traditional roles played until that point are concerned. This particularly affects men who have enjoyed an advantageous position in the social structure in which their professional career has developed. Their working profile corresponds to a position

with a particular level of authority and power in the context of a permanent job, with security and a certain degree of social prestige.

In the case of women, separations, divorces and children leaving home can trigger affiliation in the event of them coming into contact with an NRM. In the context of the breaking-off of emotional ties, NRMs provide support and are a source of security. The severing of bonds in such ways is particularly liable to foster affiliation to NRMs in the case of a woman with no kind of emotional, economic and social support other than her partner. Children leaving the home of their parents produces another time of vulnerability, due to the lack of definition of the female role, which tradition dictates is mainly geared to the provision of care, socially speaking, in Spain. It could be said that men and women find themselves in a situation of anonymity based on two contexts of “retirement”. The loss of their main roles gives rise to a lack of definition of their status, accompanied by the need to bring meaning back to their life and to seek a new identity, or one that is similar to that which they had previously.

Nonetheless, as I have indicated, men and women of working age who want to obtain a job or climb the social ladder are also affected. There is a particular group of NRMs geared to enhancing social skills with a view to improving the status of subjects of working age and to helping them move up in the world in terms of finances and prestige.

New predisposing conditions that are essential for finding out about NRM affiliation mechanisms have emerged over the course of my research, namely vital tension, the religious problem-solving perspective and a self-image of seekership. There is a series of individual factors related to vital tension, consisting of crises and difficult situations; emotional aspects and/or limited social skills; attempts to change the world in order to improve it; and the quest for happiness.

Considering crises to be a predisposing condition entails considering the contingency of human life, the fact that people experience and deal with difficulties at different times. Many of the interviewees interpret the moment of coming into contact with an NRM as a situation of vulnerability, of a breakdown of personal, family and/or social structures. I have found health problems, the death of a loved one, drug addiction, loneliness, social exclusion and geographic mobility in conjunction with a lack of a

social network in the destination to be among the main elements related to difficult situations and crises which increase the likelihood of affiliation to NRMs. Each of those elements may, in itself, result in contact with an NRM being the beginning of the process of participation.

When contact takes place in the contexts described, it is appraised negatively and enables former adherents and members of the families of former adherents and adherents to interpret the process as being the result of brainwashing, due to the defencelessness of subjects at the time in question. Regardless of how the affiliation process has taken place, however, adherents interpret it as having been the consequence of conversion. Former adherents opine that if they had been asked the same question whilst they were in an NRM, they would have also offered the same interpretation as current adherents do. The social construction of reality and the projection of the imagination of subjects form symbolic universes that make it possible to interpret a single social reality differently.

Another group of predisposing conditions that give rise to a situation of vital tension are merely emotional aspects, intellectual interests and/or limited social skills. Emotional instability; a lack of acceptance; deprivation, the need for security and low self-esteem; intellectual curiosity; communicative problems; the need for leadership and power; and a lack of emotional development are aspects identified by former adherents and all family members as predisposing conditions that facilitate affiliation to an NRM. Adherents add finding a balance that they were previously lacking to that list.

Certain NRMs believe that anyone can better themselves by using specific techniques and climb the social ladder. However, most only consider the possibility of improving for spiritual reasons and offer models of life, values and rules which are not part of the increasingly neoliberal predominant culture, in which only money and consumption, both as expressions of power, constitute main cultural elements. When making contact with and participating in NRMs, and given the disrepute of institutions, adherents seek new values with a view to change and, through their own participation, to transform and improve the world. Those predisposing conditions are part of the discourse of former adherents with regard to their interpretation of belonging to an NRM. Adherents believe that their participation directly results in the transformation and improvement of society as a whole. They describe how the improvement of the

world affects them and how an internal change takes place, in turn contributing to their social context changing. Lastly, the predisposing conditions that correspond to vital tension include humankind's quest for happiness. In particular, adherents state that they participate in an NRM because it appeals to their "*heart*" (M, 04), which makes them happier.

