

15

PREMIO DR. ROGELI D U O C A S T E L L A

**Consumiendo
religión.
Nuevas formas
de espiritualidad
entre la población
juvenil**

M^a del Mar Grieria i Llonch
Ferran Urgell i Plaza



Consumiendo religión

Consumiendo religión

**Un análisis del consumo
de productos con
connotaciones espirituales
entre la población juvenil**

M^a. del Mar Griera i Llonch
Ferran Urgell i Plaza

EDITA

Fundación "LA CAIXA"

PRESIDENTE

José Vilarasau Salat

VICEPRESIDENTES

José Juan Pintó Ruiz
Enrique Alcántara-García Irazoqui
Alejandro Plasencia García

PATRONO-SECRETARIO

Ricardo Fornesa Ribó

PATRONOS

Joan Antolí Segura
Francisco Bové Tarragó
Antonio Brufau Niubó
Marta Corachán Cuyás
Ramon Fàbrega Sala
Isidro Fainé Casas
José Ramón Forcada Fornés
María Isabel Gabarró Miquel
Salvador Gabarró Serra
Manuel García Biel
Javier Godó, Conde de Godó
M. Begoña Gortázar Rotaeché
Federico Mayor Zaragoza
Jorge Mercader Miró
Miguel Noguera Planas
Rosa Novell Bové
Montserrat Orriols Peitivi
Antonio Pie Mestre
Mateu Puigròs Sureda
Manuel Raventós Negra
María Pilar Riart Gil
Luis Rojas Marcos

VICESECRETARIO

Alejandro García-Bragado Dalmau

COORDINACIÓN DE LA COLECCIÓN

Miquel Vilagut

TRADUCCIÓN Y CORRECCIÓN

Ignasi Sardà Ricó

DISEÑO GRÁFICO

YDEA

MAQUETACIÓN

ANGLOFORT, S. A.

PRODUCCIÓN E IMPRESIÓN

L'ABECEDARI

© del texto del autor
© de la edición 2001 de Fundación "la Caixa"
Diagonal, 621 - 08028 Barcelona
ISBN: 84-7664-795-6
Depósito legal: B-49.364-2002

Agradecimientos

Para quienes no creen en milagros, ¡ahí va la primera prueba! De momento, nuestra gratitud a quien se los haya inventado. Aparte, hay un nivel más terrenal, el supuesto milagro se ha hecho realidad gracias a quienes de un modo u otro han colaborado en esta investigación.

En primer lugar, queremos agradecer a la Fundación Jaume Bofill la dotación de la beca para estudios de juventud, así com la tarea de apoyo a los jóvenes sociólogos que lleva a cabo año tras año. Este estudio nace de una de esas becas (2000-2001) y ve la luz gracias al premio Dr. Rogeli Duocastella convocado por la Fundación "la Caixa". Ha sido esta fundación la que, después de una cuidada traducción, publica nuestra primera incursión en el mundo de la investigación en ciencias sociales.

En segundo lugar, tenemos que referirnos a los verdaderos protagonistas de nuestro estudio: las personas entrevistadas, los centros que nos dejaron participar en sus actividades, las escuelas que nos permitieron realizar encuestas y los establecimientos de dietética y herboristerías que tan amablemente nos atendieron. Tanta paciencia y buena voluntad merecerían mucho más que unas pocas líneas en unos agradecimientos.

Gracias, asimismo a Joan Estruch, Cristòfol Trepà, Antoni Estradé, Salvador Cardús, Joaquim Prats y Miquel Àngel Alegre, que nos han apoyado, enseñado, escuchado y corregido. En ningún caso, como suele decirse en tales ocasiones, son responsables de los errores que los autores hayamos cometido.

Finalmente, los últimos pero los más importantes, queremos agradecer a las parejas, familias y amigos respectivos que nos ha-

yan prestado su apoyo durante la larga gestación de este proyecto. Gracias a todos, ¡de verdad!

Gracias también, por adelantado, a quien nos comunique sus sugerencias, críticas, aportaciones, preguntas etc. a través del siguiente correo electrónico: consumreligio@correu.vilaweb.com.

Índice

PRÓLOGO 13

I. RELIGIÓN, RELIGIONES Y PLURALISMO

Una aproximación a los debates
de la sociología de la religión

- 19** 1.1. Centrémonos
- 20** 1.2. La secularización
- 20** 1.2.1. Confundir el todo con una de las partes
- 23** 1.2.2. «Hombres y mujeres de poca fe»
- 27** 1.2.3. La situación de pluralismo
- 29** 1.2.4. Las consecuencias del pluralismo
- 30** 1.2.5. El pluralismo religioso
- 31** 1.2.6. Especificidades del proceso de secularización
- 33** 1.2.7. Nuevos horizontes en la sociología de la religión
- 34** 1.2.8. El mapa de las nuevas formas de religiosidad

II. ORDENANDO LA CONFUSIÓN

Una aproximación a una
nueva forma de religiosidad

- 39** 2.1. Definiciones y más definiciones
- 40** 2.2. Un mar de dudas
- 41** 2.3. «Wellcome to the New Age»
- 42** 2.4. Las raíces
- 44** 2.5. Las características
- 44** 2.5.1. «Prohibido prohibir»
- 45** 2.5.2. «Haz el amor y no la guerra»
- 46** 2.5.3. Ecumenismo: un discurso lleno de discursos
- 46** 2.5.4. Entablando amistad con la ciencia
- 48** 2.5.5. «Sólo creo en lo que experimento»
- 49** 2.5.6. Individualismo
- 49** 2.5.7. Salvación aquí y ahora
- 50** 2.5.8. Unidos por el mercado
- 50** 2.6. El relativismo para comprender

III. LOS PROTAGONISTAS:

LOS JÓVENES

- 53** 3.1. Introducción
- 54** 3.2. ¿Qué significa ser joven hoy en día?
- 58** 3.3. Consumo y «tiempo libre» en el universo juvenil

IV. ¿DE QUÉ HABLAREMOS?

Hipótesis de partida y recorrido metodológico

- 63** 4.1. Las hipótesis de partida
- 66** 4.2. Metodología
- 68** 4.2.1. «La cruda realidad»
- 70** 4.2.2. «Despacito y buena letra»
- 71** 4.2.3. «Acabemos»

V. EL CAMPO DE JUEGO

Los centros: una primera aproximación al objeto de estudio

- 73** 5.1. Empieza el juego
- 75** 5.2. Los centros
- 79** 5.3. Métodos de aproximación
- 80** 5.4. Las reglas del juego
- 80** 5.4.1. El sincretismo
- 83** 5.4.2. Las estrategias del sincretismo
- 86** 5.4.3. El aumento de la oferta de productos con connotaciones espirituales
- 89** 5.4.4. Objetivos del consumo
- 97** 5.4.5. Variaciones en la aprehensión de los productos en función del «habitus»

VI. LOS JÓVENES Y LAS NUEVAS FORMAS DE RELIGIOSIDAD

- 111** 6.1. Introducción
- 114** 6.2. Religión y coquetería
- 114** 6.2.1. El juego de la coquetería
- 115** 6.2.2. No perder la capacidad de elección
- 116** 6.2.3. «No religion!»
- 118** 6.2.4. La libertad como ilusión
- 120** 6.2.5. «¡A suegras beodas, tinajas llenas!»

121	6.3.	Una «fuga mundi sui generis»
122	6.3.1.	Marcha atrás
125	6.3.2.	Nuestra «fuga mundi»
126	6.3.3.	Desprecio por el aquí y ahora
128	6.3.4.	Héroes de otros tiempos
129	6.3.5.	Salvaciones instantáneas
130	6.4.	Dedicados en cuerpo y alma
130	6.4.1.	¿Cómo me mejoro a mí mismo?
132	6.4.2.	Conociéndome
133	6.4.3.	Lecciones de conocimiento interior
134	6.4.4.	Aprender de los demás
137	6.4.5.	Soluciones para todos los gustos
139	6.4.6.	«La madre del cordero»: la energía
140	6.4.7.	Haciendo equilibrios con la energía
143	6.4.8.	Los poderes de la mente
145	6.4.9.	El conocimiento nos salvará
148	6.4.10.	El control del descontrol
149	6.5.	Releer la «realidad»
153	6.6.	Ausencias y presencias
153	6.6.1.	¡Somos jóvenes!
154	6.6.2.	Edad y rupturas de sentido
156	6.6.3.	Los «flipados»

VII. EL PROCESO DE NORMALIZACIÓN

163	7.1.	Introducción
164	7.2.	Discursos alternativos
166	7.2.1.	«Todas las religiones, en el fondo, hablan de lo mismo»
169	7.2.2.	La irrupción del mundo oriental
170	7.2.3.	Medicina alternativa
174	7.2.4.	La naturaleza como paraíso
176	7.3.	Las fuerzas de la normalización
179	7.4.	Los indicios de la normalización

VIII. CONCLUSIONES **183**

IX. BIBLIOGRAFÍA **193**

X. ANEXO **197**

PRÓLOGO

El mundo al revés

«Érase una vez una *pobre chica rica* occidental desorientada que oyó hablar, en uno de sus viajes al Himalaya, de unos monjes de un poblado remoto que habían alcanzado un estado de liberación mediante un régimen alimentario estricto y un período de meditación que duraba siete años, siete meses, siete días y siete horas. Fascinada y cautivada, la muchacha volvió a su casa decidida a emprender la misma proeza que los monjes habían realizado. Siete años después, había dejado de menstruar, su piel se había convertido en una especie de cuero endurecido sobre los huesos y las cuerdas vocales se le habían atrofiado definitivamente; pero estaba a punto de lograr la proeza. Uno de los monjes que la había realizado años atrás, al enterarse de la historia, fue a verla y le explicó que los siete años, siete meses, siete días y siete horas correspondían, en realidad, al calendario de donde había sido concebida la prueba. En el calendario occidental le habría bastado un año de retiro.»

Resumen de un cuento de D. Coupland (1995, pág. 175)

Este cuento, que hemos resumido para no extendernos en exceso, intenta ejemplificar uno de los motivos que han alentado esta investigación: los «productos» procedentes de culturas y marcos históricos diferentes a los nuestros son consumidos desprovistos del contexto que los enmarca. Obviamente, la variedad de los productos que a través del mercado sufren este proceso es tan inmensa que resultaría impensable abordarlos todos en un mismo estudio. Ahora bien, entre ellos hay algunos que por su presencia cada día más notoria y por la singularidad de su *funcionalidad* inicial consti-

tuyen un fenómeno que nos llamó la atención. Nos referimos a los *productos con connotaciones espirituales de origen foráneo*.

Para darnos cuenta de la importancia y actualidad de tales productos, basta echar un vistazo a los escaparates de las tiendas de música o hacer un repaso de las actividades que se *proponen* en el gimnasio del barrio; basta con una consulta de los éxitos de ventas de las librerías, o, incluso, un paseo por cualquier tienda de «todo a un euro» para constatar la proliferación en el mercado de *productos que originariamente tenían connotaciones religiosas*.

«*Feng-shui* para empresarios» y útiles *perspectivas budistas* en libros firmados por el mismísimo Dalai Lama; *tai-chi* en centros cívicos; estatuas de Buda que presiden tiendas de dietética; esencias florales, tanto en farmacias como en tiendas esotéricas; máquinas para leer el aura; signos del yin y el yang en los pendientes que se venden en los puestos de los mercadillos, etc. La lista es larga. Paralelamente, cualquier guía comercial de cualquier ciudad da cuenta de la proliferación de centros especializados en técnicas y prácticas orientales como el yoga, el *tai-chi*, el *reiki*, el *feng-shui*, la meditación zen etc. Y si un día nos acercamos a alguno de esos centros descubrimos que, además de las actividades que acabamos de enumerar, a menudo también se ofrecen sesiones con chamanes, cartas astrales, técnicas de renacimiento o tratamientos con esencias minerales. Por algún motivo todos estos productos se presentan conjuntamente, a pesar de tener orígenes y significaciones distintas.

Una de esas significaciones es, sin duda, la religiosa. En efecto, lo que una parte muy importante de esos productos tienen en común es la característica de haber nacido, en su mayor parte, en el seno de marcos religiosos. La constatación de este hecho planteó a los autores de la presente investigación la posibilidad de analizar la significación del consumo de dichos productos desde la perspectiva de la sociología de la religión. De hecho, no era ésta la única perspectiva que podíamos adoptar, dado que el fenómeno podía haber sido perfectamente considerado desde la perspectiva de la sociología del ocio o de la salud. Con todo, y en la misma línea que apuntábamos al principio, intentar abordar el consumo de tales productos desde las tres perspectivas habría enmarañado aún más un terreno de juego que ya lo estaba bastante por sí solo. Así pues, necesitábamos una única perspectiva teórica que nos sirviese de base para analizar el fenómeno. Y es de ese modo como, teniendo en

cuenta que ésta sería una perspectiva innovadora desde la cual enfocar el objeto de estudio, nos decidimos por analizar si detrás del consumo de esos productos de origen foráneo había algún tipo de significación religiosa.

Como decíamos, este enfoque constituía una nueva tentativa en el análisis de las significaciones del consumo. Y es que, a pesar de la abundancia de literatura sociológica sobre las nuevas formas que la religión adopta en nuestra sociedad, en su inmensa mayoría no deja de ser especulación teórica. En otras palabras, durante la investigación no hemos hallado estudio alguno que se sustentase sobre un trabajo empírico, sino que la mayoría basaban sus aportaciones en otros estudios, igual y exclusivamente teóricos. A lo sumo, algunos de esos estudios, artículos, libros y demás, apoyaban sus elucubraciones con datos proporcionados por encuestas nacionales, europeas, americanas etc. Ninguno, sin embargo, partía de los resultados de un estudio etnográfico. Así pues, como apunta Díaz-Salazar, «aquí hay que hablar de lo “excelso” de estas teorías y de lo “miserable” de su método de comprobación empírica. Esto es, muchas de estas teorizaciones no pasarán del estatuto de hipótesis teóricas [...] mientras no presenten investigaciones tan sólidas como sus teorizaciones» (Díaz-Salazar, 1994, pág. 98).

Por lo tanto, el estudio que se presenta seguidamente parte de un legado teórico «excelso» (que, obviamente, hemos utilizado como marco teórico) pero se aventura en un terreno empírico aún «virgen». De este modo, buena parte del interés que pueda suscitar este estudio, se centra en el trabajo empírico llevado a cabo durante los seis meses de investigación.

Dicha investigación toma como protagonistas a los jóvenes, tanto porque nació en el marco de una beca sobre estudios de juventud, como por las indicaciones que surgen de las «excelsas teorías» mencionadas y que apuntaban que el tipo de producto a estudiar tenía una clientela eminentemente joven. Así pues, la base de la que parte este estudio, la constituye el cruce de dos ejes: juventud y religiosidad.

Hemos situado la investigación en el ámbito de la ciudad de Sabadell. La adopción de dicho marco territorial ha estado condicionada principalmente por dos motivos: por una parte, porque el fenómeno de introducción de elementos de culturas foráneas en la cultura juvenil está mediatizado por el mercado y es característico

del proceso de modernización y desmonopolización de la religión católica, lo que hace que sea un hecho social más fácilmente visible en zonas urbanas en las que el proceso de modernización ha sido más acelerado y donde el mercado es, en principio, más amplio y diverso; por otra parte, la segunda razón que nos llevó a escoger esta ciudad como marco de estudio, la hallamos en el hecho de que, en Sabadell, se había realizado con anterioridad un mapa religioso de la ciudad, obra de Gemma Font y Anna Obradors, que nos proporciona una perspectiva básica del desarrollo de la religión institucionalizada en la ciudad, lo que nos ofrece una visión global más amplia. Se podría objetar que sería más adecuado realizar este estudio en el marco de Barcelona; sin embargo, a los autores nos ha parecido conveniente situarlo en un contexto más pequeño, en el que es más fácil realizar comparaciones entre barrios, tener un conocimiento en profundidad del mercado existente y comprender las conexiones entre las diferentes manifestaciones del fenómeno.

Por lo que respecta al trabajo de campo, se han llevado a cabo un total de 15 entrevistas en profundidad a directores y profesores de los centros donde se ofrecen las prácticas que configuran nuestro objeto de estudio (prácticas como el yoga, el *tai-chi*, la aromaterapia y un largo etcétera que presentaremos paulatinamente), y 30 entrevistas en profundidad a jóvenes que consumen dichas prácticas. También se ha hecho observación participante en las actividades que se imparten en los centros. Esta es la base sobre la que se han estructurado los resultados del trabajo de campo. Con todo, debido a las reformulaciones y los cambios de rumbo que experimentó la investigación, nos vimos obligados a completar este enfoque cualitativo con la realización de una encuesta que se distribuyó entre una muestra sociológicamente representativa de un total de 250 jóvenes estudiantes de secundaria y ciclos formativos, de 16 a 18 años. Asimismo, se hizo una nueva encuesta a la casi totalidad de establecimientos de dietética y herboristerías que actualmente configuran la oferta existente en Sabadell (con una muestra total de 25 comercios). La razón de la inclusión de estos establecimientos, como se explicará en su momento, fue que en los mismos el joven también puede adquirir lo que hemos dado en denominar *productos con connotaciones espirituales de origen foráneo*.

El estudio recoge en un primer apartado un marco teórico que pretende situar al lector en los debates que han rodeado a la socio-

logía de la religión desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. Asimismo, ofrece algunas modestas indicaciones por considerar en el análisis de la juventud en nuestra sociedad. En su segunda parte, y en la línea que proponía Díaz-Salazar, se da un gran protagonismo a lo que ha sido el estudio empírico y el análisis de las formas que adopta esta nueva religiosidad entre la población juvenil estudiada. Finalmente, en el tercer y último apartado damos paso, a través principalmente del trabajo de campo cuantitativo, al análisis del impacto que la irrupción de productos con connotaciones espirituales tiene entre la población juvenil.

I RELIGIÓN, RELIGIONES Y PLURALISMO

Una aproximación a los debates de la sociología de la religión

1.1. CENTRÉMONOS

*«I have nothing left to say, except that there's no religion here today.»
Van Morrison*

Lo cierto es que, de entrada, puede resultar un poco desconcertante recuperar la religión como objeto de estudio en una sociedad que, centrada de lleno —según se dice— en la era de la tecnología y de la información, parece que hace tiempo que ha aparcado las creencias religiosas. Y no sólo desconcertante, sino seguramente una pérdida de tiempo cuando se nos ha repetido infinitas veces que la religión desaparecía: una muestra más de la llegada de la humanidad a su completa madurez, lejos de credulidades infundadas y alienantes de la *verdadera realidad*. Quizás sí que en nuestro país aún perduran grupos y organizaciones religiosas, pero todo indica que sólo representarían el residuo de un glorioso pasado que ya toca a su fin. Un residuo inevitable, por otra parte, si tenemos en cuenta que se trata de un proceso forzosamente lento debido al ancestral arraigo de la religión en el ser humano y en la sociedad.

Indudablemente, la religión se ha visto relegada a un segundo plano. Uno puede definirse a sí mismo como catalán, presentador de televisión, progresista o seguidor del Barça. En todo caso, lo que hoy en día resulta un poco exótico es presentarse como católico, protestante o budista. ¿Y qué hay que sea más significativo que el que la adscripción religiosa no funcione como categoría social definitoria en la mayoría de los individuos? ¿Acaso no es esto una prueba de que la religión ha dejado de ser central en nuestra sociedad?

¿Qué hay que sea más revelador como «signo de los *nuevos* tiempos» que el que la religión ya no sea una característica integrante de la identidad social?

De hecho, si miramos atrás, esta situación no tendría que extrañarnos. Y es que las voces *proféticas* de algunos de los pensadores más lúcidos de nuestro tiempo hace mucho que advertían del fin de la religión en la era moderna. Liberado de la religión, «el hombre actúa y piensa como un hombre que ha dejado de hacerse ilusiones y ha recobrado la razón», afirmaba Freud. O bien lo que decía Marx: «La religión era el sol ilusorio que giraba alrededor del hombre mientras éste no era capaz de girar alrededor de sí mismo». Y, para acabar, qué más explícito que una cita de Nietzsche que ha hecho tanta fortuna como «Dios ha muerto».

Ahora bien, al mismo tiempo que los llamados «maestros de la sospecha» vaticinaban un futuro tan poco esperanzador para la religión, aparecían voces contrarias que apuntaban la pervivencia del fenómeno *religioso* en todas partes. Así, autores como Durkheim afirmaban que «no hay ningún evangelio que sea inmortal y no hay razón alguna para creer que la humanidad ya no sea capaz de concebir uno nuevo». En la misma línea, Eliade decía que «la desaparición de las religiones no implica en modo alguno la desaparición de la religiosidad».

Nos hallamos, por lo tanto, ante un debate que trae cola y que ha generado una abundante literatura sociológica. Por tal motivo, hace falta que nos acerquemos a él y recorramos sus puntos principales.

1.2. LA SECULARIZACIÓN

1.2.1. Confundir el todo con una de las partes

En primer lugar y a fin de comprender el debate en toda su dimensión, debemos situar el contexto en el que surgen y se apoyan las voces que propagan el fin de la religión.

Tradicionalmente, la iglesia católica¹ poseía, en nuestra sociedad, el monopolio de la atribución de sentido, es decir, tenía la función de

1. En este trabajo, al referirnos a la Iglesia nos estaremos refiriendo a la iglesia católica.

ordenar las vidas de los individuos e integrar los «universos finitos de significación»² en las biografías individuales. Sin embargo, principalmente a partir del siglo XIX, surgieron discursos sociales que cuestionaban este monopolio. Unos discursos que, en su mayoría, procedían de dos universos de sentido alternativos: la ciencia y las nuevas ideologías políticas (básicamente el marxismo). Eran éstos dos sistemas que al tiempo que pretendían deslegitimar a la iglesia católica y su papel en la sociedad, tenían como objetivo implícito lograr que los valores que los sustentaban se convirtiesen, mediante un proceso de objetivación, en los nuevos universos simbólicos proveedores de sentido.³

Los tres sistemas, la ciencia, el marxismo y la doctrina católica, ofrecían a los individuos una explicación global del mundo y le prometían la consecución del paraíso (el progreso, la sociedad comunista y el reino de los cielos, respectivamente). A la iglesia católica, le habían salido competidores. La lucha fue encarnizada y la crítica a la religión se convirtió en la tónica dominante. La Iglesia fue estigmatizada como enemiga de la razón, el progreso y la emancipación.

El curso de los acontecimientos durante el siglo XX parecía ratificar la sentencia capital para la religión, cuya extinción era tan sólo cuestión de tiempo. Poco a poco el mundo se desacralizaba, y el hombre y la naturaleza quedaban como objeto de la explicación causal-racional. Entrábamos de lleno en la etapa de la secularización.⁴

Era ésta, sin embargo, una percepción altamente influida por una ideología que concebía a la religión como «el opio del pueblo» y

2. Con este concepto, Schütz se ha referido a la posibilidad de salir del mundo por excelencia, del *mundo dado por descontado*. Es decir, salir del mundo de la vida cotidiana que configura nuestra «realidad» de cada día. Salir *del mundo dado por descontado* no queda relegado únicamente a la experiencia religiosa o a la mística, sino que el autor ha identificado la posibilidad de salir de él mediante la música, por ejemplo.

3. Tenemos que ir con cuidado, sin embargo, de no caer en la tentación de responsabilizar a la ciencia y a las «ideologías progresistas» de la desmonopolización del universo cristiano. Éstas devinieron, como veremos más adelante, más una consecuencia que una causa de la secularización.

4. Entendida como «proceso por el que algunos sectores de la sociedad y la cultura son sustraídos a la dominación de las instituciones y símbolos religiosos» (Berger, 1980, pág. 154).

como producto de una época «infantil» de la humanidad. Fueron una serie de teóricos, ideólogos, políticos y demás quienes, en medio de un entusiasmo exacerbado por el avance de la ciencia y la ruptura radical que ésta suponía, afirmaron con rotundidad que la razón se había erigido en vencedora ante las creencias «alienantes» en un más allá ilusorio.

No se trataba únicamente de una especulación teórica, sino que los datos confirmaban ese proceso. Desde un punto de vista confesional, la sociología religiosa se dedicó a acumular estudios y más estudios sobre la disminución de los fieles, la indiferencia religiosa de la sociedad y la «pérdida de vocaciones». Unos estudios que, sin embargo, olvidaron la vertiente comprensiva de la sociología y se centraron, en exclusiva, en su vertiente descriptiva. La sociedad occidental se halló así con que la hipótesis de la secularización de la sociedad se convertía en un axioma «científico» indiscutible.

Contra estas visiones reduccionistas se alzaron algunas voces críticas.⁵ Se había producido una confusión que identificaba el todo con una de las partes, es decir, que definía la religión en función, tan sólo, de su producto histórico en un momento determinado. Así pues, el supuesto proceso de secularización se refería (tanto desde el ámbito de lo que podemos denominar «teorías progresistas» como desde el de la propia religión institucional) a una formación social concreta de la religión, la Iglesia, y por lo tanto no se podía referir a la religión como categoría universal.

Como apuntaba Luckmann, la sociología de la religión del momento (es decir, la sociología religiosa) consistía en «una serie de descripciones sobre el declive de las instituciones eclesiásticas desde el punto de vista parroquial». Así se olvidaba «analizar la base social cambiante de la religión —no forzosamente institucional— de la sociedad moderna» (Luckmann, 1973, pág. 28).

Esta confusión conducía, inevitablemente, a la ya mencionada teoría de la secularización. Aparte de la confusión entre Iglesia y religión, o precisamente como fruto de la misma, el único método viable para medir la «espiritualidad» de la sociedad que se utilizaba se concretaba en la cuantificación de las prácticas eclesiásticas. Es de-

5. Como representantes de estas voces críticas podemos mencionar a Luckmann y su obra *La religión invisible* o a Joan Estruch y *La innovación religiosa*.

cir, tan sólo se tomó en consideración la vertiente más externa de la creencia religiosa, la que se materializa en los rituales⁶ y no tiene en cuenta los mitos que existen detrás de todo ritual.

1.2.2 «Hombres y mujeres de poca fe»

Hasta aquí hemos expuesto cómo, en un momento de crisis de la religión dominante, surgen una serie de discursos sociales que niegan su continuidad y cuestionan su legitimidad. Al mismo tiempo esas afirmaciones se adoptaron desde el ámbito de la sociología y su veracidad se pretendía demostrar únicamente a partir de la descripción, la cuantificación y la toma en consideración de su vertiente externa. Aparecen así unos autores que explicitan que la premisa⁷ de la que parten esos discursos es errónea y que, por consiguiente, no se puede hablar de la inevitabilidad del fin de la religión. No obstante, este «descubrimiento» no implica que «todo sigue igual». No podemos cerrar los ojos ante el cambio acaecido en el panorama religioso de las sociedades occidentales en el último siglo. Hemos pasado de vivir en una sociedad monopolizada por el universo religioso cristiano, y en nuestro caso católico, a vivir en una sociedad en la que la Iglesia ha dejado de ser un modelo supraordinal de sentido que estructura y configure todos los mundos de vida. Es decir, la religión, entendida en su sentido tradicional, ha dejado de ser algo que «se da por descontado».

El porqué de este hecho ha sido expuesto suficientemente por diversos autores, por lo que no nos entretendremos en presentar un análisis detallado de lo que se ha denominado proceso de secularización. Aún así, intentaremos indicar brevemente sus coordenadas a fin de comprender adecuadamente la situación en que nos hallamos hoy en día.

Las causas de la secularización en el Estado español, podemos hallarlas a partir del análisis y distinción de tres procesos: las consecuencias de la revolución francesa y la revolución industrial; la propia dinámica de las instituciones religiosas especializadas y, finalmente, el contexto histórico específico del Estado español en la época posterior a la transición democrática.

6. Evidentemente, sólo los rituales correspondientes a la religión mayoritaria.

7. Aquella que identifica a la religión con una formación social concreta, la Iglesia.

La revolución francesa y la revolución industrial provocan la caída del antiguo régimen y el advenimiento de la modernidad. La primera, la revolución francesa, comportó la división institucional del poder y la instauración de la democracia. La segunda supone el crecimiento y difusión de una serie de instituciones basadas en la transformación de la economía por medio de la tecnología. Así, a partir de ambas revoluciones el campo político y el económico pasan a constituirse en esferas diferenciadas y autónomas que escapan del dominio de la religión. A consecuencia de ello, la religión se recluye en una esfera propia, con unas lógicas de actuación diferenciadas y un espacio de poder determinado. Así, la religión no evita el proceso de segmentación institucional y pasa de ser un fenómeno global que impregnaba todos los ámbitos de la sociedad a ser un fenómeno reducido a un área determinada con unas fronteras claramente delimitadas y una función especializada.

A consecuencia de esta segmentación institucional, causada principalmente por el advenimiento de la modernidad y por la propia naturaleza de la tradición judeocristiana (este proceso de especialización no se da en ninguna otra sociedad),⁸ se produce una profesionalización de la religión y la consiguiente creación de roles especializados que dan lugar a la aparición de los «expertos» en el campo religioso, quienes para justificar su *status* crean un *corpus* teórico elaborado que se aleja cada vez más del sistema subjetivo de creencias de significados últimos de los individuos. Y, según Luckmann (1973), la reducción de la religión a una esfera determinada y delimitada crea, básicamente, tres problemas que pasamos a exponer seguidamente. En primer lugar, el «modelo oficial de religión», además de explicar el cosmos sagrado requiere un nivel de identificación con las estructuras de la institución, es decir, con la Iglesia, sus jerarquías y sus «profesionales». En segundo lugar, la separación del cosmos sagrado del «mundo» favorece el debilitamiento de la función integradora de las representaciones religiosas para la conducta de cada día; la religión deja así de guiar los comportamientos de la vida cotidiana. La religión altamente especializada deviene precaria en lo que atañe a la forma correspondiente de religión

8. Hay una conexión inherente entre el cristianismo y el carácter del mundo occidental moderno. Como dijo Hegel, el mundo moderno resulta ser la más alta realización del espíritu cristiano.

individual. Finalmente, el modelo religioso «oficial» es formulado, transmitido e interpretado por un mundo «de expertos» separados de la vida cotidiana y alejados de los problemas típicos de los laicos.

Así, cuanto más aumenta la especialización más difícil es la identificación entre deberes, rutinas y dogmas procedentes de esas instituciones y el significado interno que los individuos les atribuyen. La distancia entre institución e individuo crece y la Iglesia deja de actuar como un bálsamo ante aquellos elementos que cuestionan y problematizan «el orden natural» del mundo dado por descontado.

Además, y siguiendo lo que dice Cardús, «la aparición de una esfera privada a consecuencia de la alta especialización institucional en la esfera pública es un hecho. La esfera pública deviene intensamente normativizada y, en cambio, significativamente débil. La esfera privada permite mantener una situación inversa: poco normativizada y con una intensa significatividad, siendo el lugar de creación de significados últimos o, por lo menos, de la ilusión de la ausencia de coerción pública y de la posibilidad de autorrealización personal». (Cardús, 1982, pág. 42). Por lo tanto, y atendiendo nuevamente a Luckmann (1973), otra consecuencia que tendrá la segmentación institucional será la reclusión de la religión en la esfera privada. Ésta, lejos de la racionalidad instrumental que guía la vida pública, es el espacio privilegiado, en la sociedad moderna, donde albergar todo aquello que tenga relación con las revalorizadas «necesidades espirituales», vinculadas a las *eternas* preguntas existenciales.

La religión deja de ser el fenómeno público por excelencia y sufre lo que Luckmann (1973) ha identificado como proceso de *privatización de la religión* dando lugar a la denominada *religión invisible*. Sin embargo, «la construcción privada de significado es, en general, precaria, sujeta a un equilibrio inestable, situación en la que a pesar de darle tanta relevancia subjetiva, un pequeño incidente puede ser dramático; aunque también es una situación que pone al descubierto esta construcción y la somete a toda clase de presiones exteriores» (Cardús, 1982, pág. 43). Y, básicamente, esto sucede porque «la realidad del cosmos religioso disminuye en proporción a la reducción de su base social, es decir, sus instituciones especializadas» (Luckmann, 1973, pág. 65). Lo que significa que a medida que el discurso de la religión institucionalizada pierde la preeminencia de antaño y se privatiza, disminuyen la *fuera* y la capacidad de la

creencia para actuar como bálsamo y como estructurador de la vida. Si no hay una base social en la que apoyarse y que proporcione un marco de realidad más naturalizado y menos discutible, la creencia, recluida en el ámbito privado, no deja de ser precaria. Es decir que, como dice Berger (1994), el grado de realidad de la creencia depende de la estructura de plausibilidad que la sustenta.

La última causa de secularización hace referencia al contexto histórico del Estado español. La vinculación entre franquismo e iglesia católica lleva a que la caída del primero comporte la caída de la segunda. Lo que se produce es una deslegitimación del discurso, dado que, como explica Estruch (1996), en el Estado español la Iglesia se había inmiscuido en asuntos seculares, lo que comporta su deslegitimación cuando quiebra el régimen franquista. La disonancia entre el discurso oficial de la Iglesia y las *preferencias electivas* individuales deviene cada vez más patente. De este modo, el universo de significado que presenta la Iglesia ya no es válido ni siquiera como retórica: no consigue monopolizar las significaciones últimas de los individuos. Las disonancias darán lugar a un progresivo descenso de la presencia de la institución católica tanto en el ámbito público como en el privado.

La particularidad del caso del Estado español, en comparación con el resto de Europa, radica en dos factores. En primer lugar, en su tardanza en iniciar el proceso de secularización a consecuencia de la existencia de la dictadura, que imponía coercitivamente el discurso de la iglesia católica y, en segundo lugar, en su aceleración en los últimos momentos del régimen franquista. La decadencia de la Iglesia en el Estado español es tardía, aunque mucho más rápida que en los demás países europeos.

Resumiendo lo dicho hasta este punto podemos decir que el monopolio de la religión católica empezó a tambalearse en el siglo XIX, a partir de la diferenciación institucional que comportaron la revolución francesa y la revolución industrial. A partir de la generación de la antítesis entre religión y sociedad, la Iglesia deviene vulnerable y deja de formar parte del *mundo dado por descontado*, con lo que su cuestionamiento resulta posible.

De este modo, como apunta Luckmann (1973), la desmonopolización de la iglesia católica como universo global de sentido no fue causada por la aparición de ideologías como el marxismo o el cientifismo, que son más consecuencia que causa. Es decir, la desmo-

nopolización del catolicismo crea las condiciones de posibilidad necesarias para que adquieran credibilidad discursos alternativos de sentido que cuestionen la legitimidad de la iglesia católica. Sólo cuando empiezan a producirse fisuras en la cosmovisión religiosa occidental tradicional emerge la posibilidad de que surjan discursos sociales críticos con su visión del mundo. En definitiva, sólo cuando un *mundo dado por descontado* entra en crisis se puede pensar en alternativas. Mientras sea *dado por descontado* no hay posibilidad alguna de cuestionarlo.