A second group of predisposing conditions that facilitate affiliation consist of the solutions that subjects find in NRMs to the problems affecting them. The alternative answers offered by NRMs are accepted as being the only truth, as dogma that must serve as a guide to living in order to put an end to current problems or to make them bearable. One of the main difficulties encountered in life is a lack of professional prospects, something that mainly affects the young. Some NRMs provide subjects with work or alternative structures to the homes of their parents (housing, food, etc.). In many cases, NRMs offer subjects the conditions required to carry out an alternative project in life to that of their parents, thus attracting youngsters by emanating an image of independence.

A self-image of seekership held by subjects who have come into contact with NRMs results in a third group of predisposing conditions, especially in the case of those who define themselves as religious seekers. Their need for spiritual development, their isolation from the predominant church (i.e. the Catholic Church) and the change produced with regard to the way in which they view the world appear to be closely related. Other aspects can be classed as corresponding to this group, such as curiosity and an interest in learning. Those aspects are related to the active role that adherents feel that they play with regard to knowledge of theodicy, as a mechanism for putting an end to routine and uncertainty. Lastly, attractions to ufology, esotericism, folk medicine and other types of pseudoscience constitute predisposing conditions related to the self-image of seekership.

In that respect, I concur with the interpretation of Valentín (2005) as regards the emergence of NRMs, specifically those of the esoteric variety, related to the quest for answers on the part of the consumer in their spiritual search. At the same time, in accordance with Körbel, Lampe and Valentin (2005), I identify aspects such as the great proliferation among NRMs of new words, a result of tremendous internal dynamism.

NRMs highlight the existence of new “spaces” in which spiritual search processes can be interpreted, experienced and learned.

In western societies, spiritual needs remain once basic requirements have been satisfied, and subjects do not hesitate to seek out and experience new religions that were hitherto unknown, especially in Spain. In short, the quest for spirituality is constant.

Contingencies considered to be of a situational nature constitute structures of availability, as they facilitate affiliation. They are linked to the relationship of a subject with the broadest external social context, in which individuals find themselves immersed as of the point at which they come into contact with an NRM. Above all, they influence the degree of commitment made to an NRM by subjects. The most significant contingencies are turning points, cult affective bonds and the existence or absence of extra-cult affective bonds. A turning point in the life of a subject is related to the social position and the status which determine the type of NRM to which they are most likely to affiliate themselves.

In the case of NRMs, structures of availability are organised around services that they offer on the market. Subjects searching for those services come to make initial contact with NRMs, as they are unavailable from other companies or social organisations. Literature referring to spiritual aspects is one of the main elements that make it possible to contact an NRM through the search process described and for a favourable atmosphere to be created when contact is made.

In addition to the aforementioned literature, the main services that make it possible for the “thirst for spirituality” of subjects to be brought into contact with NRMs are talks, discussions, workshops and language classes. Among others, the most notable of the services that facilitate such initial contact to the greatest degree are alternative medicine; courses structured around levels associated with progression within the relevant NRM; questionnaires that reveal personal limitations as regards social skills and which pave the way for the proposal of self-improvement plans; and marketing strategies geared to raising awareness of the services of NRMs, such as advertising in the press, mobile stands at markets, local television, adverts in telephone boxes, newspapers, telephone calls and the internet. When someone engages in initial contact, they usually have a certain degree of interest in the relevant subject and are thus

predisposed to go into greater depth in that respect. Furthermore, the structure on the basis of which NRMs present themselves appears to be associated with the active participation of subjects in learning processes.

Just as initial contact takes place through the marketing activities described, former adherents and family members state that from that point onwards, the greater the level of involvement with an NRM, the more significant finances become, making NRMs authentic businesses. The financing of services reveals noteworthy aspects in relation to the interaction between NRMs, adherents and family members.