1.2.3. La situación de pluralismo

La segmentación institucional que provocó el proceso de secularización imposibilitaría, al mismo tiempo, el éxito de nuevas pretensiones monopolísticas de las cosmovisiones alternativas.⁹ Así, la ciencia y el marxismo fueron objeto del mismo desencanto que había sufrido la religión tradicional: por un lado, el comunismo, con la caída del muro de Berlín como culminación, deja de ser visto por la gran mayoría como una alternativa válida para conseguir el paraíso de la emancipación; por el otro, la ciencia, a partir de dos procesos diferentes, uno endógeno y otro exógeno, pasa también por el mismo proceso de deslegitimación (aunque, por ahora, no tan acentuado como el del comunismo). Un proceso endógeno que guarda relación con la aparición de teorías como la de Gödel¹⁰ y la de Heisenberg, y un proceso exógeno que tiene que ver con la cara perversa del progreso (bomba atómica, desastres ecológicos, aparición de nuevas enfermedades etc.). Y finalmente, pero no por ello menos importante, ambos sistemas se declararon incapaces de conferir sentido a lo que Schütz denomina universos finitos de significación y de integrarlos en un sistema coherente de valores en las biografías individuales. Como apuntaba Tolstoi «La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir».¹¹

9. El advenimiento de la modernidad imposibilitaba la creación de monopolios de sentido.

10. Gödel, por ejemplo, demostró la imposibilidad de justificar la coherencia absoluta de ningún sistema matemático.

11. Tolstoi citado por Max Weber (1967, pág. 207).

Tanto la ciencia como el marxismo tienen limitaciones cuando intentan atribuir sentido a experiencias como la muerte. Sin embargo, todas sus dificultades para erigirse en sistemas monopolizadores se deben básicamente a la naturaleza fragmentada y especializada de la sociedad en la que han aparecido. En una sociedad caracterizada por la fragmentación institucional y la existencia de lógicas diferenciadas de funcionamiento reguladas por un sistema normativo propio, es muy difícil, por no decir imposible, que se instaure un sistema global de significado monopolístico.

A pesar de todo y aunque estas cosmovisiones hayan tenido que renunciar al afán de convertirse en monopolios como sistemas conferidores de sentido, continúan perviviendo y conviviendo en el seno de la sociedad actual. Hoy en día nos encontramos en lo que podríamos denominar una sociedad pluralista en la que, en palabras de Berger (1994), diferentes instituciones donantes de sentido compiten en una situación de mercado abierto. El postulado de Berger está condicionado por la intensa diferenciación y especialización de las distintas esferas de vida en nuestra época. Unas esferas que actúan según lógicas y sistemas de significación diferentes, en tanto que no hay ningún universo de significación que consiga integrarlas a todas y configurar un modelo supraordinal de sentido. «En definitiva, los procesos de segmentación institucional y la consiguiente especialización impuesta por el sistema de producción industrial, y la parcelación en áreas de significado autónomas que este proceso implica, dan lugar a una situación de pluralismo normativo y de significado, es decir, a un pluralismo cultural que es en buena parte responsable de la pérdida de las pretensiones de globalidad de los cosmos sagrados tradicionales» (Cardús, 1982, pág. 37). Consecuentemente, una sociedad plural será aquella en la que coexistan en igualdad de condiciones sistemas de legitimación diversos, sin que ninguno de ellos pueda aspirar a imponerse de modo hegemónico, aunque sin olvidar que, como afirma Durkheim, toda sociedad necesita para constituirse como tal compartir un mínimo de creencias y valores que funcionen como evidencias colectivas. Así pues, podemos decir que el pluralismo (sea del tipo que sea) significa que en una sociedad moderna, siempre que haya un consenso fundamental alrededor de un núcleo de valores o de objetivos que constituyan evidencias colectivas, resulta relativamente indiferente el sistema de ideas o de creencias adoptado para justifi-

car la adhesión a tales valores, a fin de darles sentido, de legitimarlos (Estruch, 1996).

1.2.4. Las consecuencias del pluralismo

Las consecuencias del pluralismo son, como en tantos fenómenos sociales, ambivalentes. Por una parte, el pluralismo comporta numerosas ventajas, como la coexistencia pacífica entre diferentes cosmovisiones, la posibilidad de ejercer la capacidad crítica y reflexiva o el logro de la autonomía y la libertad de elección. En fin, beneficios de los que las sociedades democráticas occidentales han hecho bandera y su fuente de legitimación más importante, hasta el punto que, como dicen Berger y Luckmann (1997, pág. 61), los principales aspectos estructurales de este pluralismo han sido elevados a la categoría de valor «ilustrado», que prevalece sobre los diversos sistemas de valores que coexisten y compiten entre sí. Así, por ejemplo, la tolerancia es considerada la virtud «ilustrada» por excelencia, ya que sólo gracias a ella los individuos y las comunidades pueden vivir juntos, establecer relaciones mutuas y, al mismo tiempo, orientar su existencia hacia valores diferentes. Aunque, siguiendo otra vez a Berger y Luckmann (1997), esta forma moderna de pluralismo constituye la condición básica para la proliferación de crisis subjetivas e intersubjetivas de sentido. Los valores que configuran las mínimas evidencias colectivas de nuestras sociedades son válidos para orientar al individuo en su comportamiento público o en su relación con individuos o grupos que tienen diferentes visiones de la vida, pero no sirven para decirnos cómo debemos gobernar nuestra vida cuando nos enfrentamos a una crisis personal o a un conflicto. De nuevo, como cuando hablábamos de las dificultades de la ciencia o de las ideologías políticas para constituirse en monopolios, tenemos que decir que la situación de pluralismo nos deja en una posición precaria para afrontar las experiencias últimas e integrar los universos finitos de significado en la biografía individual.

En definitiva, el pluralismo moderno y el dilema que nos plantean Berger y Luckmann están estrechamente vinculados a lo que Fromm (1941) denominó *miedo a la libertad*. Según Fromm el proceso de liberación gradual de la humanidad tiene un carácter dialéctico: por una parte, es un proceso de fortificación e integración progresivas, de dominio de la naturaleza, de poder creciente de la razón humana y de creciente solidaridad con los demás seres humanos; pero,

por otra parte, implica un aislamiento cada vez mayor, inseguridad y paralización ante *la obligación de escoger*, y por consiguiente, mayor vacilación respecto a la significación de la propia vida.

1.2.5. El pluralismo religioso

Hasta aquí hemos expuesto cómo el advenimiento de la modernidad y el consiguiente proceso de secularización conducen, en la sociedad moderna, a una situación de pluralismo. Sin embargo, aunque hayamos ofrecido pequeñas indicaciones, no hemos hecho propiamente referencia a la situación de pluralismo religioso.

El pluralismo religioso nos remite al hecho de que, en palabras de Berger, «nos hallamos inmersos en una sociedad en la que diferentes creencias coexisten¹² de forma pacífica y se reconocen entre sí» (Berger, 1994, pág. 53). Berger asimila la situación actual a una situación de libre mercado de las creencias religiosas. La sociedad actual ha convertido la religión en un supermercado de compraventa de sentido. «La pérdida de lo *dado por descontado* es más elevada en la esfera de la religión [...]. Las iglesias han de ponerse a sí mismas a prueba en un mercado libre. La gente que “compra” una determinada fe constituye un grupo de consumidores y el lema “el cliente siempre tiene razón” se acaba imponiendo a las iglesias» (Berger y Luckmann, 1997, pág. 64).

Sin embargo, como advierte Estruch (1996), no podemos caer en la tentación de hacer una translación directa del término «pluralismo religioso» a nuestro contexto de estudio, la realidad catalana. Dicho concepto, el de pluralismo, ha sido pensado y definido en el marco de la sociedad estadounidense, que, en materia de religión, es muy diferente de la nuestra. El pluralismo en nuestra sociedad se basaría, sobre todo, en la posibilidad de elección entre ser o no ser católico. Actualmente, en todo caso, deberíamos matizar algo más y tener en cuenta a las nuevas comunidades religiosas fruto de la inmigración y toda esa serie de nuevas formas no institucionalizadas de religiosidad que están surgiendo en nuestra sociedad. A partir de ahí podríamos afirmar que en nuestro país el pluralismo religioso no se caracteriza por poder escoger entre una pluralidad de instituciones autodefinidas como religiosas. El abanico de posibilidades de

12. No sólo en el sentido de «tolerancia» entre ellas, sino también en el de «interacción».

elección estaría compuesto, básicamente y a grandes rasgos, por cuatro caminos: en primer lugar, por las instituciones religiosas especializadas y autodefinidas como tales (por ejemplo, la iglesia católica o las protestantes); en segundo lugar, por las instituciones que a pesar de no definirse como religiosas tienen un componente marcadamente «espiritual»; en tercer lugar, por el ateísmo o la indiferencia religiosa, y, por último, también podrían llegar a ser una posibilidad a considerar las sectas religiosas.¹³

Pero dejemos de movernos con abstracciones y lenguaje especializado e intentemos ir a buscar el equivalente al pluralismo norteamericano en el contexto estudiado, la realidad catalana. Intentemos distinguir qué caracteriza el panorama religioso de nuestra sociedad a fin de poder enmarcar nuestro objeto de estudio en un espacio más delimitado y claro que nos proporcione suficientes herramientas para identificar las coordenadas en las que se sitúa el contenido específico de nuestra investigación (el consumo de productos con connotaciones espirituales de origen foráneo). Siguiendo las líneas que hemos ido definiendo a lo largo de este primer capítulo, en primer lugar tendríamos que entretenernos en averiguar si la tesis de la secularización es ilustrativa de la situación actual. ¿Es cierto que a partir de la transición democrática nuestra sociedad se ha dirigido hacia la pérdida de la fe? ¿A la iglesia sólo van «cuatro gatos»? ¿Vivimos en una sociedad totalmente laica sin presencia de las creencias de antaño?

1.2.6. Especificidades del proceso de secularización

Si echamos una ojeada a las encuestas e intentamos comprender lo que nos muestran,¹⁴ advertiremos que el porcentaje de católicos practicantes¹⁵ ha disminuido mucho desde la caída del franquismo,

13. No obstante y a pesar de su trascendencia mediática, las sectas religiosas son muy minoritarias en nuestra sociedad.

14. Sin obsesionarnos excesivamente por los *datos*: las encuestas nos ayudan a comprender la realidad, pero nunca pueden constituir el núcleo de la comprensión.

15. Aunque, como los más escépticos con las encuestas dirían, esto de los «católicos practicantes» es un poco ambiguo. ¿Quién es practicante? ¿Quien va cada día a misa pero cuando sale se pasa el resto del día mintiendo? ¿Quien sólo va a misa un día a la semana para no «hacer un feo» a la familia? ¿Quien no va casi nunca pero en cambio lleva la ética cristiana hasta las últimas consecuencias?

siendo la década inmediatamente posterior a la transición la que ofrece un descenso más acelerado, con lo que se confirma lo que decíamos anteriormente: en el Estado español la secularización ha sido tardía en comparación con el resto de Europa. Sin embargo, el porcentaje de población que se declara católica en nuestra sociedad no es tan bajo como podría pensarse. Seguramente, la disminución del discurso público de la Iglesia ha sido más profunda que la pérdida de fieles, al tiempo que la «conversión» de la imagen del Estado español, y de Cataluña, que se propuso el PSOE en su llegada al poder, «obligó a» o favoreció la creación de un discurso público que relegó a la religión a creencia del pasado. Dicho sin tantos rodeos, al Estado español, después de salir de la dictadura, se le tuvo que hacer, un «lavado de cara» para darle un «baño de democracia» que pasó por la creación del «estereotipo» de un estado secular y descatalogado que exageró y deformó la secularización de la sociedad.

Ante tales datos sólo podemos afirmar que, aunque la autoidentificación católica haya disminuido desde el final del franquismo, esta disminución no ha sido tan exagerada como se preveía en un principio. Algunos autores incluso se atreven a decir que, a pesar de que haya disminuido el número de creyentes en general, no ha descendido el número de personas «convencidas de su fe». Al crearse para el catolicismo una condición de posibilidad sucede que quienes se autoidentifican socialmente como católicos también lo hagan individualmente (¿qué sentido tendría hoy en día identificarse como católico sin *sentirse católico*?).

Las tesis de la secularización no se han convertido plenamente en «realidad». Sin embargo, sí que se han producido cambios en el mapa religioso institucionalizado. Podríamos decir que no sólo ha habido un cambio en el nivel de la creencia institucionalizada sino que incluso se podría hablar de un profundo cambio que afecta a todo el panorama religioso y que obliga a modificar en buena parte la mayoría de las teorías que la sociología de la religión ha producido desde el siglo pasado.

¿Qué cambio ha vivido el mundo religioso? ¿Qué es lo que lleva de cráneo a sociólogos, filósofos y demás estudiosos de la religión?

1.2.7. Nuevos horizontes en la sociología de la religión

En primer lugar, como dice Martínez Cortés, «hoy parece sociológicamente consistente afirmar que todo desencanto del mundo implica a su vez la aparición de nuevas formas de “reencantamiento”.¹⁶ La religión no desaparece sino que se transforma» (Martínez Cortés en Estruch, 2001). O como, por otra parte, dice Kerkhofs, «cierto número de estudios realizados en Alemania, el Benelux y Francia —entre otros países— señalan que hay nuevas formas de religiosidad, principalmente entre los jóvenes. Mientras que la palabra “religiosidad” tiene en Irlanda y en Italia una connotación predominantemente cristiana e incluso católica, va adquiriendo en otras partes un significado distinto. Los movimientos de la Nueva Era (New Age) y una especie de ‘religión ecológica’, enlazados algunas veces con la teología del proceso, substituyen por otro el concepto cristiano tradicional de la religiosidad».¹⁷ Además, «la religión no desaparece sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición» (Estruch, 1994, pág. 279).

Así pues, seguramente tenía razón Eliade cuando afirmaba que hablar de una sociedad irreligiosa sólo denota nuestra incapacidad para desvelar el camuflaje de lo sagrado. La religión ha pasado por un período de crisis, pero este hecho no comporta automáticamente su fin. Y, retomando lo que decíamos al principio, la crisis en la que nos hemos encontrado ha sido el proceso de quiebra *de una* religión, pero no de *la* religión. Por lo tanto, la crisis del catolicismo¹⁸ no tiene por qué implicar necesariamente el fin de *la* religión. Y no lo ha implicado porque nos hallamos ante un proceso de reencantamiento del mundo. La «realidad» se ha revuelto contra las teorías sociológicas y nos ha demostrado, una vez más, que es mejor que los científicos dejen de dedicarse a la *clarividencia*.¹⁹

16. Así pues, el proceso de desencanto del mundo que pronosticó Weber cambia de sentido en este final de milenio.

17. Kerkhofs citado por Díaz-Salazar, en Díaz-Salazar *et al.*, 1994, pág. 99

18. Aunque ya hemos visto que no es tan acentuada como parecía al principio.

19. Como dice Martínez Cortés, «la sociología es una ciencia imprecisa y lo mejor que se puede hacer es abstenerse de hacer predicciones», *op. cit.*, pág. 36.

Aunque, no obstante, haya un consenso mínimo sobre la idea de la aparición de un proceso de reencantamiento del mundo que obligaría a revisar la tesis de la secularización, no existe, hoy en día, un acuerdo claro entre los expertos sobre las formas que adoptan esos nuevos tipos de religiosidad. Posiblemente todos ellos estarían de acuerdo en afirmar que los nuevos tipos de religiosidad tienen en común y se caracterizan por el «cuestionamiento del monopolio de lo sagrado que hasta hace poco ostentaba la religión institucionalizada» (Martínez Cortés, en Estruch, 2001, pág. 19).

1.2.8. El mapa de las nuevas formas de religiosidad

A continuación presentaremos brevemente los caminos que toman las nuevas formas de religiosidad en la sociedad actual. Teniendo claro desde el principio, sin embargo, que la nuestra tendrá que ser forzosamente una visión sintética y reducida, dado que sólo la presentamos como marco general de nuestro objeto de estudio.

Quando se trate de hablar de los caminos que toman las nuevas formas de religiosidad, seguiremos muy de cerca las guías que ofrece Mardones (1996) y así estableceremos cuatro grandes posibles caminos a identificar. Son los siguientes: catolicismo con signos de desinstitucionalización, religiosidad profana, religiosidad difusa y nuevo misticismo, y movimientos reactivos y conservadores.

En primer lugar, pues, hablaremos del catolicismo. No es una nueva forma de religión, evidentemente. Con todo, lo que sí que es nuevo y específico de nuestra sociedad es la forma que está adoptando hoy en día y los cambios a que se ve sometido. Unos cambios en general más incentivados por las «bases» que por la cúpula eclesiástica. Es decir, un cambio más relacionado con lo que serían «las formas de creer» que con «cómo se tiene que creer según la ortodoxia».²⁰

Y estos cambios, básicamente, como apunta Mardones, estarían relacionados con el crecimiento del número de «católicos no practi-

20. En el catecismo, por poner un ejemplo, por mucho que algunos sectores se esfuerzen en encontrar los frutos de una modernización de la Iglesia, otros no dejarán de aturdirse ante determinadas afirmaciones con mucho regusto retrógrado y altamente conservadoras.

cantes»,²¹ es decir, que «fácilmente se comprueba que el porcentaje de personas que asisten con una regularidad mensual a ritos eclesiales es significativamente inferior al de personas que se declaran religiosas o dicen creer en Dios» (Díaz-Salazar *et. al.*, 1994, pág. 81).²² El primer cambio que se constata, pues, es la poca importancia que conceden los fieles a la participación en las estructuras de la institución, aunque la participación en rituales tales como el bautismo, el matrimonio, el funeral²³ etc. continúa siendo muy alta, así como el uso de la plegaria en momentos de aflicción. Los datos, por tanto, nos obligarían a hablar de un uso *interesado* de la institución. No se establece un compromiso estable y duradero, sino más bien puntual y en función de las *necesidades* del momento.

Al mismo tiempo, las encuestas denotan que en el seno de la iglesia católica se está produciendo lo que Mardones describe como «flexibilidad dogmática con que se interpreta el acervo doctrinal católico. Estaríamos asistiendo a una fragmentación de la coherencia doctrinal católica» (Mardones, 1996, pág. 19). Y esa flexibilidad dogmática de la que habla Mardones se materializa sobre todo en la negación de la existencia del infierno, en la relativización del pecado, en el ecumenismo, que lleva no sólo a «tolerar» sino a reconocer como verdaderas todas las religiones, en la contaminación procedente de la escatología oriental etc.

Y como causa y consecuencia de tales factores «se ha señalado repetidamente la distancia que se advierte entre las conductas objetivas y las afirmaciones de fe oficiales. Asistimos a una privatización de las creencias religiosas (cristianas) que conduce a una pluralización de la fe y, en el límite, a una subjetivación de la misma. Este proceso puede producir una fractura en la tradición cristiana. Analizando más de cerca el fenómeno, parece conducir hacia una fe

21. Al mismo tiempo, ese crecimiento es paralelo al de los «indiferentes», lo que acaso no sea tan significativo por sí solo sino en tanto que denota que las categorías a partir de las que se mide la religiosidad en las encuestas están obsoletas. ¿Quiénes son los indiferentes? ¿En qué creen? ¿En nada? ¿Por qué no son agnósticos o ateos, entonces? Más adelante abordaremos la cuestión con más detalle.

22. Díaz-Salazar, R., «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente», en Díaz-Salazar *et al.*, 1994, pág. 81.

23. Tan alta participación quizás denotaría más la incapacidad de los rituales seculares de cuajar en nuestra sociedad que un indicador de pertenencia religiosa.

que se apropia de modo individualista de la tradición cristiana, produciendo unas relaciones pragmáticas con ella, donde se toman o se dejan aquellas creencias según la conveniencia del usuario, en nombre de una cierta “autenticidad” y una valoración psicologizante de la misma fe» (Mardones, 1994, pág. 71).

Esta observación de Mardones respecto a la vivencia católica actual no deja de guardar una similitud sorprendente con la que, desde ciertos sectores vinculados a la Iglesia, se estereotipa y, en cierto modo, se recrimina. Desde dichos sectores se identifica esta vivencia de la religión como «espiritualidad simpática» y la acusan de transformarse en un tipo de vivencia de la fe muy asociada a un tipo de misticismo *light* que busca, ante todo, el confort espiritual desvinculándose de la responsabilidad social que implica la doctrina de Jesús.

Así pues, la religión católica continúa persistiendo en nuestros días, aunque poco a poco se vayan modificando los hábitos de creencia. La situación de pluralismo, la privatización de la religión que señala Luckmann (1973), la distancia, cada vez más abismal, entre el discurso de la institución y el de los fieles, así como otros factores que indicaremos más adelante, aproximan a un sector del catolicismo al nuevo tipo de religiosidad que denominaremos «nueva gnosis» o «nebulosa místico-esotérica» y que enmarca muy de cerca nuestro objeto de estudio (el consumo de productos con connotaciones espirituales de origen foráneo).

El segundo tipo de nueva forma de religiosidad que hemos identificado sería el que surge por reacción a la situación actual de pluralismo religioso. Una forma de religiosidad que, como explica Berger (1994), surge de un impulso de contrapluralización nacido de la vía de la necesidad de certeza que produce el *miedo a la libertad*. Son movimientos que tanto pueden surgir en el seno de la Iglesia y que seguirán la opción identificada por Berger (1994) como *atrinchamiento cognoscitivo*,²⁴ como separados desde su inicio de la religión institucionalizada. Estaríamos, pues, ante el tan comentado tema de las sectas. Aún así y siguiendo a Joan Estruch (2001), tenemos que ir con cuidado de no estigmatizarlos antes de tiempo y

24. Y que tendrá a su vez dos vías posibles a seguir: una posición defensiva (gueto) o una posición ofensiva (cruzada).

no dejarnos llevar por su definición mediática,²⁵ siempre realizada a partir de un discurso construido desde el peligro y el miedo.

En tercer lugar y como nueva forma de religiosidad hemos hablado de la religión de lo profano. Es éste un término altamente genérico que puede englobar tanto las religiones civiles como la sacralización del deporte, el culto al cuerpo etc. Por ejemplo, el término «religión civil», acuñado por Bellah en el contexto norteamericano. Se refiere a la sacralización de la política y a ciertos valores y tradiciones de la misma. Es un tipo de religiosidad que merecería una distinción y una clasificación extensa y detallada, dada su importancia actual. Sin embargo, no forma parte del grueso de nuestra investigación.

Finalmente, pues, sólo nos queda hablar de lo que hemos denominado «nuevo misticismo». No obstante y a causa de la importancia de esta nueva forma de religiosidad para nuestra investigación, dejaremos su definición, explicación y comprensión para el capítulo siguiente.

Hasta aquí la exposición de las nuevas formas de religiosidad que adopta la sociedad actual. No podemos dejar de citar, sin embargo, aunque no tenga nada de nueva, la religiosidad popular (las procesiones, el culto a las vírgenes «milagreras» o las reencarnaciones de Jesucristo, etc.), que sigue vigente en nuestros días y que, al contrario de lo que parecía pronosticar el avance del individuo «científico» y racional, continúa bien viva a nuestro alrededor.

25. Ver Prat, J. (1998): *El estigma del extraño*, Ariel, Madrid. La primera parte de este libro trata excelentemente esta temática.

II **ORDENANDO LA CONFUSIÓN**

Una aproximación a una nueva forma de religión

2.1. DEFINICIONES Y MÁS DEFINICIONES

«Nebulosa místico-esotérica», «nuevo gnosticismo», «religión vagabunda» o «creencia vacilante» han sido algunas de las numerosas etiquetas mediante las cuales diferentes autores han intentado captar y sintetizar la heterogeneidad de las formas emergentes de religión. Una heterogeneidad que, en palabras de Canteras Murillo, «agrupa un conjunto de manifestaciones sincréticas y difusas por cuanto en su gran mayoría carecen de un específico soporte dogmático enmarcado en la tradición y carecen de una ritualización o escenificación institucional concreta [...]. Aquí se mezcla un mundo religioso de matriz oriental con la religión sincrética de la New Age y la fascinación por lo oscuro o esotérico, el resurgir de la naturaleza, etc.» (Canteras Murillo, 1998, pág. 3).

O bien nos encontramos con Morin, que nos dice que «en la nueva gnosis se reúnen y mezclan de forma sincrética, términos extraídos de las creencias o filosofías más diversas, no sólo de concepciones hasta ahora rechazadas por el antiguo *underground* de la cultura occidental, sino también de las simientes extremoorientales, de los panteísmos o pancientifismos evolucionistas que anuncian el hombre del futuro, de la información o sugerencias recogidas en el ámbito de la ciencia. Todas estas aportaciones se sumergen en un baño de religión, de misterio, de misticismo difuso y tienen en común el rasgo de no separar al sujeto del cosmos. La nueva gnosis constituye una cultura paralela que se difunde a través de la grieta abierta entre “la alta cultura” y la “cultura de masas”, incidiendo sobre una y otra» (Morin, 1994, pág. 335).

La lista de definiciones es interminable. Para acabar reproduciremos la de Greffé: «Se trata esencialmente de la búsqueda de un ser

mejor gracias a los métodos que brotan simultáneamente de las religiones, de la nueva ciencia, de la nueva medicina y de las nuevas terapias de grupo... Su aspecto común es la búsqueda de una mayor armonía interior, de la integración de todas las energías biológicas y psíquicas, del descubrimiento del propio yo profundo y trascendental. La influencia de las religiones orientales, como el hinduismo, el budismo, el taoísmo, es preponderante. Si hay un credo común en todas las formas de la nebulosa místico-esotérica, es el monismo».²⁶

Aunque, como hemos visto, todas las definiciones presentadas van en la misma línea, cada definición aporta o subraya rasgos nuevos: orientalismos, New Age, resurgir de la naturaleza, hombre de la información, cultura paralela, nueva ciencia, integración de todas las energías biológicas y psíquicas, descubrimiento del propio yo profundo y trascendental, etc. Se tiene la sensación de que, por más que se consulten intentos de tipificación de las características definitorias de la nueva religiosidad, siempre se queda algo «en el tintero». Por si ello fuera poco, las características que sí que aparecen, se refieren a grandes marcos religiosos, filosóficos, psicológicos o físicos tan genéricos que difícilmente aclaran gran cosa.

Por eso mismo nos será útil concretar uno por uno los rasgos característicos de esta nueva forma de religiosidad para tener presentes las elaboraciones teóricas cuando se trate de contrastarlas con la «realidad empírica». Por lo tanto, las características que seguidamente presentaremos servirán para proporcionar marcos de referencia reformulables a la luz de los resultados del trabajo de campo.

2.2. UN MAR DE DUDAS

«No es una religión, pero es por lo menos religiosa; no es una filosofía, pero es por lo menos una visión del hombre y del mundo, así como una clave de interpretación; no es una ciencia, pero se apoya en leyes científicas, aunque haya que ir a buscarlas entre las estrellas. New Age es una nebulosa que contiene esoterismo y ocultismo, pensamiento mítico y mágico respecto a los secretos de la vida, y una pizca de cristianismo, todo revuelto con ideas que proceden de la astrofísica.»²⁷

26. Greffé, C. (1966): «La quête de Dieu dans les courants ésotériques contemporaines», *La Vie Spirituelle*, núm. 149 (1996), pág. 151, citado por J. Bosch, *op. cit.*, pág. 146.

27. http://mx.geocities.com/beltransanchez/new_age/introducción (acceso 15/10/02).

Esta definición de C. Danneels, con tanto regusto de ambigüedad, refleja de un modo bastante concreto el sentido de la Nueva Era. Y es que, paradójicamente, con su inconcreción se hace eco de la característica acaso más relevante de la corriente: la confusión. Es justamente el desconcierto a que aboca el movimiento de la New Age lo que nos ha ido guiando y acompañando durante la investigación, dificultando la tarea de hacer una descripción precisa y exhaustiva de esta nueva forma de religiosidad que configura nuestro objeto de estudio.

No estará de sobra, antes de iniciar este esfuerzo «pantagruélico» de caracterización, presentar de forma meramente descriptiva de donde surge la llamada Nueva Era. A partir de aquí podremos dar paso enseguida a las características que definen una nueva forma de espiritualidad que, por lo menos, se hace eco de muchos de los aspectos del movimiento denominado Nueva Era o nebulosa místico-esotérica.

2.3. «WELLCOME TO THE NEW AGE»

Según esta particular visión del «hombre y el universo», la historia se divide en etapas cuyos inicios y finales estarían dominados por el ingreso de nuestro sistema solar en los diferentes signos del horóscopo (entre 1.970 y 2.160 años de duración por etapa). En la actualidad, después de haber recorrido la alineación con la constelación de Piscis, estaríamos viviendo la transición hacia la constelación de Acuario. Enfrentada a una etapa en que han predominado la belicosidad, la institucionalización y la racionalidad (propias de la Era de Piscis), la Era de Acuario sería una época dominada por la armonía y la concordia, la unificación, una etapa de mayor sensibilidad religiosa que conduciría a una evolución del género humano hacia un nivel superior de conciencia cósmica.

Dado que las influencias astrales van dirigidas a toda la humanidad y a todas sus prácticas cotidianas, al hablar de la Nueva Era nos referimos no sólo a una corriente religiosa, sino a un amplio movimiento cultural que, abarcando la religión, incluye también la música, la estética, la salud etc. Iniciado en los años sesenta en la costa oeste de los EEUU, a pesar de su corta existencia (o precisamente por ello) este movimiento se ayuda en su propia legitimación adoptando elementos de las más diversas y antiguas culturas. El resultado es una síntesis inconexa, confusa y a menudo

contradictoria, apoyada y protegida por la doctrina relativista, mediante la cual se presentan como perfectamente compatibles, unidas por un mismo hilo conductor (incorporando las modificaciones que se consideren necesarias), tradiciones como el hinduismo, la magia celta, el espiritismo, el cristianismo, el budismo, la física cuántica etc.²⁸ Así pues, la naturaleza particularmente ecléctica del movimiento imposibilita una definición global y rigurosa que abarque todos los movimientos que se autodefinen como participantes de esta corriente.

2.4. LAS RAÍCES

La irrupción del movimiento New Age empezó a tener un eco importante; como apunta Eco, se produce a partir de la crisis del 68 (Eco, 1999).²⁹ Ahora bien, la gestación del movimiento parte de unas raíces que vienen de lejos. Para encontrarlas seguiremos principalmente el «mapa» que nos presenta Juan Bosch en su artículo «New Age y el incremento de los esoterismos» (en Estruch, 2001).

Dado que es casi imposible abarcar todas las fuentes de las cuales parte este movimiento, nos centraremos en las más importantes.

En primer lugar, Bosch, recalca la importancia de la Sociedad Teosófica, la cual, fundada en Nueva York en 1875³⁰ con la «idea de reencontrar y difundir la sabiduría antigua y ofrecer a la sociedad un código ético universal» (Bosch en Estruch, 2001, pág. 150), es una de las raíces más evidentes de la New Age. Esta sociedad tiene diversas finalidades, entre ellas, la fraternidad universal, el estudio comparado de las religiones, el estudio de los misterios de la naturaleza y el ejercicio de los poderes latentes de la persona humana. Los tres artículos principales de la doctrina son la universalidad de lo divino, la eternidad del Universo y la naturaleza cíclica de toda manifestación, la reencarnación. Sin embargo, los temas que más han influido en las nuevas formas de religiosidad han sido la astro-

28. Lo que ha reservado un lugar de privilegio a gurus, adivinos, tarotistas, quironómicos, parapsicólogos, brujos, chamanes o maestros ascendidos para comandar el curso de la nueva etapa en que nos hallamos.

29. De hecho, la revolución del 68 no es sólo causa, sino también consecuencia (Eco, 1999).

30. Aunque a partir de 1886 tiene su centro cerca de Madrás, con lo que la influencia del hinduismo fue considerable.

logía y el *channeling*, así como el estudio de las grandes religiones orientales, con la consiguiente aceptación y «glorificación» de la teoría de la reencarnación, o la teoría de los «maestros ascendidos»,³¹ entre otras.

En segundo lugar, tendríamos que tomar en consideración la Ciencia Cristiana, que es una comunidad cristiana fundada por Mary Baker Eddy en EEUU, en el siglo XIX, con el objetivo de recuperar la verdadera noción de salvación aportada por Cristo, que se había perdido a lo largo de la historia del cristianismo.

En tercer lugar, debemos subrayar la influencia de las religiones orientales en el desarrollo de estas nuevas formas de religiosidad. Casi todos los autores señalan como momento clave del reencuentro entre Occidente y las religiones orientales el Congreso de las religiones celebrado en 1893 en la ciudad de Chicago. Como dice Bosch, «Oriente aporta ese *sueño de unidad y fusión* que siempre ha tenido la humanidad. Enseña, además, que el punto de apoyo de la verdadera religiosidad es más la experiencia y el sentimiento que la razón y la autoridad, y ofrece, finalmente, técnicas, caminos y modos de acercamiento a la divinidad» (Bosch en Estruch, 2001, pág. 154). A su vez, Sudbrack afirma: «Este mundo espiritual [el de Oriente] resulta atrayente para hombres de cultura europea, además de por el atractivo que siempre ejerce lo extraño, por tres motivos: la experiencia, la unidad y el método» (Sudbrack, 1990, pág. 98).

Sin embargo, esas religiones al llegar a Occidente *se adaptan* a la cultura de aquí, de modo que son aprehendidas en sentidos muy diferentes al original, llegando a crear contradicciones y curiosas paradojas. Así lo expresa Sudbrack cuando dice que «la doctrina del pecado original, hoy cuestionada por muchos (incluso por teólogos cristianos), está seguramente más cerca de la experiencia del karma del Extremo Oriente que de ciertos ambientes europeos que se precian de budistas o hinduistas» (Sudbrack, 1990, pág. 97).

En cuarto lugar, hay que destacar el papel de las nuevas corrientes de la psicología como fundamentos a partir de los cuales surgen las nuevas formas de religiosidad.

31. Esta teoría afirma que hay unos maestros ascendidos que gobiernan el universo y que aparecen regularmente en el mundo para elevar los niveles espirituales y morales de la humanidad.

Entre las más importantes podríamos destacar la psicología humanista, básicamente desarrollada por C. Rogers y A. Maslow, y la psicología transpersonal, cuyo principal difusor es Ken Wilber, así como la recuperación de la psicología psicoanalítica de C.G. Jung.