Former adherents and family members are of the opinion that the attitude of NRMs towards money is ambiguous and contradictory. While, on one hand, NRMs tend to portray themselves as advocates of the altruism required to achieve happiness and to move closer to the highest levels of holiness, within their own precepts, and as critics of the materialistic system of modern life (although this is not true of all NRMs), on the other hand they are accused of having economic interests. That claim is substantiated on the basis of adherents buying the products that NRMs offer, such as courses and services which are not provided altruistically, or which are only provided in such a manner initially by way of an incentive; and of adherents working without salaries and national insurance, etc. When financial matters give rise to greater tension, family members note that people who were not formerly overly interested in money suddenly become excessively keen to obtain funds to be transferred to the relevant NRM. The methods in question may equally lead to rejection, as some people do not look favourably upon being required to provide NRMs with economic resources to the detriment of their own assets.

The interviewees explain that there are no grounds for portraying all NRMs as communes isolated from the rest of the world, which is also true from the point of view of their economic survival. In that respect, adherents feel that their relationship with their NRM is the same as that of parishioners with a predominant church. Conflicts based on economic issues only arise when the beliefs of NRMs are not shared (family members) or when those beliefs cease to be held (former adherents), due to the difficulties for subjects involved in re-establishing their life without financial resources, which are sometimes relinquished in their entirety to NRMs during participation.

A particularly relevant aspect is that of the public aid that such religious organisations receive in Spain. If an NRM is inscribed in any of the public registers (normally the register of associations), not only does it enjoy the social legitimacy that comes with recognition from the civil service, but it may also receive subsidies. The biggest complaints of former adherents and family members are directed at the support that NRMs receive from local authorities in the form of the provision of public premises on which to carry out their activities and financial subsidies. The main public premises on which courses and other activities take place are nursing academies and schools, public and private alike. In the latter case, it is usually the Catholic Church that yields space in schools.

Other mechanisms for bringing about initial contact consist of evangelisation and missions, the educational system and social networks, once a family member becomes an adherent to an NRM. Proselytism and active evangelisation do not exist in some NRMs, which only introduce their principles to those who take an active interest therein.

Face-to-face affiliation takes place as of initial contact and consists of intensive interaction with NRM adherents in specific, narrowly delimited contexts in space and time. Direct contact and personal conversations about the beliefs of the relevant NRM bring it and the subject closer together. It must be noted that *affiliation* does not always occur, even if the individual is interested in the activities offered by the NRM. Some of the interviewees have been in contact with NRMs and have taken an interest in their activities, but have not become part of them, despite frequent contact.

To find out about interaction between subjects and NRMs, it is necessary to ask *how does affiliation take place?* In order for it to occur, there have to be certain predisposing and interaction-related conditions, plus an offer of services on the part of NRMs, certain structures of availability. For the purposes of gaining an in-depth knowledge of the social dynamic of affiliation to NRMs, the manner in which such a movement and a subject come together is described, along with the mechanisms that facilitate and those that hinder interaction and subsequent affiliation.

When a subject and an NRM come together, it is vitally important to consider the key moment at which the first instance of interaction occurs, which all the interviewees

describe as a “normal” situation. That aspect is notable because most subjects come into contact with NRMs through social interaction, similarly to the way in which contact is made with other social organisations and a far cry from scandals involving death or sex; in other words, in a manner that is unrelated to the stereotyped image that society has of such movements. The affiliation of adherents and former adherents is enveloped by great expectation and happiness, due to them establishing contact with a social group that makes them feel supported and welcome, with which they can identify and which fulfils their expectations and needs at the time at which contact takes place. However, former adherents reinterpret that process with a focus on weaknesses that facilitated their assimilation into an NRM.

Family members experience contradictory feelings during affiliation or over the course of the entire process, ranging from distrust to happiness at seeing a relative buoyed by affiliation. Observing detachment, abrupt mood changes and outbursts of aggression in a relative alters perceptions, and the subject may come to seem like a stranger and evoke fear. In such cases, family members refer to the subject being manipulated by an NRM. However, they recognise that such a control mechanism is not exclusive to NRMs and that many other social organisations have similar functional structures, including families themselves. In any case, the subject gradually becomes more and more involved in the activities of the NRM.

The speed at which the process takes place differs. It may begin at birth, if the parents of a child are already adherents, or it may last months or years. In other cases, subjects never actually participate fully, despite contact, and merely make use of the services of NRMs. In most cases, the process is gradual and changes in the level of involvement go unnoticed, as the needs of the subject and the services offered by the NRM are adapted little by little. Some former adherents suggest that there comes a point at which the activities undertaken and the services offered by an NRM cease to be important and are merely a means of achieving greater control and fostering dependency on the movement. Tension arises when family members feel that they have been replaced by an NRM and begin to notice the aforementioned control.

The mechanisms that facilitate interaction and subsequent affiliation to NRMs consist of disruption of the family social network; promotion of the local community; an interpretation of the past as meaningless; guilt; persuasion; lies; distortion of reality;

hope; giving up time; giving up on individual objectives; social vulnerability; the use of narcotics; finances; happiness; and spiritual development.

During the disruption of the family social network, one of the first acts undertaken is to try to introduce the rest of the family to the NRM. When it is not possible to do so, a situation of remoteness develops and relatives notice changes in subjects in terms of their character and habits. Subjects are increasingly less inclined to share their experiences in their NRM with their family and their previous social network. That is the result of a self-fulfilling prophecy, as NRMs warn that non-adherents do not understand their precepts because they are not following the correct path and are not special. When a subject attempts to share their experiences with others and they meet with rejection, this reaffirms the assertions of the NRM. The physical and emotional distance between the affiliated subject and the NRM thus becomes less and less, to the detriment of the family of the former.

Faced with such a situation, family members feel guilty for not having intervened earlier, particularly if they themselves encouraged the subject to go ahead due to having noticed that they seemed happier. If the family has resources among social networks, it makes use of them and tries to involve priests, friends, etc., who intervene with a view to preventing affiliation. If there is insufficient internal and external cohesion within the family, censure begins, accompanied by fear and tension between the family members and the subject, with conflicts forming part of the process. Family members may feel abandoned and hurt.

While many family models consist of a space in which members express themselves freely, former adherents and members of the families of adherents and former adherents portray NRMs as social organisations in which relationships are more artificial. The central point of that argument is based on the idea that social cohabitation is an area in which confrontation takes place between multiple wills. If someone requests help within a family, it may or may not be forthcoming, and constant cohabitation is a source of tension in its own right. However, NRMs give the impression that they are always there, ready to do anything. If an NRM does not give a subject something that they are seeking, it asserts that the latter is not ready and their requests or wishes are put off until the “next level”. An individual in a family may or may not accept help from someone else or that their parents consider them to be sufficiently mature. When belonging to an NRM, subjects believe that

the leader or leaders know when they are ready to receive something and they submit to that authority. While a family may refuse a request directly, an NRM delivers such a rebuttal in the form of a postponement, saying that the time is not right “because your spiritual evolution is not sufficiently advanced”.

Some adherents say that they feel stigmatised and have sensed aggression from their previous social network. However, aggression arises at different points of the process and family members also state that they have been subjected thereto by a relative affiliated to an NRM. Some interviewees describe violence perpetrated by affiliated offspring against their parents and the emotional breakdown of the latter. All the interviewees say that once affiliation has occurred, the NRM becomes the new family of the subject, replacing their biological family. The reason for this is brotherhood in faith and spiritual bonds being more highly valued than biological ties. In the case of certain NRMs, the interviewees assert that this is the case to such an extent that the leaders explicitly play the role of a mother or father. On occasions, an entire family may become part of an NRM, at which point all tension disappears completely.