La psicología humanista tiene por objetivo el crecimiento personal para llegar a la autorrealización. La terapia consistiría, fundamentalmente, en sacar a la luz lo más positivo del individuo a fin de ir experimentando un crecimiento interior que culminaría en la denominada «experiencia cumbre», que se puede definir como «la constatación de que la persona humana plenamente realizada experimenta en ciertos momentos la unidad del cosmos, se funde en él y, plenamente satisfecha por ese instante, persevera en la aspiración a ser una cosa sola, es seguramente equivalente y sinónimo de la constatación: ésta es pura persona humana plenamente realizada» (Sudbrack, 1990, pág. 91). Maslow se convirtió en un «héroe de la contracultura de los años sesenta. Un guía espiritual» (Muñoz Redón, 1997, pág. 193).

La psicología transpersonal, cuyos máximos representantes son Charles T. Tart y Ken Wilber, es un tipo de psicología que surge del desarrollo de las teorías de Maslow y que «halla en la síntesis entre Oriente y Occidente la mejor clave para un análisis serio de la conciencia, en un complejo proceso que va del paraíso *prepersonal* (el mundo del niño unido a la madre) al paraíso *postpersonal* (el mundo del niño fuera de la madre), y una clara diferenciación de la mente «egoica» y del cuerpo hasta lograr la unión *transpersonal*» (Bosch en Estruch, 2001, pág. 153).

2.5. LAS CARACTERÍSTICAS

Hasta aquí hemos intentado presentar las raíces principales de las que emergen estas nuevas formas de religiosidad. Ahora expondremos brevemente las características principales de su discurso actual. Intentaremos ser lo más claros posibles y disfrutar, como propone Martínez Cortés (2001), de una mirada que combine tanto la visión humanista de Berger como la comprensiva de Max Weber.

2.5.1. «Prohibido prohibir»

Como aquella máxima ácrata de «la única regla es que no hay reglas», la nueva forma de religiosidad sentencia que «el único dogma es que no hay dogmas». Así, no habrá, en principio ninguna ortodoxia en

este tipo de religiosidad que permita identificar claramente qué «visiones» pertenecen al movimiento novaerario y cuáles se distancian o desvían del mismo. La falta de ortodoxia conduce precisamente a que no haya rasgos sustancialmente característicos, sino más bien una «nebulosa» sólo reconocible por cierto «olor de semejanza».

«La certidumbre es la excepción en la vida del siglo xx y el problema que está apareciendo en nuestra época [...] es la adaptación a la discontinuidad»,³² decía Marylin Bateson. Vinculándose a la idea de la aparición de la sociedad pluralista, a la que nos referíamos en el capítulo anterior, donde ninguna cosmovisión puede ser monopolista y donde cada esfera se rige por sistemas normativos diferenciados, sólo quedan dos salidas: *adaptarse* a la incertidumbre o agarrarse a la falsa certeza. Y esta nueva religiosidad se hace eco de una concepción cada vez más compartida según la cual las certezas sólo llevan a los extremismos y absolutismos que «tanto daño han hecho, y aún hacen, a la humanidad». Frente a esto se erige el relativismo del «todo vale» o del «según se mire». Una postura que, llevada a los extremos, extirpa de raíz la posibilidad de elaborar discursos duraderos y conduce a un sujeto flexible, adaptable y transigente que se adapte a cada situación y contexto.

Reproduciendo al pie de la letra la adaptabilidad que tendremos que descubrir en *el individuo postmoderno*, pues, el movimiento de esta nueva religiosidad no adopta doctrinas rígidas e inflexibles, sino que más bien se va modelando en función de lo que requieran «el aquí y el ahora».

2.5.2. «Haz el amor y no la guerra»

Vinculado al punto anterior, hay que recalcar que esta nueva religiosidad no se contrapone frontalmente a ninguna cosmovisión, sino que casi intenta adoptarlas todas, lo que provoca cierta seducción entre los individuos. La atracción por lo exótico y la insistencia en el papel del conocimiento como vía para acceder a la salvación (lo que sugiere la vinculación de este movimiento con el gnosticismo cristiano) tienen un papel importante. Este carácter «amistoso» para con el resto de cosmovisiones es relevante, sobre todo, en dos campos diferentes: la religión y la ciencia. Vamos a verlo.

32. Bateson, M.C., *Composing life*. Citado en Gergen, K. J., 1992, pág. 220.

2.5.3. Ecumenismo: un discurso lleno de discursos

El sentido común de hoy en día afirma que «en el fondo, todas las religiones nos hablan de lo mismo». *Atenta a todo lo que se mueva*, también este discurso será adoptado por el movimiento de la Nueva Era, y por esta nueva forma de religiosidad, que promulgará un ecumenismo fácilmente justificable pero difícilmente reconciliable. En ningún momento se trata de un diálogo interreligioso (diálogo del que podríamos hallar numerosos precedentes entre las religiones institucionalizadas), sino más bien de una reducción de todas las religiones «como caminos semejantes hacia Dios. Lo que importa de las religiones es [...] su carácter funcional como vehículos hacia el Misterio uno» (Mardones, 1996, pág. 31).

Sin los dogmas que imposibilitaban esta necesitada intercomplementación, el individuo «es libre» de buscar lo que crea conveniente en las más diversas «propuestas religiosas» existentes. La condición de una visión abierta de las cosas no es en vano. Sólo a partir de esta «apertura de miras» poco crítica y exigente será digerible el entramado que mezcla el cristianismo, el hinduismo, los rosacruces, el budismo, el gnosticismo, el hermetismo, la cultura atlante etc.

Este ecumenismo tendrá una rentabilidad bastante elevada si consideramos el hecho que la cosmovisión cristiana, que había devenido mera «retórica» vacía de sentido, «un conjunto de mitos y símbolos inservibles de tan desgastados como están» (Pániker, 2000), se ve hoy renovada por unas propuestas «frescas» y nuevas para nuestra sociedad.

2.5.4. Entablando amistad con la ciencia

Teniendo presente un pasado compartido —demasiado reciente aún— de duros enfrentamientos entre la iglesia cristiana y la racionalidad científica, el énfasis de la New Age en la experiencia religiosa hacía prever que uno de los principales frentes de la nueva espiritualidad sería el cientifismo. Vistas las tensiones que el cristianismo sufrió con la modernidad, un trato cordial con la ciencia resulta, cuanto menos, una alternativa prudente. Así, haciéndose suyo lo de «si no puedes vencer a tu enemigo, únete a él», la solución hallada fue adoptar y asimilar en los postulados de la New Age y de esta nueva forma de religión el «nuevo paradigma científico», el último grito de la ciencia. Así, por ejemplo, se toman elementos de la física atómica, según la cual la realidad última y auténtica del cosmos

no está constituida por cuerpos sólidos, sino por vibraciones, energías, movimientos ondulatorios... De ello se desprende una elaboración lógica que afirma que, si todo es vibración, el mismo universo es vibración y que, por lo tanto, las galaxias, los planetas, son seres vivos dotados de afectos y pasiones, y capaces de responder a la agresión o cuidado de la acción humana.

De hecho, el fenómeno es realmente omnipresente. Según Mar-dones (1996) nos hallamos ante un nuevo paradigma que afecta a todas las ciencias y comporta y exige una nueva concepción del mundo y del hombre, así como de lo sagrado y de la religiosidad en general. A partir de las aportaciones de Capra, se afirma que las ciencias contemporáneas nos proporcionan un nuevo prisma a través del cual contemplar «la realidad» y que nos ofrece una visión globalizadora, que al mismo tiempo permite prestar atención a las interrelaciones e interacciones que hay entre los «elementos» de dicha realidad.³³

El origen de la explicación anterior permite afirmar a los seguidores y ideólogos de la New Age que éste es un «pensamiento» con un fundamento científico.³⁴ De hecho, tenemos que ver la apropiación del paradigma científico como una «jugada brillante». Como apuntaba M. Houellebecq en referencia a Lacroix, «el pensamiento New Age es mucho más que un *remix* de viejas charlatanas, en efecto, fue el primero que asumió para su provecho los cambios recientes en el pensamiento científico» (Houellebecq, 2000, pág. 45). Esto tampoco es nuevo: «Needelman ya ha demostrado que el misterio y la indagación científica han solido estar históricamente vinculados, simplemente porque ambos han rechazado la creencia dogmática y han insistido en la experiencia abierta» (Faivre *et al.*, 2000, pág. 220).

33. Curiosamente, este nuevo enfoque y la necesidad de nuevos modelos de análisis que permitan acceder a una visión de la realidad globalizadora e integradora son también un llamamiento al que debe responder la propia sociología. De hecho, se argumenta que la falta de posicionamientos epistemológicos en consonancia con el modelo propuesto es justamente lo que ha llevado a la miopía de los análisis que postulaban la secularización de nuestra sociedad. Así es como se ha llegado a lo que se califica de «planteamientos absolutistas, particularistas y reduccionistas» (Fernández, F., 1998, pág. 3).

34. Ésta será una importante fuente de legitimación frente a las voces escépticas procedentes en gran parte (presumiblemente) del campo científico.

2.5.5. «Sólo creo en lo que experimento»

«El que alguien tenga inspiraciones científicas es cosa que depende de un destino que se nos esconde, y, además, de ciertos dones. Sobre la base de esa verdad indudable se ha originado una actitud muy extendida, sobre todo y por razones bien comprensibles, entre la juventud, con la que se rinde a ciertos ídolos un culto del que encontramos muestras en todas las esquinas y en todos los periódicos. Estos ídolos son la “personalidad y la vivencia”. Ambos están estrechamente conectados y predomina la idea de que es la segunda la que contribuye a formar la primera. La gente se atormenta por acumular “vivencias”, puesto que eso es lo que se espera de una personalidad y si no lo consigue tiene que comportarse, al menos como si hubiese recibido este don.» (Weber, 1967, pág. 217.)

Seguramente, una más de las innumerables influencias que ha proporcionado la ciencia en muchas de las diferentes cosmovisiones que hoy conviven en nuestra sociedad, es la importancia de «la experimentación». Una experimentación que conduce justamente a la exaltación de la «vivencia» personal y que, como apunta M. Weber, supuestamente contribuye a la creación de la «personalidad».

El movimiento de la New Age, así como esta genérica «nueva religiosidad», *ataca y carga* contra el punto neurálgico actual del individuo: lo emocional. De hecho, haciendo una analogía con la tesis de Postman (1990) sobre el carácter actual de los anuncios publicitarios, hoy la nueva religiosidad trata más de la naturaleza del consumidor que de la de los «productos». Así, para conseguir en el consumidor la percepción de la necesidad de adquirir el producto ofrecido, se buscan y se atacan las debilidades del individuo. Tales debilidades se encuentran hoy en el terreno emocional.

El énfasis en la vivencia, la necesidad de una fe vivida y experimentada, no únicamente tendrá repercusión en los movimientos analizados, sino también en los círculos cristianos.³⁵ Este hecho denota que la nueva religiosidad impregna y contamina a toda la sociedad. Esto es a menudo palpable en los medios de comunicación, donde claramente se da la mitificación de una vida que bebe de las expe-

35. A guisa de ejemplo, los movimientos evangélicos pentecostales o católicos carismáticos siguen esa misma línea de insistencia en la emoción y la exaltación de la importancia de la experiencia religiosa, lo que les lleva a criticar duramente la institución católica como represora de esta vertiente más emotiva y emocional de la fe.

riencias más dispares y se configura así la imagen de un prototipo de individuo ideal curtido a base de vivencias intensas y efímeras.

2.5.6. Individualismo

Como apuntábamos más arriba, desde un relativismo *strictu sensu*, la Nueva Era y esta nueva forma de religiosidad rechazan las religiones institucionalizadas porque, a partir de sus concepciones dogmáticas de la verdad olvidan precisamente la «verdad de la contradicción»; que las cosas son y no son, todo es yin y todo es yang, mientras que quien tiene realmente la verdad es el propio individuo. Como apuntaba Mardones (1996) lo que se prima es la experiencia interior frente a la teorización, una espiritualidad que antepone el sentimiento a la *verdad*. La plegaria se convierte así en un monólogo en busca del propio «yo», de donde se comprende la existencia de la divinidad en toda persona. De ese modo, como apunta Bosch (en Estruch, 2001), se intenta que el individuo recupere la confianza en sí mismo invitándolo a no confiar en redenciones desde fuera, exteriores.

Es necesaria la «unidad fundamental» del individuo para después poderse unir con los demás, el cosmos, *el Todo* y la inmersión en la «conciencia universal». Para llevar a cabo las «fusiones» propuestas aparecen diversas técnicas y herramientas igualmente recogidas de distintas fuentes y tradiciones: el *channeling*, los métodos orientales de meditación, el control mental etc.

El acento en el individuo da lugar, supuestamente, a la existencia de una gran agencia. Al mismo tiempo, sin embargo, la agencia entraría en contradicción con la concepción determinista impulsada por los astros, a la que nos referíamos al principio. El curso de los acontecimientos que podrán vaticinar grupos afines a la New Age quedará de esta forma fácilmente en conjunción con sus postulados al recurrir al determinismo astral o a la agencia según convenga.

2.5.7. Salvación aquí y ahora

«Trivialización de la religión», «Profanación de lo sagrado», «Satisfacción del hedonismo» etc., son juicios sobre lo que constituyen las nuevas formas de religiosidad y, sobre todo, la New Age. Básicamente, dichas críticas son realizadas después de constatar el cambio de rumbo que toma la idea de salvación en estas religiosidades modernas. La salvación del paraíso se convierte en la salvación terrenal y la majestuosa distancia de la eternidad es transportada al

presente. El individuo occidental moderno (¿o postmoderno?) busca la salvación y, como todo, la quiere ahora y aquí. Y la clave del éxito de muchas de estas nuevas formas de religiosidad es que saben traspasar las fronteras del espacio y el tiempo que había marcado el cristianismo y proporcionar a los individuos una salvación intramundana inmediata. «La salvación de los nuevos cultos [...] es bajada a la realidad personal y sus necesidades. Esta relativa instrumentalización de la religión es otro rasgo de esta religiosidad individual» (Mardones en Oleza Le-Senne, 1997). Vinculándose al carácter psicológico, que describíamos anteriormente, de este movimiento e incluso a cierta religiosidad popular de sanadores, milagreros y magos, esta nueva forma de religiosidad logra convertirse en un «eficaz» y pragmático método terapéutico. Estas nuevas formas de religiosidad adquieren un carácter terapéutico que las lleva a identificar la salvación con aquel eslogan, que tanta fortuna ha hecho, de «estar bien con uno mismo». Se busca el bienestar: espiritual, material o emocional, sin discriminaciones.

2.5.8. Unidos por el mercado

Es éste un tipo de religiosidad que tomaría la forma de lo que Becker, inspirado por lo que Troeltsch denominó misticismo, describe como culto; haciendo referencia a aquellas comunidades religiosas poco institucionalizadas, con tendencia al cambio, con líderes más *lights* que las sectas etc. (Mardones, 1996). Y estas nuevas formas de religiosidad, que toman la forma de culto, no exigen, en general, demasiados compromisos, ni regularidades ni fidelidades excesivas. Estos grupos se suelen reunir alrededor de *stages*, cursos, revistas y demás componentes de este mercado religioso desinstitucionalizado. El mercado configura el eje a partir del cual un conglomerado de seguidores se distribuyen en grupos *flexibles*, cambiantes y poco numerosos. Así y vinculándose a una idea que retomaremos más adelante, esta nueva forma de religiosidad se *adapta* a lo que se ha denominado la sociedad consumista y hace del mercado su eje estructurador.

2.6. EL RELATIVISMO PARA COMPRENDER

El relativismo de que hablábamos tendrá lógicamente nuestra correspondencia a la hora de entender y dilucidar las causas que han llevado a la aparición de este nuevo tipo de religiosidad y, así,

nos haremos eco de las diversas interpretaciones de este fenómeno. La primera, la explicación crítico-social, argumentaría que a partir del nacimiento del pensamiento ilustrado, la sociedad occidental ha asistido a un crecimiento progresivo de una dimensión de la racionalidad ligada a la ciencia que primaría el utilitarismo y el pragmatismo. Esta racionalidad ha hecho olvidar a nuestra sociedad toda dimensión simbólica, de modo que «la represión de lo sagrado» (Berger) ha tenido que aparecer por algún lado. Una alternativa bastante amplia y seductora a esta salida, la constituye la propuesta de la Nueva Era.

Paralelamente, los sectores más autocríticos dentro de la religión cristiana consideran que ésta ha insistido demasiado en la importancia de la moral y la rutina, y olvidado el contacto directo con Dios a través de la experiencia interior. Es ésta una postura que Daneels también subraya cuando argumenta que «acaso no sea totalmente incorrecto que la New Age acuse al cristianismo de una carencia de experiencia vivida, de desconfianza en lo tocante a la mística, de incesantes exhortaciones morales y exagerada insistencia en la ortodoxia de la doctrina. Sobre todo en los últimos años, el cristianismo se ha visto reducido a un sistema ético. El Credo, en tanto que doctrina de vida y fuente de experiencia religiosa o mística, se ha visto relegado. Muchos se han cansado de ese moralismo obstinado y han ido a buscar la paz afuera».³⁶ Buscando la posibilidad de ese contacto directo con Dios y confusos por la poca claridad de los postulados de la New Age, ésta se les presenta como una de las alternativas más atractivas cuando no requiere una ruptura total con el cristianismo.³⁷

36. <http://members.tripod.com/~Juper/nuevaera1.html> (acceso 15/10/02)

37. De hecho, esto sólo es así formalmente, ya que lo que se pretende es la adopción indiscriminada de nuevos adeptos. Si, en cambio, analizamos cuidadosamente la doctrina común a los diferentes movimientos que se insieren en la corriente de la New Age vemos que hay elementos irreconciliables con el cristianismo ortodoxo. A guisa de ejemplo existiría la creencia en la reencarnación (en lugar de la resurrección de los muertos); la consideración de Dios como una energía (en vez de un Dios personal); la esperanza de autodivinización del ser humano (en lugar de la vida eterna en presencia de Dios), etc. Hay que hacer notar, sin embargo, que muchos de estos conceptos comienzan a cuajar también entre los creyentes cristianos por la «contaminación» de que hablábamos antes.

Queda por considerar la explicación que se hace desde el mismo movimiento de la Nueva Era. Como apuntábamos, en la actualidad estaríamos viviendo la transición hacia la constelación de Acuario. La acción de los astros (y creemos, por tanto, desde una concepción completamente determinista de la historia del hombre) nos llevaría a la inevitabilidad de una liberación espiritual y al renacimiento de lo sagrado. La recuperación de la sensibilidad religiosa que experimenta la sociedad occidental estaría, pues, causada por condicionantes externos a la propia voluntad humana.

LOS PROTAGONISTAS: LOS JÓVENES

3.1. INTRODUCCIÓN

Una vez establecido el marco teórico del cual parte uno de los ejes de nuestra investigación, la religión, ahora nos acercamos al otro eje, los jóvenes. Posteriormente, intentaremos ver cómo interaccionan ambos ejes en el «terreno de juego».

En este capítulo, seremos mucho más breves que en el anterior. El objetivo de esta investigación no es hablar de los jóvenes, sino hablar de los jóvenes en relación con las nuevas formas de religiosidad y, concretamente, con el consumo de los productos de origen foráneo con connotaciones espirituales. Nuestro discurso sobre los jóvenes estará presente durante todo el trabajo y será el referente que guiará la explicación sobre las constataciones realizadas a partir del trabajo empírico. Por otra parte, hay que subrayar que los estudios precedentes sobre juventud de la Fundación Jaume Bofill (*El gust juvenil en el joc* de Martínez y Pérez, o *Escola, oci i joves d'origen magrebi*³⁸ de Alegre y Herrera) nos ofrecen herramientas muy válidas cuando se trata de pensar la juventud en la sociedad actual.

No podemos, sin embargo, dejar de ofrecer unas pequeñas indicaciones que sirvan de guía para la posterior comprensión de la exposición del trabajo empírico. Básicamente y después de realizar una selección de aquellos elementos más vinculados con nuestro objeto de estudio, presentaremos una pequeña introducción sobre lo que es ser joven hoy en día, qué significa y qué comporta, y posteriormente incidiremos en los temas del consumo y el tiempo *libre*,

38. Ambos libros publicados por la Diputación de Barcelona en la colección Materials de Joventut, nueva etapa.

siendo éstos últimos los que tienen una vinculación más estrecha con nuestro objeto de estudio.

3.2. ¿QUÉ SIGNIFICA SER JOVEN HOY EN DÍA?

Si echamos una ojeada a nuestro alrededor y, a partir de los discursos públicos, intentamos extraer qué significa ser joven, podríamos decir cosas como: los jóvenes de hoy son solidarios y participan activamente en numerosas campañas de ayuda a los desfavorecidos. Pero también que se dedican a pelearse y a hacer un uso indiscriminado de la violencia a la salida de los partidos de fútbol. Podríamos decir, asimismo, que se agrupan en *tribus* altamente *estetizadas* que definen el territorio y el modo en que «viven la noche», así como que llegan en grandes proporciones a la universidad y configuran una generación *JASP*.³⁹ Y podríamos añadir que los jóvenes de hoy tienen un elevado grado de autonomía que les permite hacer «lo que les dé la gana» mientras demoran su emancipación de la familia como no lo había hecho ninguna generación anterior.

Los rasgos que hemos destacado constituyen las imágenes fragmentadas y discontinuas que se desprenden de los medios de comunicación, que combinando noticiarios televisivos llenos de *crónicas negras* con publicidad, ofrecen una imagen ambivalente de lo que es ser joven hoy en día. La imagen de esos jóvenes se configura, básicamente, a partir de tres polos: en primer lugar, como una mezcla entre el mito de Dionisio y el de Narciso, es decir, una imagen hedonista, narcisista e individualista de la juventud actual; en segundo lugar, como la máxima realización del mito de la fraternidad y la «ilustración» con la construcción de una generación educada, solidaria, «tolerante» etc., y finalmente, como «problemática» y poseedora de los peores males (delincuencia, violencia, drogadicción etc.).

Nos podríamos extender mucho más en estas descripciones, pero no lo haremos. Las hemos presentado para intentar mostrar que nuestra sociedad se ha dedicado a construir *mitos* y más *mitos* sobre este grupo generacional. Unos *mitos* llenos de contradicciones, estereotipos y banalizaciones, que no contribuyen en nada al intento de comprensión de lo que es ser joven hoy en día, sino que

39. *JASP* significa «Jóvenes Aunque Sobradamente Preparados», expresión popularizada y «adaptada» de su significado original norteamericano por un anuncio televisivo.

más bien lo dificultan. Sin embargo, si intentamos ver qué se oculta detrás de las apariencias e invertir el discurso, acaso consigamos verlo todo más claro.

En primer lugar, la nueva existencia de mitos sobre la juventud, independientemente de su contenido, ya indica que ésta es percibida como un grupo social autónomo con una entidad independiente. Al mismo tiempo que la voluntad de «definirlos» y «clasificarlos» como un todo homogéneo que muestran tanto los artículos periodísticos como según qué estudios sociológicos, que es fruto, en la línea de Tajfel, de la *categorización social del otro* como un todo homogéneo y estereotipado,⁴⁰ denota incapacidad y *miopía* cuando se trata de aclarar, explicar y comprender las lógicas de funcionamiento y *las reglas del juego* del universo juvenil.⁴¹

De esta aproximación a los discursos actuales sobre el hecho juvenil, intentaremos extraer las características generales de lo que quiere decir ser joven hoy en día, qué significa y qué comporta.

En primer lugar, se nos muestra que actualmente se considera la juventud una *etapa* social y no sólo biológica, lo que implica un cambio sustancial respecto a épocas pasadas. En la sociedad tradicional ser joven era, tan sólo, un indicador biológico determinado por la edad del individuo. El paso de la infancia a la edad adulta era instantáneo e inmediato. No obstante y a consecuencia de los cambios que produce el advenimiento de la modernidad en las sociedades occidentales, tales como la extensión de la educación obligatoria, la prohibición del trabajo infantil y el consiguiente retraso en la incorporación al mundo laboral etc., poco a poco, la juventud deja de ser una mera etapa biológica para pasar a ser también una etapa social. Y es a partir de ese momento cuando se percibe la juventud como un proceso de transición,⁴² una sala de espera para

40. La causa de este hecho es que la mayoría de estos artículos y estudios están hechos desde la perspectiva del *adulto*, que ve en los jóvenes un grupo indiferenciado y amorfo.

41. Así lo presenta Roger Martínez en su introducción al libro *Cultura viva*, obra de Paul Willis (1998).

42. Por este motivo, como dicen Cardús y Estruch, «nos encontramos con un grupo de edad que no es posible acotar a partir de edades previamente establecidas ni de criterios unánimes. Y esto no por incapacidad del científico social, sino por las mismas características de lo que se estudia» (en Cardús, S., y Estruch, J., 1984, pág. 15).

acceder al mundo de los adultos, al que se accederá por la adquisición, a partir de lo que dice Gil Calvo (1985), de las cuatro responsabilidades que caracterizan el mundo de los adultos: productiva (asignación de un *status* ocupacional), conyugal (asignación de una pareja sexual estable), doméstica (asignación de un domicilio propio) y parental (asignación de una prole dependiente).

Sin embargo, hoy en día la juventud no sólo es una sala de espera para acceder al mundo de los adultos. En los últimos tiempos la juventud ha pasado de ser una sala de espera a convertirse en una sala de estar: es decir, ha dejado de ser mero *continente* para pasar a ser también *contenido*.⁴³ Ser joven no es, pues, una categoría definida tan sólo a partir de ser un no adulto y un no niño, sino que goza de una entidad propia, asumiendo, así, unas características específicas, un imaginario, unas reglas del juego⁴⁴ etc., lo que, en consonancia con lo que decíamos al principio del capítulo, ha podido generar un discurso social en torno a la juventud.⁴⁵ Al mismo tiempo, el cambio de concepción de la juventud ha comportado una reconfiguración de las políticas a ella dedicadas, que han pasado de ser unas políticas que tenían como función básica asegurar y ayudar al joven en su paso hacia la etapa adulta a ser unas políticas que tienen por objetivo conocer las necesidades de los jóvenes en esta etapa de la vida, darles respuesta y favorecer su autonomía personal, y que se han dado en llamar políticas afirmativas.

En segundo lugar, el hecho de percibir la juventud como una etapa social autónoma y con una entidad propia también nos indica la *descontextualización* con que esta etapa es asumida por el discurso público. Una descontextualización que se produce tanto *intergeneracionalmente* como *intrageneracionalmente*. Es decir, haciendo referencia en primer lugar a la descontextualización intergeneracional, debemos decir que ésta genera dos rasgos contrarios, aunque llenos, ambos, de prejuicios, estereotipos y falta de comprensión. Por una parte, la tendencia a la homogeneización de estos discursos

43. En el sentido en que hablan tanto Martínez y Pérez (1997) como Alegre y Herrera (2000).

44. En definitiva, se ha generado una cultura juvenil.

45. Siendo este discurso tanto causa como consecuencia de esta autonomización de la juventud como etapa social diferenciada y con entidad propia.

sos invisibiliza las diferencias existentes dentro de lo que se ha denominado la juventud. La cultura juvenil, lejos de ser un todo indiferenciado, está llena de matices, singularidades y desigualdades. No es lo mismo ser un joven de clase alta que un joven magrebí «sin papeles». Así como tampoco es lo mismo ser un joven «pijo» que un joven «heavy», ni un joven de Montmaneu que otro de Sabadell. Por otra parte, a veces la descontextualización opera en el sentido contrario y en lugar de presentar un todo homogéneo presenta un mapa caricaturizado de las diferencias existentes entre la juventud, creando así una imagen de los jóvenes que exagera sus diferencias y que los divide en categorías totalmente delimitadas e impermeables. Nos referimos a todos aquellos reportajes sobre las tan llevadas y traídas *tribus juveniles* que se dedican a estereotipar y poner énfasis en las subculturas juveniles sin intentar, en ningún momento, hacer un esfuerzo de comprensión. Un tipo de reportaje que, siguiendo a Prat (1997), está en la línea de las visiones mediáticas de las sectas.

En segundo lugar y en referencia a la descontextualización intrageneracional, podemos decir que, generalmente, estos discursos sobre la juventud la sustraen del contexto social, económico y cultural en que aparece. Es decir, el discurso sobre los jóvenes no tiene en cuenta a las generaciones precedentes y que han actuado como agentes socializadores. No es lo mismo ser un joven de los sesenta, hijo de la posguerra, que un joven de los noventa, hijo de los *progres* de los setenta. La juventud se *reifica* y se extrae de las estructuras en las cuales y a partir de las cuales se construye un joven.

Una descontextualización que podemos evitar mediante el uso de lo que Bourdieu identifica como *habitus* en el esfuerzo de comprensión de los jóvenes y su cultura, y es a través de la noción de *habitus* como podemos comprender las diferencias que se producen en el espacio juvenil. Tales diferencias están mediatizadas por la influencia que tienen, en el proceso de construcción del joven, variables como el capital,⁴⁶ simbólico, social o económico,⁴⁶ así como el campo de juego en que se insieren.

Hasta aquí hemos presentado básicamente lo que entendemos por juventud hoy en día y cómo se caracteriza. También hemos in-

46. En cierto modo, la metáfora del reloj de arena que presenta Feixa también iría en esta línea (Feixa, C., 1999, pág. 104-105).

tentado disipar prejuicios y estereotipos sobre estos conceptos. Seguidamente, pasaremos a presentar aquellos rasgos del universo juvenil que posteriormente nos ayudarán a comprender la relación de éstos con nuestro objeto de estudio. Los rasgos que hemos escogido son, como hemos dicho al principio, el papel del consumo y el tiempo libre en el mundo de los jóvenes. No podemos olvidar, sin embargo, que ambos están interrelacionados y son interdependientes, y por este motivo, los expondremos conjuntamente.

3.3. CONSUMO Y «TIEMPO LIBRE» EN EL UNIVERSO JUVENIL

Como decíamos anteriormente, la juventud ya no puede ser considerada únicamente una transición a la edad adulta. Ser joven hoy implica pertenecer a un grupo social diferenciado, con su lógica de funcionamiento, y su universo simbólico propio. Este hecho tiene como consecuencia la creación de una identidad juvenil que actuará como integradora de las demás identidades del joven. Es decir, cuando la juventud era una etapa de transición, la identidad juvenil propiamente dicha no existía, porque no existía una cultura juvenil específica que la dotase de contenido.

La identidad se construye por *contraste* (es decir, por identificación y diferenciación) al tiempo que es fruto de la *negociación* que se produce en el espacio social. Así pues y en primer lugar, la identidad del joven estará, por una parte, configurada tanto por su diferenciación respecto a los grupos generacionales que le rodean (niños, adolescentes, adultos y viejos)⁴⁷ como por la identificación respecto a su cohorte generacional.⁴⁸ Y la negociación se producirá a partir de un reconocimiento de la diferencia de ser joven por parte de las demás generaciones, así como por la adquisición de un espacio, unas reglas del juego y un imaginario propio que acentúen su singularidad respecto «a los demás» y favorezcan el reconocimiento de esa diferencia.

En segundo lugar, la identidad de los jóvenes estará definida por las mismas diferencias que se establecen entre la juventud. La construcción del endogrupo (el grupo de iguales), que se presentará

47. Que permitirá situarlo en el espacio social.

48. Que permitirá situarlo en las coordenadas del espacio juvenil.

como opuesto al exogrupo (los otros). El grupo de amigos y la subcultura en la que se insiere funcionan como endogrupo con el que el joven se sentirá identificado. Y el exogrupo estará configurado por el resto de grupos del espacio juvenil, de los que el joven se diferenciará. De modo que la identidad juvenil se construye a partir de la definición de un nosotros que se opone a *los otros* y, así, el endogrupo y el exogrupo te «dicen» qué eres y qué no eres. En tal caso, la negociación de la identidad se producirá a partir de la creación de elementos simbólicos que favorezcan la distinción entre los jóvenes, aunque con la obligatoriedad de que estos elementos sean reconocidos por los *otros* como fuente de distinción. Es decir, hay unos códigos, compartidos tanto por el endogrupo como por el exogrupo, que tanto permiten que yo mismo/a me sitúe en unas coordenadas del espacio social juvenil como que los otros me puedan situar. Ya que si uno, por ejemplo, en un intento de diferenciarme, se pone a hacer yoga en medio de una discoteca, aparte de tratarle de loco, difícilmente conseguirá identificarse con ningún grupo y los demás tampoco podrán clasificarle en ninguno (aparte de loco, claro). Si se pone, en cambio, un *palestino* alrededor del cuello, un par de pendientes en la oreja, se deja coleta y se enfunda en una camiseta del *Correllengua* seguramente todos los grupos del espacio juvenil —tanto amigos como «enemigos»— le podrán clasificar como alguien del *rollo* independentista. Así se establece un juego de distinciones e identificaciones que definen las geografías de los espacios juveniles.

Nos hemos referido a la construcción de la identidad juvenil porque es a partir de este proceso donde entran en juego la importancia del consumo y del tiempo libre. Así, quizás simplificando en exceso, será a partir del consumo de determinados productos (tanto por su tipología como por la forma de consumirlo) que se creará el juego de distinciones que configurará la identidad juvenil. Se consumirá un tipo de producto que actuará como diferenciador del mundo de los adultos y de los niños al mismo tiempo que, la forma de consumirlos, los diferenciará de los demás jóvenes del espacio juvenil. En referencia a tal hecho Martínez y Pérez afirman: «Mayoritariamente fuera de la estructura productiva, los jóvenes se *concentran* en las diferenciaciones y distinciones que promueve el consumo (ya que las diferenciaciones ocupacionales aún no están a su alcance)» (Martínez y Pérez, 1997, pág. 85). Por lo tanto, cultura juvenil y

mercado resultan componentes inseparables ya que «el mercado es la infraestructura a partir de la cual se desarrolla la cultura juvenil. Dicho mercado se articula doblemente: por una parte, obtiene sus beneficios del consumo de los mismos medios de comunicación y, por otra, del consumo de objetos símbolo —ropa, marcas, bebidas etcétera— generados a partir de su propio contenido» (Martínez y Pérez, 1997, pág. 87-88).

Además, esta construcción de la identidad a partir del consumo estará íntimamente vinculada a la existencia de un tiempo «libre», ya que será en ese espacio donde se llevarán a cabo los juegos de distinción y diferenciación que construirán la identidad. Como dicen Alegre y Herrera, «los espacios y tiempos de ocio (de consumo de ocio) parecen consolidarse como los ámbitos privilegiados en los que los jóvenes despliegan sus estrategias de identificación [...] y diferenciación» (Alegre y Herrera, 2000, pág. 129). Al mismo tiempo, el propio concepto de tiempo libre, aprehendido como el tiempo privado por excelencia, desnormativizado y opuesto al de las «obligaciones» generadas y dirigidas por el mundo de los adultos y los deberes escolares, y en consonancia con un proceso social más amplio, puede llegar a ser también una mercancía de consumo personal. Es decir, «parece que el tiempo ha pasado a ser una propiedad privada que se gasta y disfruta al margen de la iniciativa o responsabilidad colectiva. Esta clase de instrumentalización y reducción a las demandas personales transforman *el ocio* en una mercancía de consumo» (Alegre y Herrera, 2000, pág. 128).

Por tanto, como hemos ido viendo a lo largo de este apartado, el tiempo «libre» y el consumo son las herramientas básicas a partir de las cuales el joven adquirirá identidad en tanto que joven, con la generación de la consiguiente cultura juvenil. Simplificando y utilizando lo que dicen Alegre y Herrera (2000) podemos afirmar lo siguiente:

La juventud, en tanto que realidad sustancial (llena de contenido) se construye en la medida de la intensidad con que es presentada por las dos funciones básicas de la llamada cultura del consumo:

- a) Ocupar el tiempo libre.
- b) Dotar de identidad mediante la integración en un sistema de consumo (es muy importante cómo se consume y no tanto qué se consume).

Por consiguiente, podemos adelantar que presumiblemente *el consumo de productos con connotaciones espirituales de origen foráneo entrará a formar parte del proceso de diferenciación e identificación que configurará la identidad del joven*. Este consumo estará a su vez mediatizado por el *habitus* del individuo; quizás no tanto por el tipo de producto consumido como por la forma de consumirlo. No tendrá la misma significación ir a hacer un curso de yoga a la India que hacerlo en un centro de barriada donde después del yoga se haga una clase de astrología. Además, al situarse este consumo en el espacio de tiempo libre tendrá una influencia cualitativamente superior a la que tendría si se situase en el espacio dirigido y organizado por el mundo de los adultos. Es decir, no será lo mismo ir a meditar *voluntariamente* en un centro de yoga que participar en una *plegaria* organizada por el profesor de religión.

IV ¿DE QUÉ HABLAREMOS?

Hipótesis de partida y recorrido metodológico

4.1. LAS HIPÓTESIS DE PARTIDA

De buen principio, cuando definíamos el proyecto de investigación, centramos nuestro objetivo en lo que autores como Sudbrack o Mardones, entre otros, identificaban como nuevas formas de religiosidad. Queríamos romper el tópico existente en un amplio sector de la población, académica o no, de que hoy en día vivimos en una sociedad secularizada que ha logrado liberarse del lastre de la religión y ha eliminado el deseo de trascendencia. Por si fuera poco, pretendíamos demostrar que a buena parte de los integrantes de esta nueva religiosidad podíamos localizarlos entre la población juvenil. En consecuencia, los dos ejes estructuradores de nuestra investigación eran juventud y religiosidad, y a partir de ellos elaboramos las siguientes hipótesis. Antes que nada, pues, será útil y aclarador identificar una por una nuestras hipótesis de partida.

La primera hipótesis, como ya se ha explicado, se basaba en lo que llamamos el *mito de la secularización y la aparición de nuevas formas de religión*. Afirmábamos que la creciente secularización de la sociedad sólo es indicativa de la disminución de fieles de las iglesias institucionalizadas. La religión no desaparece sino que se transforma y nuevas manifestaciones religiosas impregnan la cultura juvenil. La aparición y proliferación en el mercado juvenil de productos con connotaciones espirituales es un síntoma más del resurgimiento de la religión bajo nuevas formas, más sutiles y ocultas.

Por consiguiente, nosotros considerábamos que la introducción de elementos de culturas de origen foráneo con connotaciones místicas es la manifestación de un fenómeno de desmonopolización del universo religioso y de la irrupción de nuevos mecanismos de dota-

ción de sentido, que aunque no sean percibidos generalmente como tales, constituyen nuevas formas de religión.

La segunda hipótesis se refería a la *construcción de la religiosidad de los jóvenes en el espacio denominado de «tiempo libre»*. Es decir, que serán aquellas actividades que el joven considera que pertenecen al mundo del ocio las que tendrán una incidencia más importante en la creación de sus universos simbólicos. Esto es así dado que, como dicen Cardús y Estruch (1984), el tiempo libre, es el tiempo privado por excelencia, percibido como tiempo propio, donde dominan la elección personal y la ausencia de control público. Desde este punto de vista y tal como también sostenía Luckmann, es en esta esfera privada y en estas actividades de ocio donde, en la sociedad moderna, se buscará la construcción personalizada de unas estructuras de sentido último. Dicho en otras palabras, éste será un espacio de construcción de las formas de religiosidad privada y, en cierto modo, invisible. Consiguientemente y en la línea de nuestros objetivos, podemos decir que si el consumo de productos con connotaciones místicas, por ejemplo el hecho de escuchar música New Age o la práctica del *tai-chi*, etc. se realizan en el espacio de tiempo libre tendrán una significación cualitativamente superior en la construcción del universo simbólico de los jóvenes que si se hacen en el marco de lo que ellos consideran el «mundo impuesto por los adultos» (el de los estudios, el del hogar etcétera), en el que, generalmente, se han llevado a cabo las actividades relacionadas con la religión tradicional.

La tercera hipótesis se centraba en la idea de que *los jóvenes construyen sus universos simbólicos a partir del consumo*. En la línea de lo que dicen Pérez y Martínez (1997), podemos afirmar que la identidad juvenil se construye a partir del consumo de productos símbolo que proporcionan herramientas a los jóvenes tanto para identificarse con el grupo al cual quieren pertenecer como para diferenciarse de los demás grupos del espacio juvenil y del mundo de los adultos. El espacio juvenil se configura, principalmente, alrededor del mercado.⁴⁹ Sin embargo, no podemos caer en la tentación de creer que los jóvenes se comportan pasivamente frente al mer-

49. También intervienen, aunque seguramente con menor incidencia, otras instituciones, como la familia, la escuela etc.

cado, ya que, como dice Willis, «la conclusión que los jóvenes están manipulados y dominados por la cultura comercial es simplista e injustificada» (Willis, 1998, pág. 49). Más bien, los jóvenes utilizan los productos que les ofrece el mercado como recursos simbólicos para configurar de forma creativa su identidad. Así pues, los productos con connotaciones místicas o espirituales que han entrado a formar parte del mercado juvenil serán aprehendidos por sus protagonistas como recursos simbólicos que les ayudarán a configurar su posición en el espacio simbólico de la cultura juvenil.

La cuarta hipótesis de nuestra investigación se refería a la aparición de un fenómeno tan reciente y omnipresente en la sociedad occidental como la llamada *multiculturalidad*. Un fenómeno que se ha extendido en nuestra sociedad a consecuencia de diferentes y múltiples factores, de los que destacaremos dos. Por un lado, la creación por parte de los medios de comunicación de una falsa idea de vecindad global que nos lleva a percibir como asequibles y próximas culturas muy alejadas de la nuestra. Por otro, la explotación por parte de las industrias culturales de la admiración por lo «exótico». A partir de dicha explotación se crean unas redes comerciales de gran alcance que, a través de un proceso de descontextualización y banalización, convierten rasgos específicos de culturas concretas en productos susceptibles de ser comercializados en la mayor parte de los países occidentales. Así, en nuestra búsqueda se tratará de vincular nuestro objeto de estudio concreto y localizado en la ciudad de Sabadell, con un proceso global y complejo que se está produciendo en el mundo occidental.

Finalmente, la última hipótesis en que se fundamentaba nuestra búsqueda es que la apropiación y el uso de los productos foráneos con connotaciones espirituales están mediatizados por lo que Bourdieu denomina *habitus*. Es decir, la influencia del consumo de productos foráneos con connotaciones espirituales en la construcción del universo simbólico y en la definición de las prácticas cotidianas adoptará características diferentes según la posición que se ocupe en el espacio social y el capital cultural de que se disponga. La influencia del consumo de este tipo de productos no la podemos desvincular del contexto concreto en que se sitúa ni de las variables estructurales que lo definen. Así pues, en el caso de Sabadell, encontraremos que las formas de relación de la cultura juvenil con estos productos foráneos con connotaciones espirituales adoptarán

formas distintas según el barrio en que nos hallemos, el género, el capital cultural etc.

A partir de dichas hipótesis nos documentamos ampliamente a nivel teórico sobre esta nueva forma de religiosidad. Una vez definido, conocido y aprehendido el objeto de estudio en el aspecto teórico iniciamos el trabajo de campo con el objetivo de encontrar el correlativo empírico de lo que habíamos constatado a nivel teórico.

4.2. METODOLOGÍA

La investigación sobre el «terreno de juego» se estructuró a partir del diseño metodológico realizado paralelamente a la elaboración del marco teórico. Un diseño que se basaba en una metodología de trabajo empírico centrada en tres niveles de análisis y destinada a conocer la significación, el contenido y el alcance de este tipo de religiosidad. Los niveles que, *a priori*, habíamos decidido que seguiría el trabajo de campo se exponen seguidamente.

Un primer nivel procedería a estudiar aquellos grupos que podemos calificar de organizaciones religiosas de origen oriental que mantienen un grado de institucionalización elevado. Organizaciones en las que los elementos orientales toman el lugar de la religión tradicional y actúan como un sistema de valores total que define la cosmovisión del individuo y tiene mucha influencia en sus prácticas cotidianas. Estos grupos no constituían primordialmente nuestro objeto de estudio (espiritualidad místico-esotérica), ya que están más cercanos a lo que se ha definido como religión tradicional. Sin embargo, nos parecía interesante tomarlos en consideración como vehículos de propagación de una espiritualidad de fuerte carácter oriental en un segmento de población más amplio.

Un segundo nivel venía definido por el análisis de aquellos casos en que se da el consumo de uno o más productos espirituales siempre con la condición de que este consumo implique el uso de un espacio significativo del tiempo libre (por ejemplo, centros de yoga, *tai-chí*, *reiki*, *katsuyen* etc.). Es decir, partiendo de aquellos individuos que tienen un consumo más o menos regular de actividades que poseen ese componente espiritual, hemos analizado la significación individual que ese consumo comporta, la vinculación con otros productos de ese tipo, las redes de relación que se establecen y la traducción que todos esos elementos tienen en la construcción del universo simbólico. Este segundo nivel de análisis se ha

centrado en observación participante y observación no participante en las actividades, así como en entrevistas con los directores y alumnos de los centros.

Finalmente, un tercer nivel de análisis que pretendíamos tomar en consideración es la forma menos institucionalizada e informal de adopción de elementos específicos de culturas foráneas que tienen una dimensión mística o espiritual. Es decir, el objetivo de este nivel es conocer la significación y la magnitud de la introducción de tales elementos en espacios que no les son propios (gimnasios, escuelas, tiendas de música, librerías etc.). La investigación se ha ido concretando en este nivel a partir del análisis de los niveles segundo y primero, que nos han permitido conocer cuáles son los mecanismos a partir de los cuales los individuos entran en contacto con los grupos de transmisión de esta mística.

Para acabar había que poner en relación los diferentes niveles de análisis e intentar establecer el camino que recorría un joven desde los primeros contactos con los productos de origen foráneo (con una mínima influencia en los universos de sentido subyacentes a sus prácticas cotidianas) hasta entrar a formar parte de una organización religiosa total (que definiría sus universos simbólicos y estructuraría su *mundo dado por descontado* y sus prácticas diarias).

Antes de proceder, hay que explicitar que la investigación pretendía estudiar únicamente la presentación y significación que los productos con connotaciones religiosas tienen en nuestra sociedad, y más concretamente en Sabadell. Dejaríamos de lado, pues, el amplio marco filosófico y religioso subyacente a todas las actividades que nos disponíamos a estudiar a no ser que dicho marco tuviera una repercusión directa en el consumo del individuo. En otras palabras, hemos dejado aparte el estudio sistemático y exhaustivo de las premisas filosóficas y religiosas que hace más de 2.500 años dieron lugar a la aparición del yoga en la India, por ejemplo, para pasar a considerar cuáles son las premisas que sustentan su aparición y mantenimiento actuales en Sabadell. Haciéndonos, pues, eco de uno de los axiomas más compartidos entre la población que hemos estudiado, nos interesaban «el aquí y el ahora».

Partiendo de dichas líneas de investigación empírica, definidas *a priori*, nos adentraremos en el terreno de juego y empezaremos a buscar una respuesta a la pregunta que constituía la temática de

nuestra investigación: ¿podemos hablar de nuevas formas de religiosidad en la población juvenil?

4.2.1. «La cruda realidad»

De un día para otro nos vimos inmersos en un mundo de cursos de yoga, *tai-chi*, *reiki*, *katsuyen*, mezclados con terapias de la Gestalt, esencias florales y minerales, quiromasaje, astrología y cursos de autoestima de la Louise Hay. Y así, dispuestos a seguir al pie de la letra el diseño de la investigación que habíamos establecido de buen principio, empezamos a realizar observación participante, entrevistas, encuestas etc. a fin de ir buscando «pruebas» que nos permitiesen argumentar que los puntos de venta de los productos con connotaciones espirituales estaban llenos a reventar de jóvenes que habían adoptado una nueva forma de religiosidad, diferente a la de la generación de sus padres, pero no por ello, menos religiosa.

Sin embargo, después de un mes de intenso trabajo de campo las contradicciones se hicieron evidentes. Nuestro discurso teórico, tan cuidadosamente elaborado, no tenía una correspondencia clara y directa en su propio hábitat, la realidad empírica del ámbito de Sabadell. Una serie de «realidades» chocaban frontalmente con la «realidad» teórica construida de que partía la investigación.

En primer lugar, los problemas con que nos encontramos fueron el establecimiento de los límites de nuestro objeto de estudio y la difícil traducción de los conceptos teóricos a la «realidad» empírica. Nos hallábamos ante una gran cantidad de centros que ofrecían técnicas que iban desde la astrología clásica hasta el yoga, pasando por técnicas de la medicina tradicional e «inventos» surgidos en el seno del movimiento New Age. Nos encontrábamos, asimismo, ante una «red pública» de venta de dichos productos que abarcaba desde centros especializados hasta gimnasios o centros cívicos, y una «red oculta» de centros sólo «asequibles» a los *iniciados*. Y esta variedad de centros y productos era correlativa a una variedad de «clientes» que iban desde quien sólo acudía a una sesión de reflexología a quien participaba en rituales chamánicos. Es decir, topamos con un panorama en el que discernir qué era religioso y qué no lo era se convertía en una tarea casi imposible y bastante inútil.

Si nos centrábamos únicamente en la parte «más oscura» y «menos asequible» del campo podíamos llevar «fácilmente» a cabo lo que nos habíamos propuesto. Sin embargo, de ese modo olvidába-

mos a la mayor parte de los individuos que consumían esos productos y reducíamos la investigación al estudio de una «organización religiosa» particular. La investigación se vería más bien condenada al análisis de un sector marginal y periférico de la religiosidad, el esoterismo, que por otra parte no es una manifestación religiosa específica de nuestra sociedad. Así, la investigación habría perdido gran parte de su interés sociológico al centrarse en «una realidad» que forma parte de una parcela muy pequeña de la población de Sabadell y que en ningún caso recogería un fenómeno nuevo y particular. Pero si, por otro lado, intentábamos abarcar las máximas manifestaciones del consumo de ese tipo de productos difícilmente podríamos localizar en Sabadell un ejemplo empírico claro de las teorías de Mardones, Morin etc.

En segundo lugar, y problema más grave, nos enfrentábamos al hecho que los centros (de yoga, *reiki*, *tai-chi* etc.) que habíamos identificado como núcleos propagadores del universo de sentido alternativo que representan estas nuevas formas de religiosidad, disfrutaban de una clientela mayoritaria con edades comprendidas entre los 30 y los 50 años. Los jóvenes constituían una minoría y, en palabras de la directora de un centro, «un tipo de público al que cuesta mucho animar a participar en actividades de este tipo». Así pues, aunque consiguiéramos hacer concordar los resultados obtenidos respecto al primero de los ejes (religiosidad) con los resultados esperados a partir de las hipótesis iniciales del proyecto, teníamos que olvidarnos de los jóvenes. Quizás sí que podríamos llegar a encontrar en Sabadell una población cercana a lo que Mardones ha denominado «nebulosa místico-esotérica», caracterizada por el sincretismo, el énfasis en la emoción, la búsqueda de la experiencia subjetiva etc., pero ese tipo de población, o por lo menos la que mediatizaba su experiencia religiosa a partir de la adquisición de productos espirituales en estos centros, estaba conformada por individuos de edad adulta.⁵⁰ De esta manera nos era posible estudiar las nuevas formas de religiosidad, aunque en una población que no era

50. La apuntada ausencia de jóvenes requiere algunos matices. En varios centros encontramos a un público que podríamos considerar «joven» si tenemos en cuenta la concepción del término como una «transición», es decir: el proceso que culmina la entrada en la edad adulta por parte del niño con la adquisición de cuatro responsabilidades (productiva, conyugal, doméstica y parental) (Gil Calvo, 1985). En este sentido, hallamos en centros y tiendas un público de 25 a 35 años que tendremos que tomar en consideración. Paralelamente, tenemos un tipo de clientela joven que se caracteriza

de nuestro interés. Así pues, nos hallamos frente a dificultades de concordancia entre las hipótesis iniciales y los resultados obtenidos.

Ante dicha situación podíamos elegir entre dos posibles vías: por una parte podíamos continuar con los mismos planteamientos iniciales y hacer «acrobacias teóricas» y «juegos de manos» para que no se desmontase totalmente el edificio teórico que habíamos levantado;⁵¹ por otra, podíamos detenernos, reflexionar e intentar averiguar por dónde cojeaba la construcción de nuestro objeto de estudio y dónde teníamos que introducir modificaciones.

Decidimos seguir esta segunda vía, comenzando por detectar los errores que habíamos cometido para, así, establecer una nueva estrategia para abordar el objeto de estudio.

4.2.2. «Espacito y buena letra»

El primer error en que habíamos incurrido había sido enclaustrar la «realidad» en unas categorías previamente definidas a partir de la sustitución de «la *doxa* ingenua del sentido común ordinario por la *doxa* del sentido común culto, que bajo el nombre de ciencia lleva a cabo la simple transcripción del sentido común ordinario» (Bourdieu, 1994, pág. 215). Y, como «las apariencias siempre juegan a favor de la apariencia» (Bourdieu, 1994, pág. 213), sólo cuando nos aproximamos al terreno de juego tomamos conciencia de nuestros errores: no haber interrogado a la «realidad» y dejado que «cantase» y nos guiase en la construcción de las categorías de análisis, sino haberla categorizado y después analizado.

En segundo lugar, nos dejamos llevar por el afán de «descubrir» la espectacularidad, lo más raro y exótico. Olvidamos que el ingrediente que convierte en interesante una investigación sociológica no es la espectacularidad o el exotismo de su objeto de estudio, sino, al contrario, poder encontrar la espectacularidad en lo más «normal». Ya lo advierte Berger cuando afirma que la emoción del descubrimiento «no es la emoción de hallarse ante lo perfectamente

por una presencia muy intermitente y esporádica. Además, hemos descubierto la proliferación por toda la ciudad de redes ocultas de las que —obviamente por su condición de invisibilidad— no tenemos un conocimiento sistemático y exhaustivo. Todo ello debe ser tenido en consideración, porque denota, no tanto la ausencia total de público joven, sino más bien su difícil «captación» a través del trabajo empírico.

51. Opción muy frecuente en sociología.

desconocido, sino más bien la emoción de descubrir que lo conocido cambia radicalmente de significado» (Berger, 1986, pág. 34).

La toma de conciencia de haber empezado con mal pie nos hizo reflexionar y reformular el punto de partida. De modo que procedimos a modificar el diseño del trabajo de campo y a cambiar las premisas a partir de las cuales nos aproximábamos al terreno de juego.

4.2.3. «Acabemos»

En primer lugar y en lo que atañe a los cambios en el diseño de la metodología, decidimos no obsesionarnos en la búsqueda de jóvenes que practiquen estas nuevas técnicas, sino aceptar el hecho e intentar averiguar el porqué de esa ausencia. Es tan significativo sociológicamente el análisis de la presencia como el de la ausencia. Así pues, realizamos entrevistas en profundidad a los jóvenes⁵² que encontramos en este tipo de centro para conocer cuáles eran los «factores» que hacían que estuviesen allí mientras la gran mayoría no estaba. También fuimos a buscar a otros jóvenes, no en nuestro campo de juego, sino donde con toda seguridad podíamos hallarlo, en los institutos. Realizamos 250 encuestas⁵³ en cinco institutos de Sabadell (escogiendo una muestra sociológicamente representativa y teniendo en cuenta variables como clase social, religión, edad etc.) a fin de comprender su posición respecto a nuestro objeto de estudio. Por otra parte, en vez de buscar los centros más exóticos y alejados de la «normalidad» cotidiana,⁵⁴ decidimos centrarnos, en aquellos puntos de venta de esos productos con mayor afluencia de público y capacidad de propagación.⁵⁵ Dejamos que fuera el mismo trabajo empírico el que nos marcara los límites del campo, a partir

52. Finalmente realizamos un total de 30 entrevistas en profundidad a población joven.

53. Véase el Anexo.

54. En los que era mucho más fácil realizar un análisis en términos religiosos de la clientela. Es decir, se respondía afirmativamente a la pregunta de la que partía nuestra investigación: ¿podemos hablar de nuevas formas de religiosidad entre los jóvenes? Pero se ponía en «cuarentena» la idea de que este fenómeno fuese específico de nuestra sociedad. En todas las sociedades ha habido grupos religiosos alejados de «la ortodoxia».

55. Lo que no quiere decir que olvidásemos completamente los centros «más marginales». Nos aproximamos, pero dejaron de constituir el núcleo central de nuestra investigación.

de un sistema de estudio en red. De modo que, finalmente, entrevistamos a los directores de 12 centros de Sabadell al tiempo que hacíamos observación participante de casi todos ellos. La información obtenida de las fuentes mencionadas ha constituido el grueso de nuestra investigación. No obstante, hemos complementado el trabajo de campo con entrevistas y aproximaciones a los grupos budistas de la ciudad,⁵⁶ y visitas y encuestas en las tiendas de dietética.⁵⁷ Asimismo, hemos llevado a cabo observaciones y entrevistas informales en librerías, centros de estética y demás establecimientos que tenían a la venta productos de origen foráneo con connotaciones espirituales. Con este complemento de trabajo de campo hemos podido abarcar lo que en un principio distinguíamos como el primer y el tercer nivel del análisis.

Así fue como reformulamos externamente la aproximación al objeto de estudio. No obstante, siguiendo a Bourdieu, también intentamos «invertir la relación 'natural' del observador con el universo que estudia, convertir lo exótico en familiar y lo familiar hacerlo exótico, y todo ello con la finalidad de hacer explícito lo que, en ambos casos, es admitido como mundo dado por descontado (*taken for granted*) y manifestar de un modo práctico la posibilidad de una objetivación sociológica completa tanto del objeto como de la relación del sujeto con su objeto» (Bourdieu, 1994, pág. 215), lo que, en nuestro marco de estudio concreto y en relación con lo que hemos expuesto anteriormente, se traduce en olvidarnos de las «categorizaciones» hechas *a priori* por unas prenociones no problematizadas e intentar dejar espacio para que la realidad nos sorprendiera. Sin olvidar, sin embargo, que no es la realidad aparentemente más sorprendente la que puede llegar a ser sociológicamente más reveladora. En fin, aprender a acercarnos a nuestro objeto de estudio con una actitud que combina la distancia con la familiaridad, la explicación con la comprensión, el espíritu crítico con la ingenuidad que te permite una actitud abierta y receptiva.

56. Uno de los dos grupos budistas que había en Sabadell se ha trasladado al palacio Novella y el otro se ha disuelto por desavenencias internas. Hemos ido al palacio Novella y hemos entrado en contacto con budistas de la Casa del Tíbet de Barcelona que viven en Sabadell.

57. Hemos realizado 25 encuestas a establecimientos de dietética y herboristerías de Sabadell, abarcando así casi la totalidad de este tipo de establecimientos.

V EI CAMPO DE JUEGO

Los centros: una primera aproximación al objeto de estudio

5.1. EMPIEZA EL JUEGO

«La apertura de miras» resulta imprescindible y completamente conectada con la aparición de un fenómeno tan reciente y omnipresente en la sociedad occidental como la llamada *multiculturalidad*. La aceptación de la diversidad humana ha evolucionado hacia un determinado discurso en el que esta diversidad es percibida como un elemento enriquecedor y, así, la adopción de rasgos foráneos a la propia cultura es vista como una vía más hacia el desarrollo personal. Dejando a un lado las *a priori* beneficiosas aportaciones a la convivencia que puede comportar la multiculturalidad, hay que destacar las todavía más beneficiosas «aportaciones» económicas que se derivan. Así, caricaturizando, «ser multicultural» comporta *consumir* música *rai* o fados portugueses; ver películas iraníes (a poder ser en versión original) o leer libros taoístas; practicar el *tai-chi*, aprender danzas tribales, o —para los más manifiestamente eclécticos— lucir una *tíca* hindú entre ceja y ceja. No es de extrañar que ninguno de estos ejemplos acabe siendo mayoritario, cuando precisamente lo que se busca es la diversidad y, así, la individualidad (aunque paradójicamente todos la practiquemos y, por lo tanto, desemboquemos en la homogeneidad).⁵⁸

De hecho, no importan ni el contexto ni la época en que han sido concebidos estos «productos», una vez descontextualizados se convierten en meras mercancías. Dicho de otro modo, el eclecticis-

58. Obviamente, ésta es una caracterización reduccionista. De hecho, como hemos apuntado, éste es un determinado discurso sólo extensible en su totalidad a un sector de la población, perteneciente, en su mayoría, como veremos, a las clases medias.

mo en que desemboca la multiculturalidad puede a menudo acabar por reducirse en el mero consumo compulsivo de muchos productos que, sea por su originalidad, sea por su funcionalidad, nos resultan atractivos o incluso necesarios, pero que, en todo caso, adoptamos completamente vaciados de su sentido y significación originales.

Así, resulta interesante ver como, en el mundo de la estética, por ejemplo, productos que han sido ideados en el seno de una sociedad regida por las leyes del capitalismo,⁵⁹ compiten con otros productos que provienen, en su origen, de contextos históricos y culturales en las antípodas de esta sociedad capitalista. En este consumo, pues, parece que, por lo menos aparentemente, no existe discriminación según la procedencia inicial del producto. Es decir, que tanto pueden proceder de Estados Unidos y haber sido diseñados para la última temporada de primavera como del pasado primitivo de algún poblado remoto de África central. Desprovisto de su significación inicial, todo es consumible.

Sin duda y recuperando el hilo de la investigación, todo ello también puede suceder con productos con connotaciones espirituales que han sido innovados, importados o recuperados⁶⁰ de nuestra cultura o de otras, y que hoy en día configuran una oferta bastante amplia. Así, como iremos viendo, aunque originariamente esos productos tuvieran un significado esencialmente religioso, su consumo no comporta necesariamente experiencia religiosa alguna. En cambio, el mercado es capaz de proporcionarles nuevas *funcionalidades*, seguramente más fáciles de digerir.⁶¹

A pesar de lo que acabamos de decir, hay toda una serie de productos con connotaciones religiosas cuya significación religiosa inicial no desaparece completamente, sino que se recupera, modifica

59. Enfocados claramente, pues, a salir victoriosos en el enconado combate que imponen las leyes de la libre competencia.

60. Esta distinción, la veremos mejor explicada y justificada en «Las estrategias del sincretismo».

61. A menudo, funcionalidades que, nuevamente, van muy ligadas al culto a la estética —donde podríamos descubrir lo que también ha sido clasificado como una nueva forma de religión—, aunque de todos modos se desvinculan del significado religioso tradicional de esos productos.

y camufla mostrando exteriormente un mensaje ambiguo, a caballo de la espiritualidad, el *bienestar emocional* y los ejercicios físicos.

Una gran variedad de centros en los que se pueden encontrar las disciplinas más dispares se convierten en núcleos difusores de este tipo de productos. En tales casos, sí que hay una gran discriminación (en su gran mayoría provienen de Oriente), de modo que, a pesar de la gran diversidad mundial de expresiones religiosas, por ahora sólo algunas tienen cabida y aceptación en Occidente.

Sería, sin embargo, empezar la casa por el tejado intentar hacer un análisis de los mecanismos que conducen a la entrada en nuestra sociedad de estos productos y no de otros sin, previamente, haber hecho un análisis del «campo de juego» en el que nos hallamos inmersos. De hecho, ¿a qué productos con connotaciones religiosas nos estamos refiriendo constantemente?; ¿qué características tienen?; ¿qué modificaciones sufren y cómo serán presentados «ahora y aquí»?; ¿cómo se introducen estos productos en Occidente y concretamente en Sabadell? Es decir, ¿quién se encarga de difundirlos e introducirlos en el mercado?; ¿cómo se distribuyen estos productos según las variables socioestructurales clásicas?; ¿qué motivos llevan a los jóvenes a consumir tales productos?; ¿coinciden éstos con los objetivos que proponen los centros? Y, lo más importante de todo, ¿pueden esos productos hacer que se tambaleen los universos simbólicos del joven?

En este apartado nos proponemos mostrar los resultados de nuestro trabajo empírico mirando de dar respuesta a los interrogantes planteados. Sólo después de este análisis podremos entender qué es lo que hace posible la existencia de esta oferta de productos con connotaciones espirituales en nuestra sociedad.

Así pues, necesitamos, ante todo, iniciar el análisis del trabajo empírico identificando y caracterizando los actores que operan en nuestro «campo de juego» particular. A partir de aquí, intentaremos dibujar en qué se concreta y en qué consiste el imaginario existente tras el consumo de productos con connotaciones espirituales.

5.2. LOS CENTROS

Como ha sucedido con muchas otras prácticas culturales, la introducción de la religiosidad oriental en nuestra sociedad ha sido iniciada a través de un círculo muy reducido de intelectuales, a los que podríamos atribuir lo que Saint Simon sólo reconocía a los artistas

cuando decía que éstos «serán la vanguardia de nuestra sociedad», dado que «cuando deseamos difundir nuevas ideas entre los hombres, las inscribimos en el mármol o en la tela [...] y de este modo, sobre todo, ejercemos una influencia eléctrica y victoriosa [...]. Éste es el deber de los artistas, ésta es su misión...».⁶²

Así, lo que en el siglo xix fue una moda capitaneada por intelectuales como Schopenhauer, Schegel, Emerson o el mismo Nietzsche, se transformó en la subcultura de los *hippies* y contestatarios de los años sesenta y setenta del siglo xx, y en un fenómeno ampliamente difundido a principios del siglo xxi.

En cualquier caso, hace años que en Occidente los centros en los que se practica, por ejemplo, el yoga no son una rareza destinada a un grupo minoritario de la población, sino que se han convertido en una pieza más de nuestra geografía urbana. Aún así, esta *familiaridad* relativa no ha permitido acabar con cierto aire de confusión y oscuridad que genera esta práctica. Los estereotipos sociales que juzgan y definen el yoga que se practica en Occidente, lo relacionan a menudo con una atmósfera «de esoterismo extremo, vinculado con regiones del espíritu casi totalmente ajenas a este mundo. Esto sucede porque nuestra escasa información sobre las culturas orientales se mezcla con su elevado grado de sofisticación, lo que les otorga un aura de misterio sobre la que proyectamos fantasías de nuestra cosecha» (Watts, 1975, pág. 19).

Hay que reconocer que iniciamos esta investigación movidos, y sobre todo animados, por estos prejuicios. Si se cumplían nuestras expectativas, estaríamos analizando lo que tan claramente conducía a una forma de religiosidad, aunque, falto de estructuras institucionales que lo apoyasen e hiciesen visible,⁶³ muy pocos reconocían como tal. No nos debe extrañar, pues que, ignorantes del ámbito de estudio que pretendíamos analizar, buscando formas de religiosidad estrambóticas y distintas a las formas institucionalizadas (cómo, si no, podríamos hablar de nuevas formas de religiosidad), iniciásemos la investigación accediendo a los centros de la ciudad donde, por lo

62. De *Opinions littéraires, philosophiques, et industrielles*, citado por Egbert, D., «La idea d'avanguardia en Art y Política», *American Historical Review*, 73 (diciembre de 1967), pág. 343.

63. Estructuras de las que sí dispone el catolicismo, por ejemplo.

menos, se practicase el yoga, puesto que es la práctica más difundida y legitimada. En resumen, el yoga sería nuestra puerta de entrada a las nuevas formas de religiosidad que intuíamos. A partir del yoga descubriríamos las prácticas que podrían estar relacionadas y nos adentraríamos en este mundo oscuro y cautivador.

A pesar del discurso social que fundamentaba nuestros prejuicios de partida, cabe apuntar que había otro discurso que podía ampliar algo más nuestro marco de estudio: la salud. En efecto, la conocida vertiente terapéutica del yoga, actuaba y actúa como un reclamo aún mayor que el que, con Watts, habíamos vinculado al esoterismo. De este modo, lo que hoy atrae a la mayoría de practicantes de yoga se relaciona más bien con problemas musculares o desviaciones de columna, por un lado, y con angustias o nerviosismos, por otro. Inferíamos, aún así, que las nuevas dimensiones por contemplar —la física y la emocional— podían llegar a ser un punto de partida, una nueva vía de acceso, para el descubrimiento de la vertiente espiritual que puede llegar a proporcionar el yoga.

En este campo, que podemos denominar de *bienestar físico y emocional*, quedaba claro que el yoga no era la única propuesta que podía contemplar estos aspectos del individuo. Muy pronto, pues, descubriremos que, vinculadas al yoga, hay otras técnicas, también de origen oriental en su mayor parte, que se presentan como capaces de resolver esos problemas físicos y emocionales. El *tai-chi*, el *katsuyen*, el *feng-shui*, el *shiatsu*, el *reiki* etc., entrarían, pues, a formar parte de nuestro objeto de estudio. Tirando un poco más del hilo, toparemos con la estrecha relación que todas estas técnicas mantienen con la llamada «medicina alternativa», otro campo impreciso que reúne técnicas cuyo único referente compartido es su condición «de alternativa» frente a la medicina convencional. Tan estrecha relación llega incluso al punto que, de forma generalizada, los entrevistados englobaban las mencionadas técnicas de procedencia oriental con las terapias florales o el drenaje linfático, técnicas de procedencia occidental.

Nuestro campo de estudio principal se ampliaba. Ahora lo formarían todos aquellos centros que de algún modo podían llegar a relacionar, con mayor o menor énfasis en cada aspecto, el bienestar físico con lo emocional y la espiritualidad. Había, sin embargo, una distinción que no se podía dejar de lado: todos los centros por analizar debían ofrecer la posibilidad de presentar en alguna de sus

actividades o terapias, universos simbólicos que no se fundamentasen en el paradigma científico. Es decir, que aunque fuera durante una hora a la semana, el individuo se hallase ante formas de interpretación de «la realidad» que no partiesen ni se centrasen en aquella cosmovisión en la que el hombre y la naturaleza se constituyen como objeto de la explicación causal-racional.