NRMs promote the development and consolidation of local communities that establish extensive stable social networks, which are reinforced through rituals and liturgies. An interpretation of the past and all external factors as meaningless contributes to that internal cohesion. Family members and former adherents emphasise that other aspects, such as guilt, strengthen the sense of belonging to a salvation group. NRMs offer redemption by setting themselves up as a saviour able to help subjects to overcome whatever aspect of their current situation is making them feel bad about themselves (drugs, gambling, ambition, etc.). Some of the interviewees have revealed that they came to believe that they had done things that they had not actually done, but which could be considered to be part of what they might potentially do, in the context of the feeling of guilt exploited by the NRM. Control is straightforward, based on a relationship of guilt (subject) and salvation (NRM). Persuasion and manipulation are part of the process in question, with former adherents and family members having described it thus.

NRMs seek to avoid confrontation with families, even if that entails lying and distorting reality. Family members state that subjects lie a great deal to avoid giving

them information, in the case of the latter feeling that their family is opposed to their affiliation.

Hope makes it possible to give up time to an increasingly greater degree and to such an extent that subjects may abandon their own objectives for the benefit of their NRM. In that case, all their effort is switched from activities geared to attaining their own goals to fulfilling those of the NRM in which they participate.

Social vulnerability is a noteworthy element, as a lack of social services that cater effectively for health or social needs can lead to affiliation. The most outstanding cases involve the use of alternative medicines during illnesses, particularly those of the terminal kind, or situations to which processes of social exclusion give rise. Additionally, the consumption of narcotics is notable where health-related issues are concerned, not only due to all those who come into contact with an NRM as a result of wanting to give up the habit, but also because, as some interviewees suggest, there is considerable symmetry between dependency on drugs and dependency on such groups. Some NRMs use drugs intensively during rituals, something that can be a factor in bringing subjects closer to the movement and their dependency thereon.

Affectivity plays an essential role in the affiliation process. Initially, NRMs exalt individuals with whom they come into contact. Subjects thus feel “gratified”, accepted, valued and greatly heartened, regardless of the way they think. The interviewees describe this form of inclusion as falling in love, while advocates of the perspective of brainwashing refer to it as love-bombing. It invigorates subjects and gives them an appetite for life.

Adherents highlight language that is direct and simple yet emotive, simultaneously transmitted in the form of a coherent discourse that fosters initiation to an NRM among subjects, as one of the determining factors that led them to be part of an NRM. If an individual is experiencing a difficult situation in their life, involving change, when they come into contact with an NRM, the latter satisfies the needs of the former at that time. In one way or another, the NRM compensates for the deficiencies that the subject suddenly experiences. The dependency of the subject on the movement increases from that point onwards, while they feel more distant from their family, with whom they no longer feel such affinity. They receive what they need from the NRM at the same time as feeling that they are privileged in comparison to many others who do not have what they do,

who do not belong to the faith in question. The NRM satisfies the needs of the subject and also gives them affective, spiritual and hope-related elements. When all those aspects are taken into account, it is plain to see how easy it can be to enter an NRM.

Obstacles to interaction and subsequent affiliation are linked to changes in relationships with family, friends and education. The main obstacle to affiliation to an NRM consists of the subject being part of a solid social network that opposes the NRM and which attempts to prevent greater involvement. It is unquestionably the family that offers the greatest resistance, through a particular member thereof who remains close to the subject and creates constant communication channels with them, with a view to preventing their affiliation. In most cases, there is reference to shared memories that keep bonds intact. Friends are also an important part of the process; when they intervene, they oppose the NRM and attempt to keep the subject away from the movement. The subject's education and knowledge can also constitute an obstacle in the case of an NRM establishing precepts that are inconsistent with science and learning, as such contradictions can restrict affiliation.