Es por ello que lugares como gimnasios, centros de rehabilitación⁶⁴ o directamente hospitales, donde de forma genérica podríamos decir que se cuida el *bienestar físico*, así como las consultas de psicología, donde se cuida el *bienestar emocional*, han quedado fuera de nuestro ámbito de estudio.

El dibujo que hemos hecho de los centros que hemos abordado da cuenta de unos límites del campo de juego esencialmente imprecisos y ambiguos. El único referente inicial para discriminar cuáles serían los centros que consideraríamos en nuestro marco de estudio empírico partía de la mera presentación externa y comercial de los mismos centros (el nombre del centro, folletos publicitarios, anuncios en guías comerciales, censos de la Administración etc.). Ni que decir cabe que hacía falta aproximarnos a todos aquellos centros donde se practicasen actividades procedentes de Oriente y cuyo consumo implicase el uso de un espacio significativo de tiempo «libre» en la vida del joven. Era necesario, además, indagar si centros que tenían una «presentación» externa que se valía de técnicas que también eran contempladas por la medicina convencional (como el drenaje linfático), ofrecían también otras actividades que diferían del paradigma científico o que incluso lo cuestionaban. Había que añadir a esta variedad, como ya hemos dicho, la constatación de la presencia de «redes ocultas» que fuimos descubriendo «sobre la marcha» y a través de las referencias que nos daban algunos de los entrevistados.

En resumen, la gran heterogeneidad de los centros con que tuvimos que enfrentarnos dificultó en buena medida el análisis de nuestro terreno de juego.

64. Sí que hemos accedido, sin embargo, a aquellos gimnasios y centros de rehabilitación en los que se combinan ambas vertientes. Por ejemplo, un centro en el que al lado de la fisioterapia clásica se trata a los pacientes con técnicas orientales como la acupuntura, el *tai-chi* etc., o gimnasios donde además de aeróbic, pesas etc. se haga yoga, *tai-chi* o actividades parecidas.

5.3. MÉTODOS DE APROXIMACIÓN

La aproximación a ese tipo de centros siguió las fases siguientes. En primer lugar, llevamos a cabo una *fase exploratoria* a fin de poder delimitar al máximo nuestro terreno de juego y así *marcar* las fronteras del campo de estudio. Sin embargo y por motivos que ya se han expuesto, nos dimos cuenta de la dificultad de la labor. La imprecisión de los límites es una característica inherente a nuestro objeto de estudio. Por lo tanto, desde el principio dejamos abierta la posibilidad de que durante el trabajo de investigación fuesen surgiendo nuevos centros a estudiar, en tanto que a algunos de los mismos, una vez conocidos, tuvimos que *dejarlos fuera de juego*.

Después de dicho intento de situar las fronteras, la fase siguiente consistió en la participación en algunas actividades de los centros y la posterior entrevista con sus directores. La estrategia a seguir fue la siguiente: primero asistir a alguna actividad del centro (la mayoría tienen actividades gratuitas, sobre todo durante el período en que realizamos esta tarea, el mes de septiembre, en que empieza el curso escolar). Con este contacto entrábamos en el centro sin la etiqueta *de investigadores*, sino como clientes potenciales, lo que contribuía a no *incidir* tan directamente en las condiciones de recepción por parte del contexto. En definitiva, cuestiones de objetividad. Posteriormente, pedíamos por el director o la directora del centro y acordábamos una entrevista. Todas las entrevistas, de una duración aproximada de hora y media, se realizaron en los mismos centros. Una vez realizada la entrevista y habiendo *establecido cierta confianza*, pedíamos a los directores la posibilidad de acceder a entrevistar a algunos de sus clientes más jóvenes. Así pues, la siguiente fase consistió en seguir realizando entrevistas a los jóvenes que nos proporcionaron en los centros, y con los que, a través de otras vías, conseguíamos contactar.⁶⁵ Al mismo tiempo, intentamos seguir realizando observación participante en todas las actividades posibles.

Paralelamente a la realización de las entrevistas a los directores de los centros empezamos la *fase exploratoria* en establecimientos de dietética, herboristerías y tiendas de productos «naturales».

65. Sin embargo, la aproximación a los jóvenes será descrita más concretamente en el siguiente capítulo, en el que abordaremos directamente a ese grupo de población. En dicho apartado también tendremos en cuenta las entrevistas a los jóvenes pero tan sólo constituirán una fuente más.

A lo largo de la fase *exploratoria* advertimos la importancia de este tipo de establecimientos en la comprensión del universo estudiado y decidimos realizar visitas a todos ellos, así como pequeñas encuestas (o entrevistas informales) a los propietarios. De esta forma conseguíamos tener un conocimiento más sistemático de aquella vertiente menos institucionalizada de la comercialización de estos productos.

5.4. LAS REGLAS DEL JUEGO

A continuación, presentaremos los rasgos más relevantes de los «puntos de venta» de este tipo de producto para ofrecer una visión global del contexto. A pesar de todo y dadas las magnitudes del trabajo de campo, no ofreceremos una exposición detallada de todo lo que nos encontramos sino de sus características más relevantes, que, de algún modo, configurarían los tipos ideales de centros que operan en nuestro campo de juego.

5.4.1. Sincretismo

Este primer punto, que hemos denominado *sincretismo*, hace referencia a la amalgama de técnicas, filosofías, «estilos de vida» etcétera, que configuran el mapa actual de la oferta de productos con connotaciones espirituales. Es decir, que a partir del trabajo de campo, podemos constatar que diferentes tipos de productos con connotaciones espirituales y orígenes y significaciones de partida muy distintos, se vinculan entre sí y pasan a configurar conjuntamente la oferta existente. Y, lo que aún es más importante, pasan a ser percibidos por los sujetos investigados dentro de un mismo universo religioso y con unas funciones similares.

Bebiendo de los ejemplos que nos ofrece el trabajo de campo, nos encontramos con que en un mismo centro se nos ofrece desde meditación zen hasta microgimnasia pasando por la terapia de la Gestalt y sesiones «de alquimia y gastronomía». El universo religioso que estudiamos no tiene claramente definidos ni los límites ni las reglas de juego. Seguramente, de hecho, el sincretismo y el «todo vale» devienen la regla de juego principal. Lo que se pretende es escapar de la racionalidad instrumental que guía la «vida pública» del individuo. Técnicas de todo tipo son reconocidas como posibles vías de acceso al estadio deseado, definido por los mismos actores como «paz interior» o «armonía espiritual».

Difícilmente hallamos instituciones especializadas en cierto producto. Sólo se da este caso en un centro de yoga concreto y en aquellas instituciones que no son propiamente centros con una «oferta espiritual» (por ejemplo, centros cívicos en los que, además de sus habituales actividades culturales y sociales se pueden ofrecer clases de yoga o *tai-chi*), en los que, por lo tanto, no hay especialización.

En conclusión, podemos decir que una de las variables que definen nuestro objeto de estudio es el sincretismo que conduce a la configuración, por parte del individuo, de una ilusoria «religión a la carta» construida a partir de diferentes tipos de técnicas, que en su origen no tenían entre sí relación alguna, aunque a partir del proceso de banalización y «adaptación» que sufren al convertirse en mercancías, devienen perfectamente compatibles.

Esta afirmación la hallamos empíricamente contrastada en diferentes aspectos de nuestro trabajo de campo, que, para no extendernos en demasía, tan sólo enumeraremos:

—Centros en los que los individuos «gastan» un tiempo concreto y previamente concertado de su vida cotidiana. Es decir, lugares donde es posible «comprar» y consumir colectivamente productos con connotaciones espirituales. Tales centros se presentan públicamente centrados en una actividad concreta, aunque una vez penetras en ellos, te das cuenta de que su oferta dista mucho de ser específica. Es decir, en Sabadell hay centros que están registrados como centros de yoga aunque además se hagan clases de *tai-chi*, meditación zen, terapias con flores de Bach y psicología evolutiva. Así como hay centros que se definen como «institutos de quiromasaje», aunque cuando entras puedes encontrar tanto *shiat-su* como aromaterapia o terapia de grupo. Aparte de su oferta también nos hemos encontrado con que los directores de los centros se relacionan entre ellos e incluso hacen actividades conjuntas, independientemente de su especialidad.

—Establecimientos que se definen como tiendas de dietética, aunque en su interior tanto encontramos productos Santiveri como incienso o estatuillas de Buda. En Sabadell hemos encontrado dos grandes tipos de tiendas «naturistas»: las «de toda la vida», que se dedican exclusivamente a la venta de productos naturales, y aquellas, de aparición más reciente, que hacen del eclecticismo su norma principal. Éstas son tiendas que parten de una concepción glo-

bal del «naturismo» o de la «dietética», es decir, dan por descontado que una determinada alimentación va unida a una determinada sensibilidad espiritual que llevará a los clientes a no extrañarse de encontrar junto a la harina integral un paquete de incienso o libros de temática claramente esotérica.

—También podemos constatar esta afirmación —la del sincretismo— a partir de las entrevistas realizadas a los jóvenes, a los directores de los centros, a las tiendas de dietética o a los budistas (aunque en este último grupo de forma no tan clara). Los entrevistados, en general, muestran interés por un grupo de técnicas que se pueden englobar en lo que Mardones denomina «nebulosa místico-esotérica», aunque dados sus orígenes y significaciones originales no deberían mantener, forzosamente, ningún tipo de relación. Generalmente todos estos individuos se aproximan a esta «sensibilidad espiritual» a partir de una técnica concreta, aunque no es nada raro que al cabo de un tiempo «experimenten» con otra o que, por lo menos, la reconozcan como «válida» y «verdadera» para seguir su camino hacia «la autorrealización personal y la armonía vital». Algunas de estas técnicas, como el yoga, gozan de mayor legitimidad y sirven de vía de acceso al resto de técnicas, popularmente menos conocidas y de legitimidad más difusa.

—Otra «prueba» del sincretismo que domina el campo religioso, la encontramos en la oferta de literatura sobre el tema. En una misma editorial se pueden publicar libros de Louise Hay y del Dalai Lama, así como guías de homeopatía y manuales de *feng-shui*. Los entrevistados, cuando hablan de su consumo de literatura de este estilo la meten toda en el mismo saco. Y lo mismo que decíamos de los centros sucede con la literatura. Gran parte de los entrevistados han coincidido en afirmar que habían empezado leyendo novelas de Paulo Coelho, que aparte de ser verdaderos *best-sellers* gozan de gran legitimidad, para irse adentrando paulatinamente en un tipo de literatura más «minoritaria» y especializada. Así, tenemos que la parte de población entrevistada que tiene un contacto más «superficial» y difuso con dicha nebulosa místico-esotérica consume un tipo de literatura compuesto básicamente por novelas y obras que se convierten en grandes *best-sellers*.⁶⁶ En cambio, la población que tiene un

66. Por ejemplo, *El Alquimista* de Paulo Coelho o *Las nueve revelaciones* de James Redfield.

mayor grado de implicación con esa nebulosa leen libros más especializados en función del tema que les interesa. La diferencia radica en que unos se aproximarán a la nebulosa a través de la ficción, que por muy «esotérica» o «mágica» que sea nunca deja de ser ficción y, por tanto, no hará que se tambalee «la conciencia racional» con la que se identifican; mientras que a los ya «iniciados» no les hará falta el eufemismo de la ficción para adentrarse en tales temas.

No es, pues, casualidad que hayamos denominado a este primer apartado sincretismo en vez de eclecticismo o mezcla. «Sincretismo es un término originalmente usado por Plutarco para designar la fusión de cultos religiosos que se produjo en el mundo grecorromano entre el 200 y el 300 a.J.C. Dicho proceso fue en general espontáneo, aunque en algunos casos se debiera a una intervención oficial. Pocas religiones fueron inmunes a un mayor o menor grado de sincretismo. Si bien el término se suele utilizar en relación con la cultura grecorromana, el fenómeno sincretista se adivina en todos los lugares en que se han producido contactos entre distintas religiones». Es decir, es un término que desde el principio está relacionado con el universo religioso y vinculado a lo que Berger (1994) denomina «contaminación cognoscitiva», hecho que se produce en sociedades pluralistas, en las que coexisten e interaccionan diferentes universos de significación. Sin embargo, aún nos quedan por responder algunas preguntas: ¿cómo se mezclan esos elementos?; ¿forman todos ellos parte de las tradiciones culturales de Oriente?; ¿nos remiten todos a un origen temporal y espacial tan lejano?

5.4.2. Las estrategias del sincretismo

En la introducción de «Espiritualidad de los nuevos movimientos esotéricos modernos», Jacob Needleman hace una interesante reflexión: en el mismo momento en que se sacraliza lo profano (cuerpo, naturaleza, trabajo etc.) se corre el peligro de llevar lo sagrado a terreno profano»⁶⁷ (en Faivre, 2000).

67. Lo que explicaría la obstinación de la religión institucional en mantener lo sagrado separado de lo profano, para que este último no se «contamine», en el sentido en el que habla Mary Douglas. Y es que, a pesar de la insistencia de las nuevas formas de religiosidad sobre la unidad y el sentido global, «una verdadera unión implica una verdadera separación, la unidad es el fluir de las partes, lo que se ha confundido pensando que *Todo es Uno*».

La mercantilización de los productos con connotaciones religiosas ha hecho justamente eso: llevar a la esfera profana algo que pertenece propiamente al ámbito de lo sagrado.⁶⁸ Tanto los productos en venta como sus equivalentes filosóficos y emocionales son lo más llamativo del fenómeno de las nuevas formas de religiosidad. Y es que lo que se ha llevado al mercado no son meros productos materiales sino las mismas doctrinas religiosas.

Una vez dentro de la esfera profana, tales «productos» se convierten en mercancías y pueden competir entre sí, asumiendo las reglas de juego que impone el mercado. A fin de «sobrevivir» dichos productos buscarán y encontrarán un público afín, cuyo techo aún está por determinar.⁶⁹ Lo que nos proponemos en este apartado es señalar que este público, lejos de continuar siendo marginal y periférico, se ha acrecentado durante los últimos años. En paralelo a este aumento, ha habido lógicamente un incremento en la oferta de productos con connotaciones religiosas para poder afrontar la creciente demanda del mercado.

Antes de proseguir se hace necesaria una aclaración. En el proyecto de investigación inicial, nuestras hipótesis apuntaban a un aumento del consumo de productos de origen foráneo con connotaciones religiosas. Ciertamente, y como se expondrá en el apartado siguiente, esta hipótesis se ha visto confirmada. Sin embargo, olvidaríamos un parte sustancial del fenómeno si únicamente nos centrásemos en los productos «importados» de otras tradiciones religiosas. Y es que los productos con connotaciones religiosas de los centros y establecimientos analizados no sólo tienen origen foráneo (mayoritariamente oriental), sino que también hay una amplia oferta

68. Cuando hablamos de la dicotomía sagrado/profano nos basamos sobre todo en las reflexiones de Durkheim y Eliade.

69. Como dice Marx, citado por Morin (1994), «el productor crea al consumidor [...], no crea solamente un objeto para el sujeto sino un sujeto para el objeto». Aquí tendremos que recuperar, como ya se ha hecho en el marco teórico, en el apartado referente a la exaltación de la experiencia, el diagnóstico que Postman (1990) hacía de los anuncios. Recordemos que éstos trataban más de la naturaleza del consumidor que de la del producto anunciado. Postman apuntaba que los anuncios buscan la debilidad del comprador atacándole en el terreno emocional. Sin duda, éste es asimismo un rasgo característico importante de buena parte de la oferta espiritual que analizamos, sobre todo cuando una parte esencial de su público la constituyen individuos con depresiones, angustias y toda clase de «desequilibrados» emocionales.

de productos recuperados de la propia tradición religiosa cristiana. Si la pauta es la innovación y la «alternativa» al modelo hasta ahora oficial, también todo aquel *pensamiento* que se haya originado en el seno del modelo oficial, pero que éste haya marginado en la periferia religiosa, representará un producto exportable al mercado. La «recuperación» será, pues, de elementos propios del universo esotérico cristiano, como la alquimia o el gnosticismo.

El sincretismo, sin embargo, no termina aquí y, aunque podemos afirmar que la mayoría de productos son eminentemente «importaciones» y «recuperaciones», también descubrimos «novedades» diseñadas dentro del movimiento New Age o, por lo menos, en sintonía con éste. Así se ha originado la elaboración de productos como las flores de Bach, los extractos de minerales o las terapias de constelaciones familiares.

Si bien el movimiento New Age podría englobar las tres distinciones hechas hasta el momento («importaciones», «recuperaciones» y «novedades»), no podemos afirmar que el fenómeno que analizamos sea propiamente la implantación de este movimiento contracultural en nuestra sociedad. El universo de significación que presenta la Nueva Era consiste en una oferta prediseñada y con pretensiones de institucionalización. Nos hallamos, en efecto, con centros y establecimientos que consideraremos pertenecientes a dicho movimiento, aunque la forma generalizada de consumo no implica un modelo completamente estructurado y diseñado, sino que pone énfasis en la necesidad de que sea el individuo quien lo «autodiseñe». Sin embargo, como veremos más adelante, esto es una falacia que oculta grandes dosis de ingenuidad y violencia simbólica. Ejercer la «libertad» de escoger entre una gran cantidad de productos diferentes y construirse un sistema coherente de sentido es algo sólo accesible a aquella población que posee suficientes conocimientos para distanciarse del objeto, de las «necesidades» y del mercado. De otro modo, lo que sucederá será que el individuo se construirá un sistema de sentido fuertemente mediatizado por el mercado y los medios de comunicación, y que acaba siendo una oferta preestablecida y no autodiseñada. La capacidad de ejercer la libertad en este ámbito está mediatizada por el *habitus*.

Aunque este punto se retomará más adelante, aquí tiene interés ver que, para quienes no *gozan* de la «libertad» de autodiseñarse una religión a la carta, el origen de los productos no será significa-

tivo. Los productos se adquieren en el mercado, desprovistos de su significado original y *perfectamente adaptados* para ser consumidos. Así, a un sector muy importante de los protagonistas de nuestro estudio le es indiferente que el producto en cuestión tenga sus orígenes en la tradición oriental u occidental, o que haya sido creado en el seno de la nebulosa místico-esotérica. Podemos decir, por tanto, que en términos sociológicos la distinción de los «orígenes» y las significaciones originales pierde relevancia.

A partir de dichas consideraciones nuestro estudio englobará la aparición y aumento de la oferta de «productos con connotaciones religiosas que conforman un modelo alternativo de religiosidad», tanto si pertenecen a la tradición oriental como a la occidental. Corremos, pues, el peligro de caer en la «indefinición» del campo de estudio. A pesar de todo, nos pareció más interesante, después de haber realizado buena parte del trabajo de campo, arriesgarnos a no fijar excesivamente el interés de nuestra investigación. Esta elección se justifica sobre todo porque, en el trabajo empírico, nos resulta imposible separar y delimitar más específicamente ese campo sin incurrir en divisiones elaboradas a partir de apriorismos teóricos que no se corresponden con lo que sucede en el «terreno de juego». Los diferentes tipos de productos se interrelacionan creando una red de vinculaciones y dependencias que, aunque se puedan separar por sus «significaciones originales», no se pueden dividir después de haber pasado por el filtro de banalización y descontextualización de que son objeto a causa de la lógica del capitalismo de mercado y de la globalización o mundialización.

5.4.3. El aumento de la oferta de productos con connotaciones espirituales

Una vez hechas las aclaraciones necesarias, podemos proseguir. Que aproximadamente el promedio de antigüedad de los centros y los establecimientos sea de tan sólo cinco años indica que podemos considerar que el «reencantamiento» que experimenta actualmente nuestra sociedad y, sobre todo, su expresión místico-esotérica, es un fenómeno reciente. También aquellos centros que llevan bastantes años en la ciudad han experimentado un notable crecimiento de público en los últimos cinco años (según el testimonio de sus directores y las encuestas realizadas en las tiendas de dietética).

Inicialmente, debemos distinguir entre la oferta hecha desde centros especializados y la hecha desde los no especializados. Al hablar del segundo de estos grupos, nos referimos a aquellos centros en los que las actividades con connotaciones religiosas son presentadas de modo secundario. Forman parte de una oferta amplia y muy diversificada, no vinculada a otras prácticas y productos con connotaciones religiosas (por ejemplo centros cívicos).

Los centros especializados

En la mayoría de los centros especializados se ofrece al consumidor la alternativa entre actividades de consumo colectivo y terapias individuales. Por un lado, encontramos una oferta de actividades de grupo en la que tendrían cabida el yoga, el *tai-chi*, el *katsuyen*, el *chi-kun*, el *yuki* etc., actividades que, como sus nombres permiten suponer, proceden mayoritariamente de Oriente. Debido a varias razones, algunas de estas técnicas gozan en la actualidad de una gran difusión y aceptación mediática. Quizás por dicho motivo son las actividades que más población atraen.

Entre las actividades de grupo también tendremos que tener presente la aparición de prácticas que sintonizan con el movimiento New Age. Es el caso de actividades como «Una visión mágica del mundo», «Musadi» o los «Talleres de crecimiento personal de la Louise Hay», las cuales aunque ofrecidas por pocos centros disfrutaban asimismo de una asistencia bastante numerosa. Precisamente a través de dichos centros, cuando el grado de vinculación del alumno es más elevado, se puede acceder a salidas organizadas que, ahora sí de forma explícita y clara, conectan con creencias religiosas.

Por otro lado, algunos de los centros visitados presentan la posibilidad de realizar terapias personalizadas. En tal caso, el eclecticismo es la tónica habitual. La diversidad y el sincretismo beben aquí de fuentes orientales (*reiki*) y, de nuevo, de propuestas procedentes del esoterismo occidental (alquimia), así como de novedades provenientes «de adaptaciones libres» de la psicología (*rebirthing*) y vinculadas al universo New Age (flores de Bach).

Finalmente, cabe destacar que se establece una diferencia entre los centros más antiguos y los aparecidos recientemente. Éstos últimos tienen por común denominador la presentación de una oferta más ecléctica y variada que la de los centros más antiguos. Este mismo hecho, lo hemos constatado, también, en el caso de las tien-

das de dietética; las que hace más años que existen no pueden ser clasificadas, en general, como establecimientos pertenecientes a la oleada místico-esotérica, sino como «herboristerías» tradicionales con presencia en la sociedad occidental desde hace mucho tiempo.

Centros no especializados

Como se ha apuntado anteriormente, nos referimos aquí a la presencia de productos con connotaciones religiosas dentro de una oferta más amplia y de naturaleza mucho más diversa que la de los centros especializados. En este caso, encontramos gimnasios, librerías, centros cívicos o escuelas que se han hecho eco de la oleada de reencantamiento místico-esotérico y que, como una expresión más de la normalización de tal fenómeno, presentan en su oferta los productos en cuestión.

En este apartado, dedicado a los «centros no especializados», estableceremos diferentes clasificaciones. En primer lugar, tenemos aquellos centros deportivos en los que, entre el aeróbic, la gimnasia rítmica o el *hip hop*, topamos con el yoga o el *tai-chi*. Conectando con el apartado siguiente, podemos decir que, en general, el objetivo más importante de la población que participará en este tipo de actividades será, casi exclusivamente, el cuidado del cuerpo. Las actividades que se ofrecen en este tipo de centro son en su mayor parte las socialmente más aceptadas y normalizadas, como el yoga o el *tai-chi*. Difícilmente nos encontraremos con que en algún centro de este estilo se practiquen el *katsuyen* o la microgimnasia, aunque estas disciplinas también incluyan entre sus «significaciones originales» el cuidado del cuerpo y la mejora de la salud.

El segundo tipo de centro no especializado donde podemos hallar actividades de este estilo son los centros de fisioterapia, en los que, como en los del punto anterior, únicamente se practican las actividades de la nebulosa místico-esotérica que gozan de mayor legitimidad, como el yoga, el *tai-chi* y el *shiatsu*. Son centros que, influenciados por la fama de la corriente de la «medicina alternativa» combinarán las técnicas de origen oriental con otras procedentes de la medicina convencional. La finalidad de incluir tales técnicas en su programa es contribuir a mejorar la salud física del individuo por todos los medios posibles.

En tercer lugar, nos adentramos en lo que podemos denominar instituciones públicas, es decir, centros cívicos, centros dedicados a

la tercera edad, escuelas públicas etc. En nuestra investigación nos hemos encontrado con que en algunos centros cívicos de la ciudad se ofrece la posibilidad de llevar a cabo actividades como el yoga o el *tai-chi*. Asimismo, en diferentes escuelas, como resultado de la realización de la semana intercultural, de las actividades extraescolares etc., se ofrece a los alumnos la posibilidad de «experimentar» esta clase de técnicas. Por otra parte y con un carácter menos institucionalizado, hemos visto que entre las charlas y conferencias que organiza el ayuntamiento o que, por lo menos, incluye en su agenda cultural, hay bastantes que tienen relación con la nebulosa místico-esotérica.

Finalmente, en un grado de institucionalización mucho más reducido, tenemos la introducción de productos con connotaciones espirituales en establecimientos no especializados. Es decir, encontramos tanto librerías que cuentan con una sección muy importante destinada a este estilo de libros (autoayuda, misticismo, novelas en consonancia con esta espiritualidad etc.),⁷⁰ como tiendas de música en las que desde hace algunos años podemos encontrar, en el apartado New Age, CD del estilo de «Relajación», «Música del campo», «Potenciar la mente», «Neurological biomusic» etc. Por otra parte, también nos encontramos con tiendas de «regalos» (del tipo de Natura) en las que es muy frecuente hallar desde incienso hasta brazaletes budistas, elementos de decoración de tradición oriental etcétera.

En todo caso y aunque sea muy difícil cuantificar el aumento de la oferta de productos con connotaciones religiosas, estamos en condiciones de afirmar que la oferta de este tipo de productos ha conocido un notable crecimiento en los últimos 15 ó 20 años, crecimiento que ha sido especialmente acelerado en los cinco últimos años.

5.4.4. Objetivos del consumo

Un modo de descubrir los objetivos que empujan a los jóvenes a consumir nuevos productos con connotaciones espirituales consiste en considerar la presentación pública que los propios centros y establecimientos hacen de su oferta. Acaso sea «cuerpo y mente»,

70. Según el testimonio de los libreros, estas secciones tienden a crecer.

el eslogan de uno de tales establecimientos, la fórmula que a primera vista mejor sintetiza esta presentación.

En efecto, el discurso procedente de la «nebulosa místico-esotérica» implica oponerse a la dicotomía cristiana entre cuerpo y mente, y pretende sentar las bases de una concepción unitaria del ser. Teñidos claramente por la influencia de diversas tradiciones filosófico-religiosas de Oriente, técnicas y terapias individuales o de grupo, extractos de flores o de minerales, hierbas, velas, jabones, música etc., se presentan bajo un mismo eje que pretende poner en sintonía lo que nuestra cultura ha separado. Al mismo tiempo, sólo a partir de esta concepción global podrá el individuo hacer un uso adecuado y completo de dichos productos. Hay que hacer notar que, a partir de aquí, se pone mucho énfasis en la responsabilidad del individuo de hacer un uso adecuado de las técnicas y los productos que consuma. En otras palabras, el correcto y esperado funcionamiento de las técnicas depende del trabajo, la predisposición e incluso de las aptitudes personales del individuo. Es más, según la visión de algunos terapeutas, el verdadero éxito de las terapias utilizadas queda relegado en último término a la comprensión por el propio individuo de la necesidad de dar cabida a la dimensión espiritual. Y es precisamente a través de esta posibilidad como aparecerá el grueso de adopciones de las nuevas formas de religiosidad. Es el caso de una de las entrevistadas, que, en referencia a la captación de *la energía cósmica* a través de los chacras, apuntaba lo siguiente: «...a mí me cuesta tanto visualizar y lo tengo todo cerrado. Bueno, quizás todo el mundo dice que se le abre, pero... No, pero supongo que la gente en esto no miente, no tiene sentido».⁷¹ De algún modo, pues, trasladar la responsabilidad del funcionamiento de las prácticas al mismo consumidor, «cubre las espaldas» a un tipo de prácticas que aún no tienen mucha legitimidad. Ahora bien, no adelantemos acontecimientos y prosigamos el análisis de los objetivos perseguidos mediante esas técnicas y terapias.

A pesar de la cada vez más palpable caída del universo de significación que sostenía el dualismo cuerpo-mente, como apuntaba

71. Este aspecto de la responsabilidad desembocará, junto a otros factores, en un sentimiento de culpabilidad del individuo (por cierto, una culpabilidad muy similar a la cristiana, de la que pretendidamente se huye).

C.G. Jung,⁷² resultaría ilusorio creer que «lo que ha costado a China miles de años de construir puede ser adquirido mediante robo. Nuestro camino empieza con la realidad europea y no con los ejercicios del yoga, que están destinados a engañarnos sobre nuestra realidad».⁷³ Seamos conscientes o no de este hecho, la nueva oferta espiritual no acaba de abandonar las coordenadas que han estructurado durante siglos el pensamiento occidental y, en este contexto, la llamada a la unidad entre cuerpo y mente no es mucho más que retórica comercial y publicitaria.

Así es como, sobre todo en los centros, la práctica no necesariamente se adecuará a su discurso externo y oficial, y si el cliente llega únicamente en busca de soluciones para problemas de espalda que el yoga puede resolver, ésta será la demanda que el centro satisfará finalmente. Ello es comprensible a partir de la descontextualización y mercantilización de que han sido objeto terapias como el *tai-chi* o el *shiatsu*, que han dado como fruto una capacidad de adaptación muy beneficiosa en la lógica del mercado, dado que hacen posible una adecuación a la demanda a fin de poder ofrecer una versión desprovista de religiosidad para quien así lo requiera. El lema «el cliente siempre tiene razón» se impone.

Modificando el eslogan inicial proponemos «cuerpo y/o mente», versión más fiel a la verdadera oferta existente. Así es como distinguiremos en este apartado los tres objetivos diferentes (con tres tipos distintos de público): «cuerpo», «mente» y «cuerpo y mente».

Cuerpo

La eficacia percibida en las técnicas orientales, así como en la llamada «medicina alternativa», para resolver determinados problemas físicos ha contribuido, sin duda, a la normalización de su presencia en nuestra sociedad. Tanto es así, que hoy en día dichas técnicas pueden presentarse como complementarias, o incluso alternativas, a la medicina convencional. Así, problemas musculares o del sistema nervioso, por ejemplo, serán la puerta de entrada a unos centros y establecimientos comerciales que ofrecen al individuo la posibili-

72. Autor, por cierto, muy presente en algunas de las terapias en cuestión.

73. Jung, C. G., en el prefacio a *El secreto de la flor de oro*, Barcelona, Paidós, 1996.

dad de solucionarlos a partir de métodos y técnicas no necesariamente vinculados al paradigma científico imperante.

La aparición y el éxito de esta oferta alternativa los hallamos, en parte, en el descrédito que el cientifismo (también como forma de religiosidad) parece que sufre en la actualidad. Aún así y a pesar de tal descrédito, no podemos hablar, ni mucho menos, de una sustitución completa de la ciencia por un universo simbólico alternativo. Contrariamente, hoy en día la ciencia sigue manteniendo una gran fuerza como institución dotadora de sentido y sólo empezamos a descubrirle tímidas oposiciones.

Ciertamente, la mayoría de los centros y tiendas a los que hemos accedido mantienen una relación ambigua con la ciencia y esta relación acaba reproduciéndose en los jóvenes entrevistados. Aunque critiquen sus consecuencias devastadoras desde el punto de vista ambiental o alienantes respecto a la «verdadera conciencia» e «identidad» humanas, se aprovecha su solvencia y eficacia, y no se duda en exaltar sus incuestionables beneficios para el bienestar ni la comodidad que ha proporcionado a la especie humana.

Así, los centros, lejos de abandonar la ciencia, aprovechan su legitimidad y el *poder de convocatoria* que se deriva, de modo que mucho de ellos mostrarán una cara externa eminentemente científica, sea a través del nombre del centro, sea camuflando terapias con connotaciones espirituales con otras provenientes de la medicina tradicional. Eso atraerá a aquellos individuos únicamente interesados en resolver problemas físicos que ya han agotado todas las líneas de la medicina farmacológica y que consideran la posibilidad de hacerlo mediante las técnicas orientales y la medicina alternativa. Es justamente ese tipo de público el que, como nos decía el propietario de uno de los centros, «en el momento en que les hablas de algo espiritual, bueno... te dicen: No... Yo psicológico». Ahora bien, «tanto por un lado como por el otro, venga por donde venga, siempre acabas en la parte espiritual cuando la terapia va progresando». En muchos casos, la sutileza conseguirá que el consumidor no perciba «nada así, en plan psicológico a saco».

Por lo tanto, nos hallamos ante un tipo de clientela que, por lo menos inicialmente, no busca relación alguna con las creencias existentes en el substrato de estas técnicas. A pesar de todo, continúa abierta la posibilidad de ofrecer «pistas», decía una entrevistada, hacia el universo religioso subyacente. Pistas que el individuo

«es libre» de recoger o bien mantenerse al margen quedándose con la versión desprovista de creencias religiosas.

En resumen, podemos decir que la gran mayoría de población que acude a los centros y a las tiendas con productos con connotaciones religiosas lo hace, de entrada, buscando soluciones a problemas físicos y no en busca de una espiritualidad. La introducción en esta última se hará presente, de forma lenta y progresiva, durante el largo tiempo en que se practicarán las actividades o no se accederá nunca.

Mente

Apuntábamos en el apartado anterior la existencia en centros y tiendas de una relación ambigua con la ciencia. Para analizar esta relación, es necesario tener presente algunas de las consideraciones que se hacen sobre la misma ciencia. Esto facilitará la comprensión de la presentación y naturaleza de las prácticas relacionadas con la «mente» o la «espiritualidad».⁷⁴

En la legitimación de las prácticas de algunos de los centros, tiene un papel clave —decíamos— la exaltación interesada de su dimensión científica. Es una exaltación que, a pesar de todo, convive con el rechazo de determinadas consecuencias y concepciones propias de la «era científica» y que ya hemos comentado. De una manera clara, esta exaltación sucede cuando se da gran relevancia y protagonismo a aquellas técnicas procedentes de la medicina convencional y que también se utilizan en los centros. La exaltación de la ciencia se acentúa al analizar el discurso de los entrevistados: está presente la necesidad de una aclaración de la vertiente enigmática que suscitan prácticas, como las «orientales», poco conocidas y ajenas a Occidente.

Haciéndose eco de algunos tópicos que aún hoy imperan y operan con fuerza, algunos de los entrevistados no dudan en recuperar la dicotomía ciencia-religión para abordar la aclaración requerida. En este punto, se sitúan ellos mismos más cercanos a la ciencia y se distinguen firmemente de la religión, tradicionalmente más vinculada a la vertiente *enigmática* que apuntábamos. Aquí debemos descubrir, de nuevo, la presencia de las reglas del mercado e, incluso, de las leyes de una corrección política *sui generis*.

74. Más adelante veremos que tales conceptos llegan a confundirse.

Y es que si el cientifismo ya hace tiempo que ha empezado a caer en un descrédito fruto de las promesas incumplidas de un *mundo mejor* (en lo que no dejaban de ser profecías sobre el advenimiento del paraíso, tal y como apuntaba Rink, 1997), la situación de la «religión», identificada casi exclusivamente con la iglesia, no es mucho mejor. Ésta es directamente rechazada por muchos individuos como un ámbito en el que da la sensación de que ya está todo resuelto. La concepción negativa, muy presente y generalizada, sobre la cuestión religiosa (acentuada en el caso del Estado español debido a las vinculaciones políticas de la iglesia católica en el pasado más inmediato) tiene un papel importante en el distanciamiento de los centros de cualquier indicio que induzca a confusión y a eventuales identificaciones con algo etiquetable de religioso.

Evitando las etiquetas, nos encontramos ante un tipo de producto confuso e impreciso que con su indefinición contribuye a la creencia en una sociedad secularizada y a «ignorar la emergencia de nuevas manifestaciones de religiosidad» (Estruch a Díaz-Salazar *et al.*, 1994, pág. 279). Y es que el escaso entusiasmo (para decirlo suavemente) a la hora de hablar de «religión», lleva a los individuos y a los centros a hacer los equilibrios que haga falta y a presentar sus objetivos bajo un genérico «autoconocimiento interior».

«Búsqueda de la paz interior», «salud emocional», «higiene mental» o «armonía interna» son nuevos modos de denominar la búsqueda espiritual. Existe, ciertamente, un tipo de público que intenta remediar depresiones o desequilibrios emocionales y que, para conseguirlo, acude a los centros y a las tiendas. Es en estos casos cuando entra en juego la introducción de creencias sobre realidades que condicionan nuestra vida cotidiana, creencias que, por otra parte, no aparecían forzosamente en el apartado «cuerpo». El individuo se halla con un tipo de técnicas que contienen creencias que beben de versiones edulcoradas de la religiosidad oriental (con versiones occidentalizadas sobre la idea del karma o la reencarnación), tradiciones esotéricas cristianas históricamente relegadas a un plano secundario o «novedades» procedentes de la New Age,⁷⁵ todas ellas

75. De esta forma, tendremos que ver cómo empieza a emerger una nueva mitología alrededor de esta nueva forma de religiosidad.

destinadas al objetivo de incrementar la autonomía individual a través de «la autoexpresión» y «la autorrealización».

Como apuntaba Luckmann (1973), tales ideas son coherentes con la concepción de una religiosidad centrada en la esfera privada que sacraliza al individuo y su autonomía. La dificultad para descubrir el «yo interior» dará lugar a lo que se ha dado en llamar «psicorreligiones», destinadas a servir de pauta de esa búsqueda interna, lo que no sólo explicaría las actividades que ofrecen los centros y los productos para el bienestar emocional (flores de Bach y extractos de minerales, por ejemplo, con todo un universo de significaciones que fundamentan su utilidad y validez), sino la proliferación de libros de autoayuda cuyos autores pueden ser desde el Dalai Lama hasta algún psicólogo de moda en tales ámbitos del estilo de Goleman. No referimos, en definitiva, a lo que se ha dado en llamar «la era psicológica». Como dice Needlman (2000), la ciencia ha llevado a la humanidad a un universo desprovisto de sentido y el hombre moderno, para remediarlo, ante el hundimiento de las ideologías políticas y sociales, debe recurrir al «yo individual». Cabe destacar, sin embargo, que aunque se utilizará la terminología científica, con palabras como *energía*⁷⁶ (muy en la línea de la estrategia comercial que apuntábamos anteriormente), en las guías de esta búsqueda interna la visión de la naturaleza del «yo» va mucho más allá que la psicología científica.

Retomando el hilo, en el contexto de las terapias vemos como, de forma disimulada en algunos casos y más explícitamente en otros, en la búsqueda del «yo interior» se introducen elementos sobre las «realidades» que condicionan nuestra existencia. Creencias sobre la unidad entre el ser y el cosmos; sobre el flujo de energías invisibles, pero perceptibles a través de un desarrollo extraordinario de los sentidos, o incluso concepciones de la naturaleza humana como una realidad compuesta por diferentes estados (mineral, vegetal, animal, humano y dèvico). Por cierto que tales creencias, tendrán su correspondencia en productos accesibles en el mercado.

Por último, hay que apuntar que, aunque descubriamos un tipo de clientela que podía dirigirse únicamente a la solución de problemas físicos, en lo tocante a la búsqueda espiritual, difícilmente po-

76. Un término que, por lo menos actualmente, remite al léxico científico.

demos decir lo mismo. Hay grupos de «crecimiento personal» que sí que se desmarcan de los ejercicios físicos para alcanzar «la armonía interna», pero no podemos concederles un peso importante. Contrariamente, en la mayoría de centros se entiende al individuo como unidad y, por lo tanto, la «paz interior» se alcanza mediante el trabajo de todas «las partes» del individuo.

Espíritu

En primer lugar debemos decir que la etiqueta «espíritu»⁷⁷ no la habíamos anunciado. La razón para no hacerlo y para que a este apartado le demos más un carácter de presentación que de análisis es fruto de las entrevistas a los jóvenes. De hecho, a pesar de que algunos de los profesores entrevistados sí que mencionan la ejercitación de «la parte espiritual del ser», en sus clases,⁷⁸ el tercer elemento considerado —la espiritualidad— no aparece en la percepción que los jóvenes tienen del trabajo que realizan durante las sesiones.

Por ejemplo, si bien el yoga (en su origen, pero también en la adaptación que muchos centros hacen en Occidente) pretende «facilitar la integración en la persona del plano corporal, mental o intelectual y el espiritual», tal *pretensión* a menudo no es percibida por el alumno. Varios profesores afirman que, a pesar de todo, no importa que el alumno advierta o no qué está trabajando, porque «siempre acabas en el plano espiritual». Aún así, tendremos que ver qué tienen que decir al respecto los propios jóvenes.

Ahora bien, a pesar de que originariamente la mayoría de las prácticas (sobre todo las de carácter oriental) pretendiesen trabajar las «tres dimensiones» del individuo (cuerpo, mente y espíritu), la versión mayoritariamente edulcorada que de ellas se presenta en

77. Hemos denominado este apartado «espíritu» y la elección ha sido difícil cuando existe otro concepto, el de alma, que aunque no significa exactamente lo mismo en el lenguaje cotidiano suele confundirse. Asimismo, en la primera acepción que recoge el Diccionario del IEC, espíritu y alma son considerados sinónimos. Finalmente hemos preferido referirnos al espíritu, dado que era el concepto mayoritariamente utilizado por los jóvenes. De hecho, la palabra alma aparece muy vinculada al imaginario religioso católico, un imaginario que, como veremos, el joven rehúye en todo momento.

78. Con todo, sólo lo hacen quienes tienen menos reticencias a la hora de hablar de la nueva religiosidad, incluso cuando se trata de incluirse en ella.

Occidente, y que intenta satisfacer una demanda que formalmente rechaza todo signo de religiosidad, sólo presenta las alternativas cuerpo, mente o cuerpo y/o mente. Así, como veremos más detenidamente al estudiar los discursos de los jóvenes, todo aquello que tradicionalmente habríamos vinculado a la dimensión espiritual⁷⁹ pertenece ahora, y sin muchas distinciones, a la esfera de la mente.

Como ya anunciábamos al iniciar este apartado, no pretendemos realizar aún un análisis del espacio y las significaciones que ocupa el terreno espiritual en la aprehensión que hacen los alumnos de las prácticas analizadas. De hecho y teniendo en cuenta, sobre todo, la dificultad que supone aproximarse al terreno de la espiritualidad, no podíamos hacer otra cosa que dedicarles gran parte del trabajo. Así es como la espiritualidad en el consumo de los productos analizados constituirá el eje central que miraremos de abordar cuando finalmente nos centremos en los jóvenes. Será en este capítulo cuando intentaremos ver si, efectivamente, la dimensión espiritual del individuo no existe en la actualidad o si, contrariamente, lo que sucede es que faltan representaciones colectivas de *lo religioso* que posibiliten su percepción. Así pues, posponemos la respuesta a este interrogante para finalizar el dibujo del otro actor aún presente en escena: los centros.

5.4.5. Variaciones en la aprehensión de productos en función del «habitus»

En este apartado nuestra intención es poner de manifiesto quiénes son los consumidores habituales de los productos con connotaciones espirituales que nos ofrece el mercado. Es decir, cuáles son las variables estructurales que definen «a los clientes» de este segmento de mercado. Pretendemos poner en relación al objeto estudiado con las variables estructurales: aquéllas que hacen referencia a la estructura social de la población (género, edad o clase social, por ejemplo).

El objetivo que nos proponemos en este apartado es *conectar* el espacio microsociedad que configura nuestro objeto de estudio con el espacio macrosociedad en que se insiere. No podemos olvidar que

79. Sobre todo y principalmente los espacios para una *relectura* de la realidad que permita interpretarla desde una dimensión sagrada.

buena parte de las variaciones que se producen en la aprehensión de los productos con connotaciones espirituales son dibujadas por las variables que hemos denominado estructurales.

En primer lugar, analizaremos nuestro campo de juego bajo el prisma de la clase social, aunque utilizando la noción de *habitus* del sociólogo francés Pierre Bourdieu. Creemos que esta noción es capaz de captar más sutilmente las dimensiones del fenómeno estudiado. Dado que su concepto no sólo abarca el capital económico, sino que incluye los capitales cultural, social, relacional y económico, al mismo tiempo que los relaciona entre sí.

En segundo lugar, tomaremos el género como variable a partir de la cual *releeremos* nuestro objeto de estudio. Intentaremos ver hasta qué punto el género actúa como categoría estructuradora y, si es así, por qué motivos.

En tercer lugar, tendremos en cuenta la variable edad, que desde el principio de la investigación ha constituido el filtro a través del cual nos hemos aproximado al objeto de estudio. Sin embargo y debido a este mismo factor el análisis de la influencia de la variable edad en el consumo de este tipo de práctica será abordado en un punto exclusivo como punto de partida del siguiente gran bloque de esta exposición.

El «habitus»

Es difícil y arriesgado, al tiempo que tentador, establecer *grosso modo* el perfil del consumidor habitual de estas actividades. Previamente tenemos que delimitar y clasificar los diferentes campos de juego que conviven bajo esta denominación de «nebulosa místico-esotérica». No es el mismo tipo de consumidor el que asiste a una clase de yoga en un gimnasio del centro de Sabadell que hace 20 años que existe que el que va a una sesión de constelaciones familiares en un centro de Els Merinals. No obstante y dado que tampoco queremos caer en el gesto, tan típico de los sociólogos, de decir «todo es muy complejo y no podemos establecer clasificaciones», intentaremos extraer unas conclusiones mínimas sobre quién es y a partir de qué variables se define el consumidor «típico» de esta clase de productos con connotaciones espirituales, al tiempo que iremos matizando las diferencias en función del ámbito específico que tratamos.

Así pues, lo que nos proponemos en este apartado es constatar la existencia de distinciones en la oferta de espiritualidad en función

del tipo de centro. Distinciones en las que el *habitus*⁸⁰ tendrá un papel trascendental cuando se trate de definir cuál será finalmente la opción escogida por el individuo. Consideramos, pues, que en nuestro «campo de juego» se reproducen «estrategias de distinción» entre centros, tiendas y los mismos clientes, indicadores y definidores de su procedencia social.

A la luz de los resultados obtenidos en el trabajo empírico, podemos clasificar los centros estudiados en tres grupos utilizando la distinción hecha por Bourdieu. La tipología se ha considerado a partir de la presentación externa de los centros, de las actividades que ofrecen y del tipo de objetivos que el individuo espera satisfacer en ellos. Asimismo, en lo tocante a la clientela, el *habitus* del individuo definirá a cuál de los tres tipos de centros tendrá que acudir.⁸¹

Creencia distinta

En primer lugar distinguimos, en lo referente a la oferta de actividades, aquellos centros con una especialización correlacionada con una oferta poco diversificada. En principio, esto dará lugar a una atención más personalizada y a unos límites más claramente marcados en lo tocante a las competencias del centro. En este sentido, la presentación de las actividades del centro no dará pie a ambigüedades, tanto en lo que se refiere al nombre del centro como en lo tocante a los folletos y trípticos informativos que se ofrecen. Esto, debidamente especificado por los responsables, será

80. *Habitus*: principio, producto y causa de la estructura social, que genera prácticas propias de una u otra clase (activo) y que juzga las otras prácticas (receptivo). Se trata de un conocimiento práctico y no sistemático, de modo que el individuo puede no ser consciente de su existencia. Cada clase tiene el suyo, de manera que todos los gustos del individuo se adhieren a su posición social (según una «distribución armónica de las redundancias»). A partir de tales procesos aparece el «sentido de los límites», que orienta a los individuos hacia lo que les corresponde, paradójicamente gracias al olvido de esos mismos límites. Bourdieu pretende analizar en qué modo el *habitus* determina el gusto (que diferenciará entre gusto de *necesidad*, *pretencioso* y *distinguido* según la clase social) para que éste determine las distancias entre clases. Para Bourdieu, es la ideología de la clase dominante, que pretende fomentar las diferencias sociales en la esencia de las personas (Martínez y Pérez, 1996).

81. Aquí hablaremos de tendencias generales sin pretender adoptar posturas deterministas (considerando, pues, la existencia de una reflexividad en el individuo que le permita huir de la determinación del *habitus*).

un rasgo distintivo que conducirá al reconocimiento público de su seriedad.

A la luz de los resultados del trabajo empírico podemos constatar varias características comunes a estos centros:

- Más años de dedicación, tanto por la antigüedad del propio centro como por la trayectoria laboral que exhiben sus profesores o propietarios. También aquí la experiencia es un grado y más años de dedicación permiten un mayor distanciamiento de la ola de religiosidad actual. Este hecho es explicitado por los entrevistados mediante análisis críticos sobre la situación actual del «mercado religioso» ligado a estas técnicas. En las entrevistas nos hemos encontrado con comentarios del estilo siguiente:»... es que hoy en día con dos fines de semana ya te dan un título de profesor de *shiatsu*».

- De entrada y de modo explícito, se exige a los alumnos un grado de compromiso elevado. Se critica, pues, un tipo de presencia intermitente que, en cambio, es muy habitual en otros tipos de centro.

- Las actividades están muy centradas en la resolución de problemas físicos, con una incidencia mucho menor en las dimensiones espirituales de las técnicas empleadas. Este hecho es explicado por parte de los mismos entrevistados como sigue: no es posible una verdadera y completa conversión al universo religioso subyacente a estas prácticas debido, principalmente, a la distancia cultural que nos separa. No obstante, esto no invalida completamente la utilidad de dichas técnicas, sino que hay ejercicios físicos muy beneficiosos para el individuo que pueden ser practicados y que no requieren creencia adicional alguna. No entraremos a analizar las creencias que acaso tengan los profesores, sino que recogeremos su opinión de que adoptar un universo simbólico diferente a partir de dos clases por semana es algo fantasioso e ilusorio. Se descubre a partir de tal hecho una reflexión por parte de propietarios y profesores que, desde luego, no presenciaremos en otros centros.

- Muy conectado con este último punto, se adivina, a partir de las entrevistas, un capital cultural más elevado en los propietarios o profesores de estos centros. Aquí son comunes las referencias a literatura de crítica social durante las mismas entrevistas, el uso de un vocabulario más variado y con menos expresiones lingüísticas

de incertidumbre que en las demás entrevistas, construcciones sintácticas más elaboradas, escasas reiteraciones etc.⁸²

- En determinados casos se ha articulado un órgano formativo regulador propio, «porque la estructura de formación de profesores que hay en España es muy deficitaria, prácticamente vergonzosa». Es el caso del yoga *yengar*, «que es un yoga con un nivel de exigencia muy alto», en el que se trabaja de forma bastante corporativa, aunque no con todos los centros que practican el yoga sino con los de esta línea concreta. Ello da lugar a cierta indiferencia en el trato respecto a los centros que, a pesar de practicar el yoga, «donde se dan charlas, mezclan cosas de música con ejercicios físicos...», que desprestigian lo que es «una filosofía, un arte, una ciencia [...]». Es muy amplio y, si no se tiene un conocimiento adecuado lo estamos falseando».

Lo que se echa en falta es una institucionalización del yoga que permita regularlo y evite que «profesores sin esa formación estén haciendo barbaridades con gente que tiene problemas y no sabe cómo resolverlos... y entonces les hacen hacer posturas que son contraindicadas, y seguramente con la mejor de las voluntades...».

La distinción que supone una formación rigurosa y que requerirá un alto grado de dedicación por parte del aprendiz, es un elemento muy importante que comportará que el resto de centros no sean percibidos como «rivales» en el mercado específico. Un ejemplo clarísimo es el caso de las *danzas de Gurdieff*, «cuyo talante las ha cerrado a determinada gente... porque es verdad, no todo el mundo sirve para... se tienen que respetar». En efecto, como apuntaba la entrevistada, «hay tradiciones que han tenido muy claro que no todo el mundo es capaz de coger unas danzas y respetarlas». Y es que se trata de prácticas que requieren un «un respeto y un *savoir faire*», reservado lógicamente a una élite capaz de apreciar su valor, de modo que «siempre han estado más guardadas que al alcance de cualquiera». Esto comporta, en el caso concreto de estas danzas, que estén destinadas a «grupos reducidos... no son unas danzas que puedan estar de moda nunca».

82. Estos aspectos son considerados por B. Bernstein indicadores de una clase social media-alta en «Clases sociales, lenguaje y socialización», *Revista Colombiana de Educación*, vol. 15, págs. 25-44.

En conclusión, podemos decir que, el «instinto» que proporciona el *habitus* llevará a los consumidores de estas prácticas a acudir a aquellos centros más afines a su condición social y, así, si hemos considerado a los integrantes de este primer grupo poseedores de un capital (básicamente económico y cultural) propio de las clases medias altas, serán justamente estas clases las que llenarán las aulas de estos centros.

Así pues, consideraremos a la población que acude a tales centros un tipo de público más «distinguido» (según la tipología de Bourdieu), definido por un compromiso más riguroso y continuado, y por unos límites más precisos sobre lo que se busca. Todo ello desembocará nuevamente en la reputación a la que nos referíamos al inicio del apartado.

Creencia pretenciosa

Además, hay quien buscará ese mismo prestigio y presentará sus actividades insistiendo en su grado de profesionalidad, procurando marcar mucho las distancias con lo que los pudiera hacer sospechosos de poco «científicos». Recurriendo implícitamente a la tópica dicotomía ciencia-religión, negarán cualquier relación con la segunda (incluso con algún tic de nerviosismo) y mantendrán un discurso en el que la precaución a la hora de definir y definirse será la pauta dominante, como lo denota en gran manera el uso indiscriminado y abusivo de eufemismos y de un lenguaje vago y vacilante, con muchas repeticiones que ofrecen la posibilidad de ir construyendo el discurso «con pies de plomo».

Retomando de nuevo la clasificación de Bourdieu, podemos hablar del gusto «pretencioso» como aquél con voluntad de ser elevado, pero que se ve traicionado por la inseguridad de su poseedor. Mediante un análisis comparativo vemos que las características que definen a dichos centros, se alejan de los rasgos propios de los de «gusto distinguido» a pesar de su insistencia en presentarse bajo los mismos parámetros:

- Nos hallamos ante una oferta muy diversa que recoge una larga lista. Desde la naturopatía, la reflexología podal o el drenaje linfático hasta psicoterapias, *rebirthing*, el *reiki*, el tarot de crecimiento interior, el yoga, o las lecturas de Aura. Es una oferta sorprendentemente ecléctica cuyo denominador común aglutinante es el «bie-

nestar de las personas». La presentación de unos servicios que gozan de un reconocimiento «científico» (como el propio drenaje linfático) en una carta que también incluye la presencia de chamanes pretende camuflar la cuestionabilidad que de entrada tendrían, por razones que no examinaremos, algunas de las orientaciones presentes como técnicas científicas. En este sentido, la oferta no incluye tan sólo actividades de grupo, sino que se ofrecen terapias personalizadas, conferencias, talleres etc.

- La diversidad de actividades tiene una contrapartida bastante clara en tales casos: la falta de especialización que reconocíamos en los centros del primer grupo. Hasta el punto que, a guisa de ejemplo, una de las entrevistadas (propietaria de un centro) indicaba que ella misma se encargaba del servicio de psicoterapia, del de renacimiento (*rebirthing*) y del *shiatsu*. Cabe destacar que ésta última técnica la imparte después de un único cursillo de dos meses impartido en el mismo centro cierto tiempo atrás.

- Con la diversidad de actividades, se facilita al individuo la posibilidad de formarse la propia creencia, igualmente dentro de unos límites, claro: los definidos por su oferta. Pero se trata de un *pack* que debe administrar el propio individuo; la supuesta «religión a la carta» está presente con mucha más intensidad como reconocimiento de la autonomía que el individuo reclama.

- El verdadero y completo funcionamiento de las técnicas comporta aquí la creencia en la unidad del ser y, por tanto, la aproximación a dicha «realidad» a partir del trabajo combinado de las dimensiones corporal y espiritual. Se insiste en tales consideraciones desde el planteamiento formal y el discurso externo de estos centros. No obstante, las necesidades de adaptación impuestas desde la lógica del mercado posibilitan que, habitualmente, se deje a un lado la demanda de este esfuerzo de redefinición por parte del individuo y se le ofrezca la posibilidad de tomar únicamente lo que le resulte interesante o necesario para su caso concreto. Prima, de nuevo, el acento en la autonomía del individuo sobre cualquier tipo de restricciones o imposiciones por parte de las creencias existentes en las prácticas.

- Aparece de forma ya importante un tipo de público caracterizado por una asistencia intermitente⁸³ y que rehúye el compromiso

83. Será a este tipo de población al que podremos aplicar el término, acuñado por Morin (1976), «creencia vacilante».

que observábamos en el primero de los grupos. La presencia de este tipo de clientela, que juzgará en términos de satisfacción inmediata (cosa que explica su presencia más esporádica a partir de las necesidades del momento y no como fruto de un razonamiento que lleve a un trabajo con resultados a largo plazo), será cada vez más importante, hasta llegar al tercero de los grupos.

Creencia de necesidad

Finalmente, también hay quien, sin olvidar la apariencia científica, no tiene dificultades para adentrarse, creemos que de un modo más franco, en la *verdadera* naturaleza de sus actividades. De forma al principio sutil y después claramente explícita acaban haciéndola presente en su discurso. Un ejemplo de tal sutileza es el caso del centro Yesod. Quiromasaje y Terapias Manuales. La primera presentación del propio centro, es decir, su nombre, combina «quiromasaje» y «terapias manuales» (algo asimilable al ámbito de la fisioterapia) con «Yesod» (en la Cábala judía, la novena de las Sefiroth). «Yesod» es una pista para quienes ya están iniciados en el mundo esotérico pero que pasa desapercibida para el resto.

- Como en los centros del segundo grupo, nos hallamos ante una oferta que incluye terapias y consultas individuales, así como actividades de grupo.
- En las terapias individuales, encontramos la presencia generalizada de una clientela muy intermitente. A pesar de la demanda de un compromiso igualmente serio si se quieren conseguir resultados satisfactorios, hay que subrayar que la duración requerida por este compromiso no es comparable a la exigida en el primer grupo de centros (en algunos casos llega tan sólo a dos meses).
- En paralelo a este tipo de productos, habrá otra serie de actividades (esta vez colectivas) que no poseerán una naturaleza tan efímera y con los que el compromiso será ilimitado. Buen indicador de ello es, por ejemplo, que las tarifas aplicadas a los clientes pasen a llamarse «inversión». Se trata, por tanto, de una consideración que apunta a unos resultados que operan a más largo plazo y que, por eso mismo, requieren un compromiso más intenso y continuo.
- En el caso de los centros de «gusto pretencioso», distinguíamos entre los productos reconocidos a nivel social gracias al apoyo científico que reciben y los considerados pseudorreligiosos. Dicha

distinción es asimismo válida para el tercer grupo de centros. No obstante, en el caso que nos ocupa cabe añadir a esta distinción un fenómeno muy importante que hay que considerar. La distinción analítica entre este tipo de centros y los anteriores no se debe tanto a algunas diferencias, que más bien podríamos llamar variaciones, como a la sospecha de que puede tratarse de centros que incluyen a grupos que podríamos considerar más cercanos a lo que se ha dado en llamar religiosidad popular. En cierto modo, se procede a la institucionalización de esa religiosidad popular, aunque amenizada por productos con connotaciones espirituales.

- Actividades en los que el individuo tiene acceso directo a una cosmovisión con connotaciones religiosas plenamente estructurada. No es, pues, una simple introducción al tipo de creencias que estamos analizando (aunque también podría tener esa función), sino que proporciona un universo simbólico redefinidor de la experiencia vital individual con la posibilidad de un grado de compromiso más elevado. En el caso, expuesto anteriormente, del «gusto pretencioso», el individuo encuentra indicios, pistas hacia una concepción diferente de la realidad. La oferta no posee, sin embargo, un hilo conductor claro entre las diferentes actividades.

En las actividades de los centros llamados de «creencia de necesidad», se hace posible la introducción a una serie de creencias que, aunque también sean sincréticas, ya están articuladas tras una suelta lógica y coherencia. No hace falta esforzarse para conjuntarlas, sino que ya están preparadas para ser absorbidas y asimiladas. Ya no cabe duda sobre si nos hallamos ante una posible «religión a la carta», sino que estamos en condiciones de afirmar que lo que hay es una «carta religiosa» más. Y tales creencias van indisolublemente asociadas a muchas de las terapias que se ejercen en dichos centros: flores de Bach, extractos de cristal, musicoterapia, cromoterapia etc.⁸⁴

Finalmente, volviendo al esquema inicial y fijándonos en el tipo de clientela que acude a estos centros podemos decir que, como en los casos anteriores, hay un público afín, casi «natural» (por utilizar

84. Las creencias a que nos referimos no son imprescindibles para practicar algunas de esas terapias. Su tratamiento en éstas, no obstante, consiste en una introducción a las mismas si se quiere que sean realmente operativas. Es ésta una norma básica, diría, de todas las terapias de este estilo: «Si no confías en ella, no funciona».

una terminología más determinista), a ese tipo de centros: las clases sociales más bajas. Podemos concluir, pues, el esquema dibujado hablando de la creencia «de necesidad». La presencia de una clientela intermitente y que va «a que le quiten el mal de ojo» concuerda claramente con aquella concepción que juzga en términos de inmediatez y funcionalidad. Es el tipo de práctica que Morin identificará como «creencia de SOS».

El género y la edad

Una vez hemos intentado poner en relación el *habitus* con nuestro objeto de estudio, llega el momento de tener en cuenta la variable género. En este apartado procuraremos averiguar si hay una correlación entre la variable género y el consumo de este tipo de productos, y si así fuera buscar las características de esta correlación, al tiempo que intentaremos comprender las razones de tales vínculos.

Adentrémonos, pues, sin demora en el tema que nos ocupa: ¿hay alguna relación entre la variable género y el consumo de los productos que conforman esa «religiosidad alternativa»?

Dejemos hablar a los mismos entrevistados:

— «Predominan mucho las mujeres.»

— «Básicamente el público es femenino. Cada vez entran más hombres, pero...»

— «Sí que hay una cosa muy curiosa, y es que hay más mujeres que hombres. No sé si son más inteligentes las mujeres o qué.»

— «Normalmente el 90% son mujeres.»

Es evidente que no podemos dejar a un lado el género cuando se trata de aproximarnos al objeto de estudio. La feminización del universo estudiado es una característica presente, y casi homogénea, en todos los ámbitos en los que se ha hecho trabajo de campo. Las mujeres consumen este tipo de producto en mayor medida que los hombres. Y esta diferencia entre hombres y mujeres adquiere grandes proporciones. Este nuevo universo religioso está conformado por una proporción del 80% de mujeres y el 20% de hombres.

En esta diferencia entre mujeres y hombres en cuanto a los grados de consumo de este tipo de producto deberíamos introducir algunos matices:

- Por distintas razones, la desproporción no es la misma para todo tipo de consumo. Por un lado, tenemos que hay actividades

más «feminizadas» que otras. Por ejemplo, las actividades más relacionadas con las artes marciales, como el *tai-chi*, tienen una mayor presencia de hombres que otras, como el yoga o la microgimnasia.

- También vemos que la participación de los hombres varía en función del grado de institucionalización del producto en cuestión. Por ejemplo, en las tiendas de dietética, que representan una de las expresiones menos institucionalizadas de este tipo «de espiritualidad», aunque aún haya diferencias, la balanza se va equilibrando poco a poco. Según la propietaria de una tienda de dietética, «antes la diferencia era muy grande... pero cada vez vienen más hombres, sobre todo jóvenes, ¡eh!».

Sin embargo, debemos evitar la tentación de buscar una explicación a la feminización del público de este tipo de productos ajena a la sociedad en la que se insiere nuestra investigación. Podríamos entretenernos realizando múltiples divagaciones teóricas que nos conducirían a una respuesta más o menos enrevesada sobre el porqué de la feminización de nuestro objeto de estudio. Tales divagaciones, no obstante, perderían todo su sentido si no tuviéramos en cuenta que, seguramente, las causas de esa mayor proporción de mujeres no responden tanto a la lógica de funcionamiento y a la naturaleza del objeto estudiado como a la propia dinámica global de la sociedad en la que se insiere nuestro estudio.

Según las encuestas, las mujeres muestran, en general, una mayor participación en las actividades que podemos denominar «religiosas». Las encuestas difícilmente pueden dar cuenta de lo que sucede en cuanto a «las disposiciones interiores religiosas»⁸⁵ de la mujer o del hombre; sí que muestran en cambio, que en la vertiente institucionalizada de la religión hay casi siempre una mayor participación de mujeres que de hombres. Consiguientemente, no debe extrañarnos que sean más propensas a consumir este tipo de productos con connotaciones espirituales las mujeres que los hombres. La explicación de la mayor participación en actividades religiosas por parte de las mujeres ha sido objeto de múltiples hipótesis y debates que no reproduciremos en su totalidad. Sí que intentaremos, no obstante, ofrecer por lo menos algunas pinceladas.

85. Término usado por J. Estruch (1980) para definir una de las vertientes de la religión. La otra sería aquella que a través de diversos mecanismos intenta convertir el caos en nomos.

En primer lugar, parece lo más adecuado exponer los motivos que Morin atribuye a la circunstancia de que ese universo espiritualizado esté dominado básicamente por mujeres. Morin (1972) indica que la mujer se vuelca en el universo místico-esotérico porque se ve obligada a superar la contradicción entre su imagen de «mujer independiente» y la de «reproductora y mantenedora de las estructuras familiares». Es decir, la mujer se sitúa en el centro de la contradicción entre la tradición y la modernidad. Como dice Morin, en el mismo momento en que la mujer escapa de la soledad del hogar y se proyecta hacia el mundo del trabajo, y del ocio, el fondo femenino, secreto, mitológico y mágico, nacido en el aislamiento de la casa, se transmite a la mujer independiente, pasa del ama de casa a la trabajadora, de madre a hija, nutriéndose así de lo que Morin denomina el «neogueto» de la condición femenina.

En segundo lugar, si fijamos nuestra atención en los resultados del trabajo de campo realizado hasta ahora y buscamos respuestas en las entrevistas llevadas a cabo podemos hacer varias constataciones. Por una parte, el discurso consciente y explícito de los entrevistados suele dar como respuesta a la feminización de este tipo de prácticas explicaciones del estilo siguiente: «...es que las mujeres son más sensibles... y de mentalidad más abierta...» o, por otra parte, aunque en la misma línea, «creo que la mujer tiene más desarrollada la parte derecha, afectiva, más intuitiva..., por norma general, y para entrar aquí tienes que dejar a un lado la parte racional, más masculina y te tienes que abrir y dejarte llevar por la intuición... aparte de la maternidad y demás... y supongo que por educación. Además la profesora de la actividad dice que hay menos hombres pero que, cuando un hombre lo hace, lo hace mucho más deprisa que una mujer. Porque dice que es más honesto y demás. Las mujeres son más retorcidas... los hombres vienen poco, pero cuando vienen lo hacen con más corazón. Supongo que es en este sentido... quizás sean más simples... No sé...». Esta respuesta es fruto de una cultura patriarcal que ha estereotipado la figura de la mujer como «sensible»⁸⁶ y la del hombre como «rudo». La mujer es

86. Y no siempre con connotaciones positivas, sino más bien como sinónimo de débil, indefensa y «llorona». Sin embargo, los movimientos feministas del siglo xx, sobre todo la corriente denominada «feminismo de la diferencia», han intentado atribuir un sentido positivo a ese estereotipo de la mujer como ser sensible.

vista como portadora de afectividad, emotividad y expresividad, características muy vinculadas a este tipo de expresión religiosa. Por consiguiente, la participación de la mujer en este universo será percibida como mucho más «normal» que la de los hombres (del mismo modo que será socialmente más «normal» que una mujer vaya a misa cada día que lo haga un hombre). Un ejemplo de este fenómeno lo aportaba la directora de un centro: «...es que los hombres, cuando, vienen se sienten ridículos...»; en tanto que una muchacha, con fuertes dosis de sarcasmo nos decía: «¿Por qué creo que hay más mujeres que hombres? No sé... Supongo que porque los hombres son mucho más reacios a todos estos temas naturales y... a temas de relajación. No lo necesitan. Son superiores... Es curioso... No sé... quizás sea porque se sienten ridículos haciendo posturitas... Seguramente en yoga haya más hombres, aunque tampoco creo que haya muchos... Hay más en *tai-chi*, marciales y demás... Claro, dan patadas... je, je...».

El hombre, aunque la educación tienda a la «igualdad», ha sido educado para «ocultar» sus emociones y para triunfar en lo que podríamos decir «la esfera del mundo público». Por consiguiente, no está familiarizado con lo que incentiva este tipo de religiosidad, como el contacto con el «mundo interior», con las emociones y «la autorrealización». Ese universo religioso y las prácticas que propone entran en contradicción con la imagen de la «masculinidad» que, a lo largo de los siglos, ha ido forjando la estructura patriarcal. El estereotipo se pone en duda y el mundo «dado por descontado» se tambalea, y aparece esa sensación de ridículo que equivale «sentirse fuera de lugar».