Leaving an NRM represents a far-reaching change in the life of adherents. Disaffiliation requires that individuals reconstruct their identity and seek out new sources of meaning, in addition to developing new symbolic universes.

Contrasting information is among the most important of the elements that can cause an adherent to question the legitimacy of an NRM. Sources outside the NRM, such as specific literature or the internet, enable adherents to examine their doubts anonymously and are thus resources that are frequently used for the purpose of contrasting doubts with various points of view. Literature that expressly opposes the relevant NRM and reports on work from the perspective of social science are essential reference points for adherents contemplating disaffiliation.

While the specific details vary from one former adherent to the next, there is usually a particular event that leads to a decision to disaffiliate. In every case, such events consist of actions that contradict the principles that the NRM in question tends to advocate. In early stages of affiliation, intervention from families or social networks may cause subjects to leave an NRM, especially when the person opposing affiliation

has authority over the potential adherent. In many cases, relatives wait until the subject is beset by problems of some kind to achieve their disaffiliation.

There is no question that doubts regarding legitimacy are characterised by two factors, namely the destabilisation of the authority of the leader and uncertainties where the development of the NRM is concerned. Irregular financial management, contradicting the principles of austerity advocated by some NRMs, weakens the authority of the leader over some of their adherents. Associating finances and power can generate mistrust towards leaders, as can the fact that they often have eccentric, manipulative personalities.

Uncertainty as regards the development of an NRM constitute another factor that can alienate a movement from its adherents. In certain cases, living within an NRM can lead to disaffiliation, as adherents perceive a lack of clarity in terms of the direction in which the NRM is actually heading. The non-fulfilment of a prophecy of an NRM is a crucial factor in the estrangement of many adherents, sometimes leading to mass disaffiliation. The long-term collapse of an NRM can also influence the decision to disaffiliate, as can social stigma that place adherents under pressure to leave it.

In short, most of the conflicts between adherents and NRMs occur because the latter are not organisations that are completely detached from society; in order to survive, they remain in contact with other social organisations on the resources of which they draw.

NRMs normally establish social control and pressure mechanisms with a view to avoiding disaffiliation. They use measures such as the reduction of status or ceasing to talk to doubting adherents (social control and pressure mechanisms) for the purpose of isolation and punishment. Among adherents, disaffiliation is interpreted as being symptomatic of “sin”, of transgression, thus legitimising punitive measures. If disaffiliation is not particularly conflictive, NRMs may locate a subject after a certain amount of time has elapsed, usually coinciding with problems following disaffiliation, to attempt to persuade them to reaffiliate.

Adherents experience difficulties, anxiety, fear, uncertainty and a sensation of meaninglessness during the separation process. Former adherents tend to be afraid that

the adherents of the NRM to which they belonged will take matters into their own hands, by way of a manifestation of divine justice.

Adherents who aspire to disaffiliation seek help in three forms, namely information, as indicated previously; primary groups (family, self-help groups, friends, Catholic priests or teachers); and professionals from the field of mental health (psychiatrists and psychologists).

However, it is only possible for a subject to recover the identity that they had prior to affiliation to an NRM by accepting new aspects learned following participation therein. In order to understand disaffiliation, it is essential to comprehend the process as a whole and to develop personal mechanisms for establishing distance from the NRM. It is necessary for the subject to retake control of their life, to take responsibility for themselves, their decisions, their thoughts, their privacy and their will, as most former adherents claim that all those parts of human nature are relinquished to the NRM during affiliation, and beginning to make decisions again in relation thereto is an essential part of reconstructing an identity.

Reincorporation to the rest of society is problematic because reconstructing a life there, away from an NRM, is a complex task that involves obstacles as regards finances, family, work, etc. The main problem revolves around how to develop new reference systems, valid symbolic universes for interpreting reality without the world view that the NRM had offered the subject. Participants go from feeling completely protected and safe to having to reinterpret reality. In many cases, such reconstruction leaves subjects bewildered and gives rise to emotional problems and difficulties where social integration is concerned.

All the former adherents interviewed explained that they experienced complex emotional tension that unbalanced them during disaffiliation, particularly emotional and psychological tension. One of the most common responses as regards their feelings upon disaffiliation was a sensation of having been used. Guilt almost always affects the way in which the changes entailed by disaffiliation are regarded. Former adherents do not find it easy to publicly state that they have been in contact with an NRM, as they consider it to be a source of social stigma.

Recovering family ties tends to be a complicated task, especially because former adherents feel guilty for many reasons, one of which is that a substantial degree of involvement with an NRM goes hand in hand with a process of estrangement from those closest to subjects, especially their family.

Another of the elements involved in the emotional upheaval of former adherents is fear, a feeling that is present throughout the entire disaffiliation process and, sometimes, the rest of their life. Disaffiliation is only possible through acceptance of the risks and fears entailed by living in society, those related to aspects of daily life. Everyday fears are linked to social life, to interaction with other members of society and institutions. Former adherents switch from facing up to great fears to which their NRM provided plausible solutions through the interpretation of transcendence, to confronting fears related to life, such as processes of a biological (death, disease, etc.) and social (unemployment, social exclusion, etc.) nature. Former adherents often take a long time to become active again and to recover their psychological equilibrium.

Fear can have different roots for each person. Former adherents clearly explain that it is difficult for society to understand the origins of fear related to participation in an NRM. Esoteric matters are unlikely to inspire fear in those who do not believe in them. However, they can be a source of fear for those who do believe in them. Former adherents feel that institutions do not understand what former adherents who have undergone disaffiliation from NRMs are afraid of, as they are unaware of and do not comprehend the origin of that fear.

From a financial point of view, disaffiliation gives rise to practical problems when the resources of adherents come from an NRM or other adherents are part of the clientele of a business. The situation is more complicated when adherents relinquish part or all of their assets to their organisation.

Once disaffiliation has taken place, the recovery of freedom is one of the most highly valued achievements. Almost all the former adherents interviewed suggest that although they believed that they had joined an NRM of their own free will, that view changed upon disaffiliation. Once again, a different identity is developed on the basis of the point in the process at which subjects find themselves. Recovery of the capacity for critical thought and to make decisions for themselves is, perhaps, the first sign of

personal freedom which former adherents and their relatives interpret as a symbol of disaffiliation.

The positive aspects of the process come to be valued once difficulties have been overcome, following appraisal of the situation in relation to the maturity of the experience. The knowledge acquired leads subjects to state that a more positive attitude enables them to value whatever they have at any given time, and that this is part of the philosophy learned in some NRMs. Looking for positive aspects and being aware of what has been learned is the best solution for any experience in life, including the one under discussion, leaving the experience itself behind. The point on which former adherents place greatest emphasis is that they needed to understand the process in which they had taken part and to seek explanations as to how they had been able to believe such disparate things at different times, prior to affiliation and during participation in an NRM.

Among the most highly valued aspects of contact with NRMs, adherents point to a significant level of personal development and an improvement in relationships with others. The principles of the NRMs to which they belong make them aware of themselves and others in a different way to that which they had previously been taught. The quality of their interpersonal relationships has improved because they feel that they are active participants therein.

Having travelled and met new people around the world are highly valued aspects. The interviews revealed that adherents and former adherents alike regard the option offered by international NRMs of getting to know other places and other cultures through adherents in other countries as positive. The consolidation of international social networks, facilitated by NRMs, is a very positive point in the view of the interviewees. Some NRMs have an organisational structure that offers tremendous opportunities for international link-ups, a resource that is hard to come by in other social institutions and organisations.

Cultural enrichment is another aspect that subjects value highly, along with the development of empathy, the ability to regard processes experienced in an NRM with greater sensitivity, and an interpretation of themselves as being vulnerable, leading them to describe themselves as “more human”.