Nuevamente, intentando dar voz a los protagonistas, podemos decir, en resumen: «Pienso que quizás sea por la misma sociedad... No sé nada de mecanismos sociales, pero aquí, en Occidente, al hombre se le ha ocultado el mundo de los sentimientos... No hemos cultivado al hombre que siente que tiene ganas de experimentar su sensualidad, su femineidad... Hemos creado a un hombre duro con pantalones. Y no hemos de conectarlo con esta parte. Siempre ha tenido que llevar los pantalones. Son patrones sociales. Hay pocos hombres que comuniquen con esa energía más femenina, más incierta, más de estar abierto... El hombre es más... A ver, es eso... una energía que se ejemplifica en el mismo sexo. El hombre no es redondo. Y todo esto es algo más redondo, más de madre... Quizás por eso...».

Por otra parte, hay otro aspecto que nos puede orientar en la explicación de la feminización de la «nebulosa místico-esotérica»: uno de sus ejes centrales es el cuidado del cuerpo. Tradicionalmente, ha sido la mujer quien ha atribuido mayor importancia al cuerpo, sea porque socialmente se le ha obligado a «cultivar la belleza», sea porque en términos de salud ha sido considerada más «delicada». Por eso mismo, tanto a los gimnasios como a los centros de belleza acuden en mayor proporción las mujeres que los hombres.

Finalmente y en lo tocante al trabajo de campo llevado a cabo, también hemos advertido que muchas de las actividades que se realizan en dichos centros tienen lugar en franjas horarias que difícilmente se pueden combinar con una jornada laboral completa. Es decir que hay muchos centros en los que la mayoría de las actividades se llevan a cabo por la mañana o a primera hora de la tarde, con lo que el único público que, en general, está disponible a esa hora son las amas de casa o personas con trabajos de media jornada, lo que, seguramente, debe de ser un factor muy importante cuando se intenta explicar la gran cantidad de mujeres de 50 a 70 años que encontramos en estos centros.

Hasta aquí hemos intentado exponer la influencia del género en la comprensión de nuestro objeto de estudio. Enseguida se nos ha evidenciado la imposibilidad de ignorar los elevados niveles de correlación existentes entre la variable género y el consumo de los productos que nos ocupan.

VI

LOS JÓVENES Y LAS NUEVAS FORMAS DE RELIGIOSIDAD

6.1. INTRODUCCIÓN

Antes de iniciar la presentación de las características que definen al público juvenil que constituye la población estudiada, parece oportuno recuperar e intentar explicar la problemática principal que ha rodeado la investigación desde su inicio: la presencia de jóvenes en los centros que hemos analizado es generalmente anómala.

Los mismos entrevistados, tanto los jóvenes como los directores y profesores de los centros, lo hacen patente con las siguientes palabras:

«¿Hay gente joven? Muy poca. Aquí, en La Seu de l'Esport vi a una muchacha que me parece que era un poco más joven que yo. Pero yo era de las más jóvenes, 23 años. Y como 40, 50 y 60. Muchas señoras, sobre todo señoras.»

«En mi clase había una muchacha que tenía 22 ó 23, pero... y después gente mayor, de 50 años. En cursos avanzados he visto a gente muy mayor... pero viejos, viejos... que hacen que pienses: ¡Hostia, cómo te lo curras! ¿Sabes?»

Ésta era, desafortunadamente para nuestros intereses, la tónica general en todos los centros a los que íbamos accediendo. A pesar del *desengaño* que constituye para todo investigador ver que sus hipótesis de partida no se ven verificadas, hemos intentado reconducir la investigación mirando de hacer un análisis explicativo del fenómeno con el que nos encontramos. Y es que, como veremos, sociológicamente, tan importante resultaba descubrir una presencia importante y en aumento de jóvenes en los centros como descubrir su ausencia.

Así pues, en primer lugar, nos propusimos *comprender* el porqué de esa ausencia de población joven en los centros en los que se co-

mercializa este tipo de producto. No obstante, parecía demasiado aventurado inferir de la ausencia constatada una inexistencia de nuevas formas de religiosidad entre los jóvenes. En otras palabras, la falta de jóvenes en los centros implicaba que la aparición de nuevas formas de religiosidad que nosotros situábamos en el consumo de productos y actividades con connotaciones espirituales quedaba en entredicho. Ahora bien, extrapolar a partir de ahí una carencia de nuevas manifestaciones de religiosidad habría sido erróneo. No obstante, reformular completamente el proyecto para buscar otras formas de religiosidad entre los jóvenes constituía, de hecho, otro proyecto.

La proliferación de centros por toda la ciudad y el éxito de público de qué gozan (aunque mayoritariamente se trate de público adulto) nos indicaban que estábamos ante un fenómeno importante y en continuo crecimiento. Resultaba, pues, relevante descubrir por qué los jóvenes no acudían a los centros: si las razones eran la falta de legitimidad y una percepción negativa de las prácticas estudiadas o si, contrariamente, sólo se trataba de unas prácticas que el joven posponía para más adelante (como se podía inferir de la numerosa asistencia de población adulta). Para saberlo, obviamente, había que ir a buscar a los jóvenes. Realizamos una encuesta sobre una muestra total de 250 jóvenes de 16 a 18 años, que fuimos a buscar a los institutos. Mediante dicha encuesta pretendíamos averiguar la percepción del joven respecto a las prácticas y productos con connotaciones espirituales, así como intentar establecer el grado de aceptación y conocimiento del imaginario existente en las nuevas formas de religiosidad (explicado en el marco teórico), aunque, naturalmente, la encuesta sea un instrumento muy limitado para estudiar un fenómeno tan complejo como la religiosidad y aún más las nuevas formas que adopta. Las preguntas de la encuesta pretendían averiguar tanto el grado de conocimiento y normalización en el espacio juvenil de las prácticas foráneas que habíamos conocido en los centros (yoga, *tai-chi*, *katsuyen*, lecturas de Aura, aromaterapia, flores de Bach etc.), como la presencia o ausencia de los rasgos que caracterizan las nuevas formas de religiosidad (como la creencia en la reencarnación, la visión holográfica, la importancia del *conocimiento interior* etc.). Tuvimos presente la estructura social de Sabadell a la hora de escoger los institutos que se verían representados en la muestra. Así pues, la encuesta

se realizó en un total de cuatro institutos de secundaria y un instituto de ciclos formativos. Para escogerlos se tuvieron en cuenta tanto las variables referentes a la clase social (público / privado; barrio) como a la religión.

En segundo lugar, intentaremos establecer qué tiene de especial y cómo se caracteriza la población joven que encontramos en los centros. Porque, a pesar de que la presencia de jóvenes en este tipo de centros es minoritaria tampoco podemos afirmar que no los haya.

Para aproximarnos a esta población joven que consumía regularmente productos con connotaciones espirituales de origen foráneo realizamos un análisis cualitativo a partir de la realización de entrevistas en profundidad a un total de 30 jóvenes, a los que accedimos, como ya hemos explicado, a partir de las entrevistas con los directores de los centros (15), así como a través de los contactos realizados en las observaciones participantes y a partir de redes personales propias o de los mismos entrevistados. Intentábamos disponer de una muestra lo más heterogénea posible que recogiese de la mejor manera los diferentes tipos de consumo de dichas prácticas. La heterogeneidad también se veía representada entre los propios entrevistados, dado que tuvimos presentes las variables de clase social, género y edad (todos eran jóvenes, pero intentamos recoger población tanto de 18 años como de 30).

A través del análisis de las entrevistas realizadas, así como de las informaciones extraídas de la observación participante hemos hecho un mapa que dibuja los rasgos más característicos de las nuevas formas de religiosidad. Unas nuevas formas que aún siendo minoritarias merecen una atención especial, dado su acelerado crecimiento y su capacidad de trascender las fronteras que en principio las delimitan (como veremos en el apartado de normalización).

En la exposición siguiente, a pesar de partir de un grupo específico y diferenciado de jóvenes, se pueden entrever características que se hacen eco de procesos más generales y compartidos. Es decir, mediante la comprensión de dicho fenómeno en un grupo concreto, adquiriremos unas herramientas que nos ayudarán a comprender más sutilmente diferentes rasgos de la «realidad» actual.

6.2. RELIGIÓN Y COQUETERÍA

*«No tengo muchas verdades, prefiero no dar consejos,
cada cual por su camino que igual va a aprender de viejo.
El mundo está como está por causa de las certezas
la guerra y la vanidad comen en la misma mesa.»*
Jorge Drexler

6.2.1. El juego de la coquetería

El antídoto contra los dogmatismos y los absolutismos más fervientes es, *sin duda*, la serena visión relativista de hoy en día. Una visión que nos demuestra, con reflexividad implacable, que nada posee explicaciones y comprensiones unívocas, sino que un mismo hecho es interpretable a la luz de diferentes cosmovisiones e, incluso, a la de diferentes posturas dentro de cada cosmovisión. Así, el relativismo, al alertarnos de las diferentes lecturas que puede llegar a tener un acontecimiento, consigue que nuestras posiciones iniciales pierdan contundencia y seguridad. Logra, en definitiva, que con un inevitable y hábil «depende...» todo se diluya en la confusión. En el fondo, la maravilla del término «depende...» radica en que hace que nuestras posiciones, por bien argumentadas que estén, queden siempre en suspenso, lo que hace inevitable que, en el mejor de los casos, desistamos de proseguir el debate o la reflexión en la que estamos inmersos. Y abandonamos porque, simplemente, ya sabemos el resultado final: *todo* acaba por reducirse a «todo depende de cómo lo mires».

Obviamente, tal estado de incertidumbre es insostenible en la totalidad de nuestra vida cotidiana. No obstante, el fenómeno parece tener cada vez mayor presencia, ya que como indica Berger, «casi parece como si el hombre moderno, y en especial el hombre moderno culto, se hallase en un estado de duda permanente sobre sí mismo y sobre la naturaleza del universo en el que vive. Dicho de otro modo, la conciencia de la relatividad, que a lo largo de la historia ha sido probablemente patrimonio de un pequeño grupo de intelectuales, se nos presenta hoy como un hecho generalizado, que llega a los últimos rincones del sistema social» (Berger, 1963, pág. 70).

En la actualidad, el individuo se halla ante una pluralidad de cosmovisiones entre las que, supuestamente, puede elegir a su antojo. Vuelve a ser Berger quien, refiriéndose a lo que denomina «alterna-

ción», nos define el fenómeno al que nos referimos. Un fenómeno que ofrece «la posibilidad de escoger entre sistemas de significación diversos y, a veces, contradictorios» (Berger, 1963, pág. 73). Este hecho tiene, tal como lo hemos presentado en el marco teórico, especial incidencia en el «mercado religioso» actual y en las diferentes cosmovisiones que se ofrecen en el mismo.

El resultado que se deriva de todo ello, refiriéndonos ya al terreno empírico de nuestra investigación, es efectivamente la incertidumbre que apuntaba Berger. El individuo crece en un mundo en el que no hay valores comunes que determinen la acción en las diferentes esferas de la vida ni una realidad única, idéntica para todos. Esto es lo que llevaba a un entrevistado a afirmar que «cada cual debería crearse la religión según su punto de vista».

6.2.2. No perder la capacidad de elección

*«Cuando salgas de casa, si no llueve, coge el paraguas;
si llueve, haz lo que quieras.»
Chesterton*

La presencia de diversos universos simbólicos que ofrecen una determinada visión y comprensión de las cosas, más que proporcionarnos la «libertad» de elegir, consigue aturdirnos. De hecho, nos referimos a lo que Fromm apuntaba en *El miedo a la libertad* (1998). Es decir, a partir de la reforma protestante, la independencia en ascenso del hombre respecto a las autoridades exteriores, el crecimiento del capital, la iniciativa económica y la competencia, surgió en todas las clases sociales un individualismo creciente que afectó a todas las esferas de la actividad humana. El hombre se convirtió en un individuo dotado de espíritu y se reconoció como tal. Sin embargo, como dice Fromm (1998), el proceso de liberación gradual de la humanidad tiene un carácter dialéctico: por una parte, es un proceso de fortificación e integración progresivas, de dominio de la naturaleza, de poder creciente de la razón humana y de una solidaridad cada vez mayor con los demás seres humanos; por otra parte, dicho proceso implica un aislamiento creciente, inseguridad y, por consiguiente, mayor vacilación en cuanto a la significación de la propia vida. Por lo tanto, volviendo a parafrasear a Fromm (1998), si las condiciones económicas, sociales y políticas de las cuales de-

pende todo el proceso de individuación humana no ofrecen una base adecuada para la realización de la individualidad y al mismo tiempo el hombre se ha deshecho de los vínculos que le daban seguridad, la libertad se convierte en una carga insoportable y el individuo acaba «condenado a la libertad».

Y esta carga todavía es más insostenible cuando uno se juega algo más que acertar o equivocarse al escoger una marca de detergente perdido en medio de una oferta de quince más. Aquí, en cambio, el individuo «se juega» un sistema de significación que debe estructurar su vida tanto en el presente, como hacia el pasado y el futuro.

No obstante y contra lo que inicialmente se podría esperar en una sociedad con libertad de culto, no dimos, en el ámbito de Sabadell,⁸⁷ con una proliferación de conversiones a las diferentes religiones institucionalizadas que ahora se ofrecen. El individuo que conscientemente ha rechazado el sistema católico de significación no lo hace, mayoritariamente al menos, para entrar a formar parte de otro sistema de significación establecido y definido.⁸⁸ Contrariamente, *vagabundea* sin ataduras para ir descubriendo «pequeñas respuestas al sentido de la vida» (como decía una entrevistada). Seguramente, este hecho está íntimamente relacionado con el rechazo al autoritarismo y a los dogmatismos que caracteriza al individuo *postmoderno* y que, por varios motivos, se ha percibido como inherente a la religión (sobretudo a la religión católica).

6.2.3. «No religion!»

Efectivamente, un rasgo que define el discurso de la totalidad de los jóvenes estudiados es el rechazo de la «religión» como término genérico.⁸⁹ De hecho, el propio término se ha convertido más bien en tabú hoy en día. La reacción más habitual en las entrevistas al

87. Hecho extrapolable, según creemos, al resto de la sociedad catalana.

88. Aunque, como veremos, muchas de las propuestas que surgen en las nuevas formas de religiosidad sí que presentan un sistema preestablecido. La posibilidad por parte del cliente de combinar *a su gusto* los mitos y símbolos de las tradiciones religiosas más diversas juega a favor de la ilusión de ser libre.

89. Aunque, a pesar de referirse a la religión en términos genéricos, el referente latente es siempre la iglesia católica.

hablar de religiosidad era rehusar entrar en el tema, no sin dejar de evidenciar cierto aire de sorpresa por no haber acabado de entender a qué venía hablar de religiones, «si la entrevista iba sobre mis clases de *tai-chi*». La razón que explicaría esa sorpresa es que al hablar de religión y religiosidad, uno se adentra en temas más espinosos, como «la Iglesia, la jerarquía, la culpa y demás», y que a menudo conducen al entrevistado a un rechazo sin paliativos: «las jerarquías y las mafias... el catolicismo es una especie de montaje». Fenómenos todos ellos —culpa, jerarquía, dogmas etc.— que en absoluto son percibidos por los entrevistados en las prácticas analizadas, y esto no porque no estén presentes, sino porque según los entrevistados se trata de cosas totalmente diferentes. De hecho, todas esas jerarquías y culpas «no tienen nada que ver con la medicina, que es lo que nosotros hacemos».⁹⁰

La imagen estereotipada de la religión como un conjunto de dogmas, condicionada indudablemente *por el peso de la historia*, juega contra las ansias de libertad que apuntábamos anteriormente. «La religión sería como dar tu poder al Papa o a los sacerdotes. Y eso sí que no me gusta. Es un poco... crea fanatismos y cosas raras de esas. Es un poco como creer en dogmas y en todo lo que te dicen».

Literalmente, pues, la religión usurpa el poder del individuo de decidir por sí mismo. Lo interesante del fenómeno en cuestión es en qué manera el modo en que se presenta el universo religioso subyacente a muchas de las prácticas estudiadas jugará a favor o en contra de su aceptación. En otras palabras, los centros van con mucho cuidado a la hora de utilizar términos como «religión» u otros que se le puedan asimilar, salvo en los casos en que el alumno demuestre interés. La sutileza será, pues, algo a tener en cuenta cuando se pretenda «iniciar» al alumno en cosmovisiones como la budista, por ejemplo.

A través del sincretismo, las actividades y terapias que hemos estudiado no sólo son capaces de normalizar símbolos y mitologías de universos simbólicos de origen foráneo, sino que, a su vez, logran mostrar una cara más atractiva de los símbolos de la cosmovisión cristiana. Un ejemplo paradigmático nos lo muestra este frag-

90. Debemos descubrir aquí otro de los factores más determinantes en nuestro campo de juego: la relación de todas esas prácticas con el bienestar y la nueva concepción de la medicina.

mento de entrevista, en el que se comenta la variación de la percepción de la religión cristiana a través de la práctica del *reiki*. «Por ejemplo el *reiki*, cuando lo estaba aprendiendo no quería saber nada de religiones y demás, y empezaban a hablar de ángeles y de Jesucristo, y yo agh... [ríe] Pero claro, el catolicismo tiene muchas cosas que... A ver, una cosa es Jesucristo y otra el catolicismo». Precisamente, la figura de Jesucristo, percibida de una forma muy lejana a la de la Iglesia, merece una consideración especial por parte de la mayoría de los entrevistados.

«Siempre he tenido una espiritualidad, y creer en algo a nivel global, en alguna fuerza [...]. Esta visión me ha reconciliado un poco con la religión», decía otro entrevistado. De hecho, el relativismo con el que iniciábamos el apartado, no permitiría un rechazo total, tampoco de la religión cristiana, ya que, como en todo, «hay cosas que son válidas y cosas que no». Sólo así, lo que ya se daba por «muerto y enterrado» por parte de algunos teóricos y analistas revive desde otro enfoque: «...por eso, como te decía, esto tiene mucho que ver con la religión pero de otra manera». Y, si en todo hay cosas válidas, ¿por qué contentarse con una sola cosmovisión? ¿No sería mejor tomar lo válido de cada una de ellas?

Tras tal fenómeno hay una concepción que afirma que «todas las religiones del mundo al fin y al cabo son una. No es importante si eres católico o protestante o budista, o no sé qué... por qué realmente, en el fondo, si rascamos bien, tendremos sólo la esencia, estamos siempre hablando de lo mismo». Esta consideración no es un hecho anómalo sino que más bien es la tónica dominante cuando el 78,8% de los jóvenes encuestados respondían afirmativamente a la pregunta sobre si todas las religiones hablaban de lo mismo.⁹¹

6.2.4. La libertad como ilusión

La posibilidad del cliente de combinar *a su gusto* los mitos y símbolos de otras tradiciones religiosas juega a favor de la ilusión de ser libre. En el fondo, aquí vemos la ilusión de una elección sin límites y cómo ésta conduce a la ilusión de libertad. De hecho, como otros ya han dicho con anterioridad, es una ingenuidad creer que se es más libre por poder elegir entre diez marcas de zapatos que entre

91. Véase el Anexo

tres. En nuestro caso, esa ilusión de libertad aún se subraya más, ya que nuestro estudio se basa en los productos con connotaciones espirituales; unos productos que pasan por el mercado y entran a formar parte de la lógica capitalista. Y ello no sólo de forma simbólica sino «real». El yoga, el *tai-chi*, el *reiki* etc. se convierten en productos de consumo, con su precio, su *marketing* y su clientela. Así pues, en nuestro caso, el universo religioso no se estructura en términos de mercado a nivel únicamente simbólico o metafórico sino «real». Elementos procedentes de las tradiciones religiosas se convierten en mercancía y adoptan todas las características que les son inherentes. ¿Trivialización de la religión o imperialismo del mercado? Ambos a la vez, seguramente.

Lipovetsky nos da aún más elementos de reflexión cuando dice: «La oferta abismal del consumo desmultiplica las referencias y modelos, destruye las fórmulas imperativas, exacerba el deseo de ser íntegramente uno mismo y de gozar de la vida, transforma a cada uno en un operador permanente de selección y combinación libre, es un vector de diferenciación de los seres» (Lipovetsky, 1986, pág. 56). Pero, ¿equivale la singularidad a la libertad?; ¿disfrutar de más objetos de consumo para poder acentuar la diferencia incrementa la libertad individual o tan sólo es un simulacro de libertad?; ¿puede ser fuente de libertad la mercancía, que lleva la alienación implícita en su propia definición?

Aunque este punto será retomado posteriormente, podemos adelantar que el crecimiento de las posibilidades de consumo no comporta una mayor libertad. Si echamos un vistazo al terreno de juego veremos que la forma generalizada de consumo de los productos con connotaciones espirituales no implica un modelo completamente estructurado y diseñado, sino la insistencia en la necesidad de que sea el individuo quien «lo autodiseñe». Ésa es la «libertad» que reclama S. Pániker: «Una religión a mi medida... lo cual no es sincretismo, sino autodiseño» (Pániker, 2000). Sin embargo, desde la sociología, no podemos dejar de etiquetar tal reivindicación de totalmente ingenua. La libertad de escoger de que habla Pániker no es accesible a todos sino tan sólo a aquella minoría que disfruta de un capital cultural elevado que le permite poseer un pensamiento crítico y reflexivo, y que le facilita las herramientas necesarias para «construirse una religión a medida». Ésta es posiblemente la ilusión del *self-made-man*. En el fondo, es desde tales

posiciones desde donde se ejerce lo que Bourdieu denomina violencia simbólica, es decir, se atribuyen a la «voluntad personal» cuestiones que dependen del *habitus* del individuo. Y es que la inmensa mayoría de la población no dispone de suficiente capital cultural para elegir, vincular y crear una nueva religión; entonces es cuando nos hallamos ante lo que Morin llama «creencia por necesidad», que está regulada por los medios de comunicación y las reglas del mercado, pero no por una voluntad de «libertad» personal.

6.2.5. «¡A suegras beodas, tinajas llenas!»

Milan Kundera hace, en *La insostenible levedad del ser* (1998), una reflexión que apunta, aunque referida al terreno de la seducción y la sexualidad, por donde van nuestras conclusiones respecto al fenómeno de la *alternación*: «¿Qué es la coquetería? Se podría decir que es un tipo de comportamiento que intenta sugerir que el acercamiento sexual es posible sin que tal eventualidad pueda ser interpretada como una cosa segura. En otras palabras, la coquetería es una promesa de coito sin garantía» (Kundera, 1998, pág. 152).

En efecto, la condición compartida es «no casarse con nadie», no definirse para así poder seguir jugando, coqueteando, con la idea de trascendencia. En la alternancia entre distintos sistemas de significación, el individuo será materialmente incapaz de adoptar ninguno de ellos en su totalidad, de *convertirse* a uno u otro según convenga a sus últimos descubrimientos. Por eso, el interés, aunque muy vivo entre los jóvenes entrevistados, forzosamente debe continuar quedándose en cierto nivel de superficialidad. Por un lado, porque «un cambio de cosmovisión», es decir, una conversión, es un proceso largo y dificultoso que requiere un gran esfuerzo de readaptación al contexto y una *relectura* de la propia biografía. Por otro, porque requiere un compromiso, «una relación seria», que no permite continuar «probando» y «coqueteando» con otras cosmovisiones.

El interés por todo lo que supere la esfera de lo palpable, tangible, sobre todo si se tiñe con ciertas dosis de magia y misticismo, atrae la atención de muchos de los jóvenes entrevistados. Ahora bien, como dice Sudbrack, «apenas se trata de tomar posiciones, de cerciorarse o incluso *sólo* de la verdad, la mayor parte se echa atrás. Discuten de buen grado mientras se trate del aroma, del aura, de lo incomprensible, de lo que no vincula; ya les resultan

menos simpáticos la doctrina, el orden, la claridad» (Sudbrack, 1990, pág. 49).

Así, la apertura de miras no se queda en elpreciado valor de la tolerancia y la aceptación de la diferencia a que conducen el relativismo y el cosmopolitismo, sino que llega a insertarse, incluso, en el ámbito de la creencia en la divinidad. «Creo en Dios porque prefiero tener la mente abierta, pero tampoco lo afirmo», decía uno de los entrevistados. Dicha postura comporta que se sigan posponiendo la definición y el compromiso con una idea. Incluso con la idea de Dios. Para finalizar este capítulo, no podemos dejar de reproducir las palabras de Simmel respecto a este fenómeno:

«Algunas personas [...] cultivan un juego místico-romántico con la idea de Dios, con la significación trascendente, con la inmortalidad, fundado en sentimientos atávicos, en la resonancia de una inmensa tradición, pero eliminando el factor decisivo: la total realidad de lo trascendente. De esta manera practican la coquetería de cubrir a medias la incredulidad con la fe» (Simmel, 1953, pág. 13).

6.3. UNA «FUGA MUNDI SUI GENERIS»

Las actividades estudiadas: el yoga, el *tai-chi*, el *reiki* y el largo etcétera que hemos ido presentando, se convierten en prácticas rituales insertadas en el marco de la vida cotidiana, por lo general, establecidas en un calendario normativizado (una hora y un día concreto a la semana) y en un espacio definido. Sin embargo, aun estando enmarcadas en el mundo cotidiano del individuo, en lo tocante a la experiencia subjetiva, son aprehendidas como desconexiones de este mundo. Durante el tiempo dedicado al ritual, el iniciado lleva a cabo una huida del mundo, de su mundo cotidiano, y ello tanto a nivel temporal como espacial. El alumno habla «de evasión», de «desconexión» o incluso «de «viaje». Durante dicho espacio de tiempo, se produce una ruptura con el mundo de la vida cotidiana, asimilable, seguramente, a los universos finitos de significación de que habla Schütz.⁹²

92. Berger, utilizando la terminología de Schütz, denomina ámbitos finitos de significación los enclaves que existen en el seno de la realidad primordial. Berger dice que los ámbitos finitos de significación «se experimentan cuando el individuo “emigra” provisionalmente fuera de la realidad primordial de la vida cotidiana». Y son ámbitos finitos de significación tanto la experiencia religiosa como «el mundo del investigador sumido en una investigación científica y apasionada, o la experiencia estética» (Berger, 1998, pág. 37).

Y cuando uno se desplaza de la realidad primordial a uno de los ámbitos finitos de significación, el tránsito siempre es vivido como una especie de choque, como una sacudida. Todos ellos representan un «salto» de la vida cotidiana a un ámbito finito de significación que se rige per unas reglas de juego diferentes.

Tales actividades no dejan de convertirse en el «viaje a un universo finito de significación». Un viaje que hemos considerado, salvando una prudencial distancia, asimilable a lo que, en referencia a la vida monástica cristiana, se ha dado en llamar *fuga mundi*, la huida del mundo.⁹³ Para hacernos entender, sin embargo, conviene que en este punto nos desviemos momentáneamente del marco estricto de nuestra investigación.

6.3.1. Marcha atrás

Etimológicamente, la palabra «monje» deriva del griego *monakhós*, que significaba «único, solo, solitario», a su vez derivado de *mónos*, es decir, «uno, solo». Como apunta Trepát, descubrimos en la misma raíz de la palabra «un elemento constitutivo de la vocación monástica: la ruptura con el mundo circundante, el aislamiento» (Trepát, 1991, pág. 7). La génesis de dicha ruptura, la encontraremos justamente en lo que constituye la base de la ascesis monástica: «El deseo de obtener la propia salvación lejos del mundo corrompido y corruptor» (Colombás, 1998, pág. 488). Para conseguir

93. De hecho, aunque hagamos referencia al mundo cristiano, los orígenes de la *fuga mundi* podemos hallarlos en civilizaciones y culturas anteriores y ajenas a la tradición cristiana. La de los *katochoi*, originada en el antiguo Egipto, es una de las experiencias más tempranas del movimiento monástico. Tales comunidades vivían en estricta clausura, «renunciaban a su hacienda, practicaban la ascesis, vivían sin ningún tipo de relación sexual e incluso se daban unos a otros apelativos como el de “padre” o “hermano”» (Trepát, 1991, pág. 7). Es efectivamente en Egipto donde «se especificaron las principales formas de vida monástica —el anacoretismo y, sobre todo, el cenobitismo— con perfiles nítidos, perfectamente determinados» (Colombás, 1998, pág. 45). Asimismo, son numerosas las experiencias espirituales, semejantes en cuanto a sus intenciones y realizaciones prácticas, aparecidas con anterioridad al monacato cristiano (los monjes budistas de la India a partir del s.V a.J.C.; los pitagóricos en el mundo helénico, del siglo VI al siglo II a.J.C., o los esenios entre los judíos en la región del Qumran, donde vivieron desde el siglo II hasta el año 70 a.J.C.). A pesar de todo, para comprender en el contexto de nuestra investigación el fenómeno de la *fuga mundi*, no hace falta que nos remontemos a un pasado tan lejano, cuando la vida monástica cristiana —aún hoy presente en la sociedad catalana— es un referente mucho más vivo en nuestro imaginario.

la propia salvación,⁹⁴ el monje se refugiaba en el monasterio, creado precisamente para preservarlo de esas formas y estructuras de vida *corrompidas* y *corruptoras*, percibidas como amenazadoras. El repliegue que permite y al que conduce el monasterio,⁹⁵ pues, le ayuda a afrontar los obstáculos y las tentaciones mundanas y, así, alcanzar el ideal de la «vida perfecta y virtuosa».

Fruto u origen de dicha actitud de encierro existirá, correlativamente, otra actitud de desprecio por el mundo exterior que el monje ha abandonado definitivamente. Pero, a fin de poder comprender del todo la lógica que llevaba a esa actitud, tendremos que recuperar precisamente un concepto que por ahora nos ha dado bastante dolores de cabeza, el de *saeculum*.⁹⁶

Saeculum designaba a la «generación; la duración de una generación; época; siglo». Precisamente de esta raíz deriva la palabra *siglo*, que se usaba para referirse a la dimensión temporal de la «realidad» mundana. La «realidad» mundana a la que nos remitía el *saeculum* era la menos importante para el monje, ya que es la realidad que pertenece al mundo de lo no sagrado. Un mundo que, dado el terrible y muy próximo advenimiento de su destrucción, según profetiza el Apocalipsis, está irremediabilmente destinado a

94. Adviértase que, originariamente, el monje se preocupaba exclusivamente por la salvación de su propia alma. Es éste un hecho que, en consonancia con una percepción nueva y diferente de *este mundo* (como veremos más adelante), ya no sucede en la actualidad, lo que resulta un rasgo distintivo del monje contemporáneo. Hoy, en cambio, el monje cristiano reza y se preocupa por el mundo que «ha dejado afuera», por cosas concretas, conectadas con los acontecimientos mundanos. De hecho, como apunta Estruch, «el monaquismo actual no siempre practica el principio de la *fuga mundi* como en otros tiempos, o en todo caso hace una interpretación muy diferente de la de otras épocas» (2001, pág. 188).

95. Cuyos muros —por obvio que pueda parecer, vale la pena recalcarlo— actuarán precisamente como fronteras físicas y simbólicas que lo encierran y aíslan de la vida mundana.

96. La evolución etimológica que presentamos es fruto de las discusiones habidas en el seno de un seminario sobre Sociología de la Religión del curso de doctorado de Sociología a cargo del profesor Joan Estruch. Asimismo, en el artículo «El mito de la secularización» (en Díaz-Salazar, 1994), el mismo J. Estruch, siguiendo a R. Pániker, realiza el recorrido etimológico de la palabra *secularización*, en la misma línea que la aquí presentada. Aunque la exposición que se hace en este artículo retrocede más al origen del concepto en cuestión, aquí nos limitaremos a presentarlo a partir de la palabra latina *saeculum* para ir directamente a lo que en este momento nos interesa.

acabarse.⁹⁷ Se trata, pues, del mundo de lo efímero; de un mundo temporal y transitorio hacia el mundo que verdaderamente importa, el que el monje contempla y al cual dedica su vida: el reino de los cielos, es decir, el de la eternidad. Igualmente, según el *Diccionari Etimològic i Complementari de la Llengua Catalana* de Joan Coromines, la acepción más habitual de la palabra *segle*, en catalán antiguo, era «el *mundo, este mundo*, justamente por oposición a la supervivencia del alma o a la vida cenobítica». Paralelamente, una expresión muy corriente remitía a «pasar el siglo» como sinónimo de «morir». La palabra se utilizaba, pues, para designar un tránsito.

En este contexto, podemos comprender que el *saeculum*, lo que se refiere a «las cosas de este mundo», era percibido negativamente. Es decir que era entendido por el hombre religioso, y más concretamente por el monje, como algo falto de importancia, a lo que sólo dedicará, lógicamente, su «santa indiferencia». Una indiferencia que no es otra cosa, en este caso, que una actitud de desprecio por las cosas relacionadas con *este mundo*. Desde esta disposición deviene comprensible la práctica de la huida de *un mundo* destinado a acabarse, y por ello desprovisto de importancia, para poderse «volver» hacia el mundo verdadero y «real» por excelencia, el de la eternidad.

El pasaje de san Bernardo de Claraval (impulsor y dinamizador de la orden monástica del Cister) que presentamos seguidamente sintetiza de un modo excelente el pensamiento y la actitud que conducen a la *fuga mundi*:

«Hemos salido del mundo, hemos dejado todas las cosas bellas por Jesucristo. Para ganarlo consideramos, pues, basura todo lo que atrae por su brillo, seduce por su armonía, embriaga por su dulzura.»

San Bernardo de Claraval, s. XII (Yarza, 1982, pág. 57)

Como puede empezarse a adivinar, nuestra sociedad ha invertido la connotación *negativa* que el *saeculum* sufría antiguamen-

97. La inmediatez de la destrucción del mundo es lo que precisamente lleva a hablar, en un principio, de «generación», ya que el mundo no debía superar «la duración de la generación» que había conocido las palabras de Jesús.

te.⁹⁸ Como apuntaba Estruch (1994), «cuando el aspecto temporal de la realidad es percibido con una connotación *positiva*, el *saeculum* pasa a convertirse en el símbolo de la recuperación o de la conquista por el hombre de aquellas realidades que la religión había venido legitimando en régimen de monopolio». Hoy es precisamente lo relacionado con *este* mundo, el del «aquí y el ahora», el mundo que tiene una *trascendencia* para el individuo y, así, lo visto como verdaderamente importante. De hecho, el aquí y el ahora son hoy nuestra «realidad» por excelencia y, en cambio, el reino del cielo es percibido, en muchos casos, justamente como «irreal». Para verlo con más claridad, después de esta breve ojeada a la antigua y enigmática vida cenobítica, tendremos que regresar a nuestro «ahora y aquí».

6.3.2. Nuestra «fuga mundi»

Una vez acabado nuestro breve viaje y volviendo a nuestra investigación, fruto del trabajo de campo, hemos constatado que hay algo que asimila la actitud y el comportamiento del monje con el de los jóvenes consumidores entrevistados. Como apuntábamos al inicio de este apartado, hay unas distancias, no únicamente históricas sino también culturales, que separan al monje del consumidor de yoga. Ahora bien, una vez explicitadas tales distancias, resulta muy sugerente descubrir qué se oculta detrás del consumo semanal de una hora de clase de yoga, aparentemente sólo destinada al *relax* físico y mental del individuo. Lo que se oculta no es otra cosa que una *fuga mundi sui generis*, invertida en muchas de sus significaciones y que se adapta a nuestro tiempo. Se trata, en realidad, de una *fuga mundi light*, como casi todo lo que tiene que ver con esta nueva religiosidad; una huida del mundo sin el compromiso que distinguía al monje.

Pero es necesario que concretemos un poco en qué se asimilan y diferencian la opción monástica y la opción edulcorada con la que hemos topado.

98. De la exposición que hemos hecho, deriva uno de los seis significados diferentes del concepto de secularización «en el horizonte sociológico» que desarrolla M. Hill en *Sociología de la religión* (Madrid, 1989, pág. 287). Es decir, aquella que, como hemos expuesto, la asimila «al tránsito del rechazo de este mundo a su aceptación» (Sánchez Capdequí, 1998).

6.3.3. Desprecio por el aquí y el ahora

«Creo que cuanto más lejos quizás te puedes encontrar con cosas mejores y, en cambio, lo de aquí es más...». Ésta es, de algún modo, una consigna compartida entre la mayoría de los jóvenes entrevistados. El rechazo general del *mundo* que hemos atribuido a los monjes se convierte en nuestro caso en desdén por un mundo mucho más inmediato y localizado. Es decir, el desprecio no se dirige a toda la humanidad, sino que se concreta en la sociedad occidental contemporánea. Berger dice al respecto: «Una versión persistente de la autodenigración masoquista es lo que, comenzando por Francia, ha sido denominado “tercermundismo”: la creencia de que las culturas no occidentales son más saludables, más felices y más humanas que Occidente, y que el futuro pertenece y debe pertenecer, a ellas. Esta creencia, por supuesto, constituye un tema importante dentro de la propaganda del multiculturalismo» (Berger, 1994, pág. 89).

Así, el desprecio se dirige hacia la propia sociedad occidental, hacia el mundo en el que vive inmerso el individuo. Y por ese motivo, en sus momentos de «realización personal» en el tiempo privado, en el espacio del «tiempo libre», el individuo consumirá productos de la «cultura sana» —la oriental— para *desintoxicarse* de ese mundo *contaminado* y *enfermo*. A pesar de todo, no *huirá* completamente de este mundo para irse a vivir, por ejemplo, a la India, sino que, jugando otra vez con el coqueteo, satisfará sus ansias de salir de la *suciedad* a partir de una *fuga mundi light* semanal. Cuando preguntábamos a nuestros jóvenes entrevistados por qué no se iban a vivir allá, si aquí está «todo tan podrido», todos hablaban de viajes estivales realizados o *posibles*. Cuando no se hacía referencia a un viaje de verano sino a una *huida completa*, la respuesta venía a ser: «Hombre, es que yo ahora no puedo irme y... dejarlo todo aquí». En definitiva, el uso de la mala fe⁹⁹ de la que habla Berger. Se critica la sociedad de aquí hasta llegar a un desprecio absoluto y se glorifican las sociedades del «otro extremo del mun-

99. Concepto que Berger toma de Sartre y que se refiere al autoengaño implícito en frases como: «Yo no puedo hacer nada más», «la vida es así y no puedo cambiarla...»; frases que naturalizan una situación construida socialmente y que, por lo tanto, culpan a un «nos» exterior de lo que está en sus manos. Niegan la posibilidad de libertad evitando así su responsabilidad.

do», pero este discurso, al vincularse con la coquetería, las versiones *light* y la falta de compromiso, se reduce a actuar como configurador de un sistema de consumo individual.

Además, recuperando en este punto la importancia que habíamos atribuido a la distribución y la utilización que la juventud hace de su tiempo libre, serán aquellas actividades que el joven considera que pertenecen al mundo del ocio las que tendrán mayor incidencia en la creación de sus universos simbólicos. Por eso mismo resulta importante descubrir que la elección de una actividad determinada se ve mediatizada por factores explicativos ofrecidos por el mismo joven, como el no considerar las posibilidades que ofrece la cultura religiosa y filosófica occidental. Cuestionados por tal hecho, los entrevistados argumentaban un rechazo intencionado y consciente de la religión institucionalizada, la Iglesia. Creemos que el fenómeno es suficientemente interesante como para ofrecer una explicación acaso algo más detallada de lo habitual.

Una de las entrevistas realizadas es paradigmática del fenómeno de la «religión a la carta». El abanico de actividades realizadas por la entrevistada pasaba por el yoga, el *tai-chi*, el *reiki*, el aurosoma, las geometrías sagradas de los mayas e incluso una breve estancia con los Hare Krishna. El interés por las más diversas formas culturales religiosas era en este caso especialmente relevante. No obstante, al preguntarle por la posibilidad de descubrir y adentrarse en la cultura religiosa occidental (implícitamente nos referíamos, dado nuestro contexto geográfico e histórico, a la católica) a la entrevistada literalmente «se le rompieron los esquemas». No entendía ni el sentido ni la finalidad de la pregunta y hubo que repetírsela con una explicación más detallada de la lógica inherente a la cuestión. Por último, sin dejar de mostrar un aire de sorpresa, apuntó que quizás sí que había culturas y tradiciones religiosas occidentales que le merecían interés. Una de ellas era la cultura celta.¹⁰⁰

Nótese, pues, y el caso anterior es un ejemplo, que el peculiar desprecio por el mundo circundante no es únicamente espacial,

100. Recordemos, sin embargo, que, como hemos apuntado en el apartado «Religión y coquetería», a pesar del rechazo y desprecio por el universo cristiano, las actividades como el *reiki*, el yoga o las terapias abiertamente esotéricas, «colaboran» en la recuperación de símbolos cristianos así como, y con especial incidencia, la figura de Jesucristo.

sino también temporal. En otras palabras, «cuanto más lejos en el tiempo y en el espacio, mejor».

Paradójicamente, a pesar de que la exaltación del «aquí y el ahora» es la lógica y, en cierto modo, la simiente que da su fruto en la proliferación y el éxito de las técnicas analizadas, podemos descubrir bajo tales prácticas el desprecio por nuestro aquí y ahora histórico y social. Como en el coqueteo, la ambigüedad vuelve a ser la norma dominante.

6.3.4. Héroes de otros tiempos

La huida del mundo que practicaba el asceta era de por vida y precisamente eso lo convertía en un héroe en su sociedad.¹⁰¹ Y no sólo en lo tocante a su lucha particular contra el vicio y el pecado, fruto de la debilidad humana, y a su compromiso seguro y duradero, sino porque con sus obras redimía a toda la humanidad. Así es percibido desde las palabras del abad de Morimond en el siglo XII, Otón de Austria: «Debido al gran número de nuestros pecados y a la putrefacta pecaminosidad de esta época extremadamente inquieta, creemos que el mundo no podría subsistir durante mucho tiempo si no fuese por los méritos de los monjes, auténticos ciudadanos del estado divino» (Braunfels, 1975, pág.124).

Por lo menos en lo que atañe al compromiso, en los sujetos de nuestro estudio, consiste en una huida que sólo rechaza el mundo durante una hora y media por semana y que, en definitiva, no deja de ser una hora de preparación para «adaptarse» al resto de la semana. Una huida que te permite «ganar fuerzas» para seguir en *este mundo* que, al mismo tiempo que se desprecia, no se quiere aban-

101. En este sentido es interesante recuperar —volvemos atrás de nuevo, pues— a san Benito, cuyas normas monásticas son uno de los referentes más importantes para la vida cenobítica en Occidente. En *La regla* (1966), san Benito distingue cuatro clases de monjes: los cenobitas (los de los monasterios), los anacoretas o ermitaños, los sarabaítas y los giróvagos. «De la misérrima vida de todos éstos [sarabaítas y giróvagos], es mejor callar que hablar». A pesar de todo, san Benito no puede dejar de «decir» cuatro palabras y, refiriéndose a los giróvagos (que son los que para el caso nos interesan), afirma que «se pasan la vida viviendo en diferentes provincias, hospedándose tres o cuatro días en distintos monasterios. Siempre vagabundos, nunca permanecen estables. Son [...] peores en todo que los sarabaítas» (San Benito, 1996, pág. 17). El aislamiento del mundo circundante y la reclusión que supone la *fuga mundi*, resulta ciertamente inasequible para alguien «siempre vagabundo y que nunca permanece estable».

donar. Hacer «una hora de yoga para proseguir el día con más ganas». Una hora de *reiki* y conseguir las herramientas necesarias para afrontar el mundo exterior, fascinante y a un tiempo temible; instrumentos de una solución pragmática que permitan «la salvación», el éxito en el *enfrentamiento* con los obstáculos de *este mundo*. Una salvación que lejos de ser la que esperaban los monjes, celestial, es terrenal. Una salvación inmediata.

Es decir, una salvación que, lejos de estar configurada por el «reino de los cielos» y la eternidad se concreta en el ahora, el hoy, este preciso instante y aquí mismo. Porque, aunque la mitología de fondo, como se explicará más adelante, crea un imaginario que vincula el paraíso con la naturaleza (y por tanto con aquellos pueblos que todavía viven en ella —de ahí el *tercermundismo* del que nos habla Berger—) y se reencuentra con un *tiempo originario* de gnosticismo, cultura celta, alquimia y antiguos yoguis, lo que busca el cliente es que tales prácticas le reporten un bienestar emocional y psíquico que le sirva para enfrentarse con el mundo del ahora y el aquí. No desea una huida ni la salvación total, sino tan sólo un simulacro de salvación. Una salvación que «me ayude a valerme en la vida cotidiana». En definitiva, una salvación intramundana que es un fin en sí misma.

6.3.5. Salvaciones instantáneas

Estas prácticas se convierten en un producto de consumo y, como tal, su capacidad de generar sentimiento es nula. Generan emoción, que se distingue del sentimiento porque aparece *descontextualizada*, sin pasado ni futuro que la sustenten. Discontinua y fragmentaria, la emoción puede ser muy intensa y, a la vez, efímera y significativamente débil. El sentimiento se genera a partir de un pasado que pone las bases sobre las cuales se construye el presente y se proyecta el futuro; tiene continuidad, tiene sustancia. La emoción es forma; el sentimiento, contenido. La emoción expresa el sentimiento, pero la emoción aislada tan sólo se expresa a sí misma, vacía de contenido, forma pura. Es la veneración de la emoción, la espontaneidad, la sinceridad, el intimismo, de los hijos de la cultura individualista, que se fundamenta en el subjetivismo individual. Un subjetivismo que construye el «yo» en el tiempo libre.

Por consiguiente, los frutos de una hora de yoga a la semana son efímeros, instantáneos, pero altamente reconfortantes: «...te en-

tra como una sensación de bienestar. ¡Mucho! [...] y estás tan a gusto que piensas: “quiero romper con esta vida”. Son obsoletos, pero al cabo de una semana, imbuido otra vez del mundo cotidiano, vuelves a «necesitar» tu dosis de evasión. Una dosis para la salud emocional, para continuar huyendo y viviendo en la ilusión de que huyes de este mundo que te atormenta, al tiempo que coges la energía necesaria para enfrentarte al mundo y triunfar sobre él. Lo que se pretende es llegar al momento en que el mundo que te atormenta acabe convirtiéndose en una salvación larga y duradera.

6.4. DEDICADOS EN CUERPO Y ALMA

En el siguiente apartado intentaremos transmitir el imaginario de los jóvenes «iniciados», que deberemos vincular a la existencia de una posible religiosidad que hasta el momento habíamos esquivado. Aquí será donde llevaremos a término la exploración de aquellos elementos más difícilmente aprehensibles desde el mundo de la realidad empírica. Consecuentemente, como *investigadores* nos situamos en «terrenos pantanosos», en los que la posibilidad de un patinazo es mucho mayor. Por tal motivo, la voz de los entrevistados estará presente en todo momento. Intentaremos no presentar reelaboraciones teóricas sino ir desgranando poco a poco y explícitamente los discursos latentes sobre el complejo mundo de lo sagrado.

6.4.1. ¿Cómo me mejoro a mí mismo?

Debemos encontrar vinculado a la *salvación inmediata* que acabamos de apuntar otro rasgo distintivo que, además, da cuenta de un cambio en la percepción del mismo individuo. La vida de sacrificio del asceta se encaminaba a la *autodestrucción*: «La pasión por el desprecio de uno mismo vengándose en la pobre carne, la divina irracionalidad del santo que da y sacrifica todo lo que tiene (sobre todo las cosas sensibles) al objeto de su adoración» (James, 1985, pág. 222).

Aparentemente alejado de todo esto, el consumidor de las prácticas analizadas está empeñado en descubrir cómo puede *mejorar-se a sí mismo*, lo que apunta a otro rasgo característico del *individuo tipo* de las nuevas formas de religiosidad, rasgo que, sin embargo, sería fácilmente extensible a una parte muy importante de nuestra sociedad: el culto y la divinización del individuo. La adora-

ción, que en el asceta se dirigía a Dios, ahora se dirige hacia la propia persona. Así, como dice Lipovetsky (1986, pág. 34), «estamos inmersos en la ‘cultura de la personalidad’, a condición de precisar que el propio cuerpo se convierte en sujeto y, como tal, debe situarse en la órbita de la liberación, incluso de la revolución sexual, por supuesto, pero también estética, dietética, sanitaria etc., bajo la égida de modelos directivos [...]. Se trata de una inversión narcisista en el cuerpo visible a través de mil prácticas cotidianas: obsesión por la salud, por la línea, rituales de control y mantenimiento etc.».

Efectivamente, se ha producido un cambio en la concepción del «cuerpo», de modo que en la actualidad su percepción se ha invertido. Lo que para el asceta era objeto de desprecio y percibido como un obstáculo en su contacto con Dios —aquello tan famoso de «la prisión del alma», se ha convertido hoy en objeto de adoración.¹⁰² Veámoslo con mayor detenimiento.

Justamente, el significado inicial de *asceta* deriva en su origen de la palabra griega *ασχητης*, que significaba «atleta», es decir «lucha o combate» (inicialmente, «el premio por la lucha»). La vida del asceta implicaba concebir el propio cuerpo como un enemigo que vencer y, por lo tanto, el cuerpo devenía un «objeto» central en su vida, precisamente por el hecho de ser percibido como un obstáculo para el acercamiento a Dios y a la salvación celestial. No estamos tan lejos de todo ello cuando, de hecho, lo que se ha producido es un cambio de percepción del lugar del cuerpo, donde aparecerá un trabajo «que no se realiza como antes por la lógica ascética por defecto, sino, al contrario, según la lógica pletórica que maneja informaciones y normas» (Lipovetsky, 1986, pág. 35). Así, buscando la actual imagen *ideal* del cuerpo (construida en buena parte desde los medios de comunicación), se entabla de nuevo un «combate» contra «las debilidades» del cuerpo: dietas, pesas, bicicletas estáticas etcétera. En este caso, el objetivo (modelar o mantener el cuerpo según la propia voluntad y obtener la *imagen* deseada) comporta un sacrificio que persigue una «salvación» diferente a la del asceta: la salvación intramundana mediante el éxito social y la fabricación de la imagen deseada.

102. Asimismo, habrá que ver qué atención se pone hoy en el alma, si es que ésta aparece en algún momento.

Ese control pletórico del cuerpo a partir de informaciones que apunta Lipovetsky nos da una pista muy interesante sobre los caminos que toman esas nuevas formas de religiosidad en nuestra sociedad actual. El «control» del cuerpo es tan sólo un síntoma más de un complejo sistema de mitos sobre el individuo, sus capacidades, la sociedad que lo rodea, el origen y el fin.

Ahora bien, en nuestro contexto de estudio, ese «control» del cuerpo (de la dieta, de la figura, de los niveles adecuados de hierro y de calcio etc.), aunque también aparecerá, va más lejos al estar vinculado al control de la esfera espiritual del individuo.

6.4.2. Conociéndome

A la luz de las explicaciones de los directores y profesores de los centros y de los jóvenes entrevistados, podemos constatar que hay en su discurso una exaltación del *conocimiento interior*. Sin ver lo que teníamos «casi delante de las narices», las respuestas a las preguntas existenciales se encuentran *ahora* en nuestro interior y las podremos descubrir a través del *autoconocimiento*, lo que explica el interés por las prácticas y actividades analizadas, ya que te permiten «ponerte en contacto con tu interior» y redescubrir la espiritualidad: «No una espiritualidad de dioses y demás, sino algo más de preguntarse a uno mismo quién soy...».

Se trata de un conocimiento al que se puede acceder a través del trabajo que ofrecen esas prácticas, aunque, como apuntaba W. James al referirse a la inefabilidad de la mística:¹⁰³ «Se vive, se vive, no se explica». Evidentemente, cada persona, en el camino del autoconocimiento debe seguir la vía que «mejor le vaya». Como dice uno de los muchos libros de autoayuda, «tu relación con la meditación es, sin duda, diferente a la mía o a la de cualquier persona que conozcas. Todos logramos una combinación única de cuerpo, mente y espíritu en la aventura de descubrir nuestro yo íntimo» (St. James, 1997, pág. 251)

103. Respecto a este hecho, el autor apunta: «Quien vive el misticismo asegura inmediatamente que no se puede expresar, que no hay palabras adecuadas para expresarlo. De ahí se deduce que se debe experimentar directamente, que no se puede comunicar ni transferir a los demás. En esta peculiaridad, los estados místicos se parecen más a los afectivos que a los intelectuales» (James, 1985, pág. 283).

De nuevo es ésta una concepción sorprendentemente presente en los jóvenes estudiantes de secundaria a los que pasamos la encuesta. Hasta un 68,9% de los mismos decía estar de acuerdo con la afirmación «la verdad está en nuestro interior y por eso es tan importante el conocimiento interior», frente a un 21,7% que no estaba de acuerdo con ella y un 9,4% que no sabía o no contestaba. La autonomía que la sociedad moderna otorgó al individuo llega al extremo de darle la posibilidad de que sea él mismo quien se encargue de responder lo que, a menudo, había requerido grandes y majestuosas instituciones como la Iglesia.

La exaltación del conocimiento interior se enmarca en la creencia de que la *sabiduría*, *la verdad*, se hallan dentro de uno mismo, pero que las coerciones sociales y la alienación —percibidas casi como rasgos inevitables de nuestra «identidad» occidental— imposibilitan una conexión directa con nuestro interior y, por lo tanto, con la *verdad*.

6.4.3. Lecciones de conocimiento interior

A medida que íbamos haciendo entrevistas y procedíamos a analizarlas, advertimos que no lográbamos aclarar el concepto de *conocimiento interior*. Primeramente asimilamos el «conocimiento interior» al conocimiento de la mente y creímos descubrir en ese tipo de producto una vía para acceder a su universo desconocido. Entonces, el éxito de esas terapias, y su crecimiento acelerado, podrían radicar y asimilarse a lo que fue el éxito del psicoanálisis en otros tiempos. Así, nos pareció «*descubrir*» la siguiente analogía: el consumo de esas terapias favorecía un *acercamiento al yo* a partir del cual el individuo era capaz de ponerse en contacto con «las partes más profundas de su conciencia». Consiguientemente podríamos decir que el subconsciente freudiano afloraba y se hacía explícito a partir de la *experimentación* con uno mismo potenciada por tales técnicas, con lo que su vertiente terapéutica y «liberadora» no dejaba de ser la «liberación» que provoca en el paciente el descubrimiento del inconsciente en manos del psicoanalista.

No obstante, enseguida nos dimos cuenta de que en nuestra hipótesis quedaban zonas opacas que no lográbamos iluminar. Una primera contradicción tenía relación con el cuerpo. Si, como hemos dicho antes, esas técnicas se asimilan a los métodos de «control» del cuerpo para conseguir el *modelo deseado*, ¿por qué en todas

las entrevistas sin excepción se hace referencia al *conocimiento interior*? El yoga se practica en gimnasios, al lado del aeróbic, como un ejercicio de «trabajo del cuerpo»; si hiciésemos una entrevista sobre aeróbic, ¿nos hablarían de *conocimiento interior*?

Para intentar responder esas preguntas decidimos detenernos unos instantes, escuchar a los protagonistas e intentar comprender qué estaba equivocado en nuestro «modelo» y cómo debíamos reconfigurarlo.

6.4.4. Aprender de los demás

Así pues, dejémoslos hablar a ellos e intentemos ver qué camino debemos seguir. El director de un centro nos decía: «Lo que pasa es que, si tu no dominas lo físico, si hay niveles de sutilidad del trabajo, si no dominas lo más basto del ser, no puedes acceder a niveles profundos de la mente porque el cuerpo te está impidiendo alcanzar la serenidad necesaria para hacer una investigación». Por otra parte, un joven entrevistado nos decía: «Entonces creo que es un poco de las intenciones de donde salen las técnicas y las terapias esas... por la historia de la filosofía oriental, que se ha dedicado mucho a la contemplación del cuerpo a nivel interior, y por eso, claro, el occidental nunca se dedica al cuerpo a nivel interior por propia filosofía... O sea, que el occidental vive de la piel para afuera. Y, claro, se encuentra con que en el momento en que prueba cosas del interior, cosas que no conoce, pues le funcionan, y por eso tienen tanto éxito el *tai-chi*, el yoga y todo lo que comporta una filosofía en la que los movimientos son relajados, tranquilos...».

Así pues, como se refleja en las respuestas de los entrevistados, desde el principio se asimila por un lado que el control del cuerpo nos ayudará a adquirir ese bien tanpreciado del *conocimiento interior*. Aunque, ¿no es también la acrobacia una técnica de control del cuerpo? Y, en cambio, no se la suele relacionar con ese viaje al interior.

Por otra parte, se nos dice que estas técnicas nos ayudan a conocer *el cuerpo a nivel interior* de un modo al que «los occidentales» no estamos acostumbrados. Es decir, la relación entre el control del cuerpo y el autoconocimiento aparecerá de la mano del mundo oriental o, mejor, de *la adaptación* del mundo oriental al occidental.

¿Cuál es, sin embargo, la concepción occidental? Antes de analizar las influencias de Oriente más vale que explicitemos los patro-

nes en que se basa la concepción occidental; mejor dicho, intentemos analizar cuál es la autorrepresentación de Occidente en nuestro campo de juego. Seguramente, pues, y a partir de la definición que los sujetos hacen de los «occidentales», podremos comprender más adecuadamente la que hacen de los «orientales».¹⁰⁴

«El problema de los occidentales, a veces, es que hemos hecho... Hemos fraccionado, ¿no? La mente es una cosa, el cuerpo otra, y el espíritu otra distinta. Hay gente que se dedica más a lo intelectual, a lo que es trabajo de la mente. Hay gente que se dedica más a lo físico... como en las olimpiadas, donde hay gente que dedica parte de su vida a ver cómo responde la máquina, por decirlo de algún modo. Los intelectuales trabajarán más en cuestiones mentales y la gente del espíritu [ininteligible]. La desgracia es que los unos parecen despreciar lo de los otros, ¿no? Los religiosos a lo mejor descuidan el cuerpo; no diremos que descuidan tanto la mente, pero subrayan que lo importante es la conexión con Dios etc. Los intelectuales a lo mejor despreciarán el cuerpo muchas veces, porque están muchas horas sentados y entre libros y el cuerpo cada vez se les degrada más en este aspecto. Y a lo mejor lo espiritual lo desprecian, o no, y los que tocan la parte física quizás también desprecien un poco lo otro».

Ésta es una opinión que desde diversos ángulos hemos ido encontrando expuesta en la mayoría de las entrevistas. Los «occidentales» sufrimos una división que no nos permite funcionar como un todo integrado. Consiguientemente, será esta división la que no nos permitirá acceder al «equilibrio»,¹⁰⁵ que implica «bienestar». Como nos decía la directora de un centro, «prácticamente no enfermarás si estás en armonía, o enfermarás menos, ¿eh? Pero seguro que disminuirá una cantidad importante de tus enfermedades intermiten-

104. Utilizamos la terminología oriental y occidental porque es la que utilizan los *protagonistas* cuando se trata de definir las coordenadas del *juego*. Sin embargo, tendríamos que tener en cuenta que si retrocediésemos en el tiempo muchas de las concepciones que se etiquetan de orientales también las hallaríamos en el orfismo, el gnosticismo etc.

105. La noción de equilibrio es una pieza clave en el discurso estudiado. Como veremos más adelante también será dicho equilibrio lo que se pondrá en relación con los «problemas mundiales». En definitiva, todo puede ser descrito desde la óptica dicotómica de equilibrio-desequilibrio. La meta siempre será el equilibrio, que tendrá que conseguirse a partir de la modificación de los desequilibrios.

tes que no son nada más que fruto de un desequilibrio de tu ser. En la medida en que estés equilibrado, las enfermedades remitirán, la ansiedad, los problemas de insatisfacción, el no saber qué haces y las euforias y los altibajos remitirán, porque se creará una armonía en tu ser, ¿no? Digamos que los problemas que sufrimos no son otra cosa que fruto de un desequilibrio. Equilibrando ya no hace falta que des normas de vida». En definitiva, el equilibrio es la *panacea* de nuestros males.

Y la separación del individuo en espacios de sentido y práctica diferenciados comporta «desequilibrios» que son *disfuncionales* para el funcionamiento «correcto» del ser humano. Esos espacios diferenciados tendrán una correlación, tanto en lo individual como en lo social. Sin embargo, ahora intentamos averiguar cuál sería la «ventaja» de Oriente respecto a Occidente en la cuestión que nos ocupa. ¿Qué sucede? ¿En qué consiste esa versión «más sana»¹⁰⁶ de la cultura oriental que transmiten esos productos?

«Sí, globalidad es la palabra. Es entender el ser humano como una entidad formada por diferentes fragmentos, por diferentes partes: por una parte física, una parte emocional, una parte psicológica, una parte energética y entonces intentar ir tratándolo globalmente, desde esa globalidad. Lo importante es tratar a la persona y no la enfermedad. La enfermedad es una causa... Es una consecuencia del hecho que la persona no está en armonía [...]. Esto es lo que podría cohesionar ese tipo de técnicas».

Por lo tanto, la diferencia clave entre Oriente y Occidente se basa en la concepción de la persona desde un punto de vista holístico.¹⁰⁷ Es decir, todas las partes del cuerpo están relacionadas entre sí, al mismo tiempo que todas juntas configuran una unidad. Si una de las partes está en desequilibrio este hecho conducirá al desequilibrio general gracias a la conexión global de todos los elementos. Al mismo tiempo, el esfuerzo de mejorar el equilibrio de una parte reportará beneficios, *en materia de equilibrios*, a todas las partes.

106. En este punto no podemos dejar de remitirnos a lo que hemos dicho anteriormente, al tercermundismo del que hablaba Berger. La percepción de la sociedad occidental como una sociedad enferma que «necesita» buscar modelos en el exterior.

107. Y esta concepción holística tendrá una traducción en términos sociales e incluso *cósmicos*. Todo el universo podrá ser descrito holísticamente.

Y esta concepción holística no equivaldrá sólo a un tipo de técnica sino que la comparten todas las técnicas que hemos hallado en el interior del campo de juego, hasta llegar a un punto en que, cuando intentábamos preguntar qué era lo que permitía poner a esa serie de productos dentro de un mismo universo, la respuesta siempre iba por esos caminos.

Sin embargo, no todo es tan sencillo. Una vez penetramos en la concepción de base que incorporan ese tipo de productos (la de la autorrepresentación de la persona como un todo) debemos ver cuáles son los mecanismos por los que se recupera el equilibrio y se consigue acceder a ese «conocimiento interior» tan misterioso. Y es que, ¿qué significa exactamente conocimiento interior? ¿Conocimiento del cuerpo?, ¿de la mente?, ¿del espíritu?

Fijémonos de nuevo en las palabras de los entrevistados. «A veces sin que seas consciente sólo con lo físico ya vas notando la mejora mental y biológica, que es lo que mola, ¿no?», nos decía una muchacha joven. Y otra nos decía: «Más que nada es el cuerpo de la persona el que sabe dónde tiene que ir. Es muy sabio». Así pues, es a través del contacto y la proximidad con el cuerpo, a través del cual se inicia la *recuperación* del equilibrio (*¿primordial?*). Pero, ¿cómo podemos hacerlo? ¿Podemos realmente curar «desequilibrios» mentales, emocionales o espirituales a través del cuerpo? Esto en principio podría convertirse en una paradoja; si distinguíamos, por ejemplo, la medicina «convencional» de este tipo de técnicas era porque considerábamos que éstas últimas tenían en cuenta la vertiente espiritual del individuo. Desde el principio, incluso nos encontramos con una oposición a dicho tipo de medicina porque no tenía en cuenta *la vertiente emocional* de las enfermedades. No obstante, la respuesta al enigma vuelve a ser la misma: no es que el cuerpo sea la «solución», sino que el cuerpo es una solución más. Hay que curar las diferentes partes del individuo, y el cuerpo es una de ellas. Como decía una de las entrevistadas: «Porque, si crees que la medicina holística es la que trata a la persona entera, no sólo el espíritu, la mente o el cuerpo, sino todo...».

6.4.5. Soluciones para todos los gustos

Pero, ¿cuáles son esos elementos que configuran a la persona humana en su totalidad? En este punto, todo es muy complejo, pero intentaremos desenredar el ovillo. Dejando claro desde el principio

que no pretendemos exponer la doctrina oriental, sino *la adaptación* de esta doctrina (que se ha mezclado con otros elementos y se ha *recreado* en el contexto actual) en Occidente. No nos interesa ver la base de la cultura oriental,¹⁰⁸ sino los fundamentos en los que descansan las creencias, «mundos dados por descontado», representaciones etc. que conforman el universo estudiado.

En este punto, en el que pretendemos averiguar cuáles son los elementos que configuran a la persona en su totalidad, advertimos muchas paradojas y contradicciones. No hay un esquema claro detrás de la autorrepresentación de la persona como un todo. Por una parte, los más avezados en el consumo de esas técnicas (sea porque son profesores o porque hace mucho que las practican) distinguen mayormente tres partes: el cuerpo, la mente y el espíritu. Algunos, sin embargo, substituyen el espíritu por el alma. Incluso hay algunos casos en los que se incluyen los cuatro elementos (alma, espíritu, cuerpo y mente).

No obstante, la mayoría de los jóvenes entrevistados no son tan minuciosos cuando se trata de distinguir las diferentes partes sino que, en general, hablan, únicamente, de cuerpo y mente. Y la idea de mente adopta en el discurso significados diferentes. Algunas veces se aprehende como «mente racional», otras como «la dimensión de los sentimientos» etc. Y este hecho está muchas veces influenciado por el rechazo a toda etiqueta que pueda remitir, aunque sea de lejos, a la idea de religión. La palabra religión espanta y conceptos como alma o espíritu nos remiten en buena parte a ella.¹⁰⁹ Con su consumo y según su discurso consciente, los jóvenes no tienen nada que ver «con eso de la religión». A sus ojos es una reliquia del pasado, alienante y «precientífica». Aunque, al mismo tiempo, muchos de ellos, a pesar de la contradicción, sean capaces de ir a hacerse «tirar las cartas» o a calcular su ascendente zodiacal. Pero estas prácticas las ven como «un juego» que, de tan lejano como está

108. Entre otras cosas porque nosotros somos sociólogos y no historiadores al mismo tiempo que no tenemos un conocimiento de Oriente (ese vasto territorio, amalgama de culturas, religiones y formas de vida) suficiente para poder realizar un análisis con un poco de interés.

109. Aunque, como hemos dicho anteriormente, los jóvenes son más proclives a hablar de espíritu que de alma. El concepto 'espíritu' se ha ido desvinculando de la religión y cada vez más se aprehende fuera de su contexto tradicional de referentes.

de su universo cotidiano, no pone en cuestión su identidad «racional y madura». En cambio, el tipo de producto que hemos estudiado combina y hace suya esa identidad racional de tal modo que el distanciamiento es mucho menor. Incluso, para muchos de ellos estos productos constituyen, en sí mismos, una ciencia. Como decía un joven entrevistado, «una ciencia como el yoga se basa mucho en las energías». Es decir, se perciben el yoga u otros productos semejantes (sobre todo los más legitimados) como ciencias. A su vez, dicha visión de tales productos como ciencia está muy unida a algo que analizaremos seguidamente, las energías.

6.4.6. «La madre del cordero»: la energía

Finalmente, una idea que está presente en todos los discursos (aparece en todas las entrevistas en un momento u otro) es la de energía. Pero, ¿qué demonios es la energía? Aún no lo hemos podido averiguar. Cuando este concepto se concreta algo más es cuando se hace referencia a los canales de energía de los que habla el yoga, *nadis*, o de los canales de energía de la acupuntura, *meridianos*. Por ejemplo, una muchacha nos decía: «Te puedo dar un ejemplo, aunque me voy más allá de la terapia floral. Por ejemplo, la acupuntura y el yoga, aunque provengan de lugares distintos, China e India, tienen una base muy parecida o igual, que es la siguiente: que las dos intentan desbloquear lo que los yoguis llaman canales de energía. La acupuntura los llama *meridianos* y el yoga, *nadis*. Pero te están hablando al fin y al cabo de conceptos de canales de energía». Así pues, lo que ese tipo de técnicas tienen en común es el reconocimiento de una energía que fluiría a través de nuestro cuerpo. Si ponemos en relación esta energía con la otra característica que hemos dicho que compartían tales técnicas, la concepción holística del ser, podremos ver la relación que mantienen entre sí y comprender más concretamente la concepción que se tiene de *la energía*. Así, intentando sintetizar todas las definiciones que hemos encontrado, la *energía* vendría a ser *el vehículo de contacto entre las diferentes partes del cuerpo*. La *energía* vehicula la relación entre las diferentes partes al mismo tiempo que es la base que las conforma a todas.

Por otra parte, debemos tener en cuenta que el concepto «energía» no es percibido de igual modo en todos los casos. Así, nos hemos encontrado en una situación muy curiosa al tiempo que muy

explicativa del fenómeno estudiado. Los entrevistados que son profesores o «iniciados» que hace tiempo que participan del universo estudiado vinculan la energía a las concepciones orientales. Es decir, cuando hablan de energía se remiten al mundo oriental, haciendo referencia a que la mentalidad budista gira continuamente alrededor de la idea de energía, pieza clave de todo su entramado teórico y de su cosmovisión. Sin embargo, como afirman Ricart y Pániker, el concepto oriental que se oculta bajo la palabra «energía» no coincide con lo que aquí entendemos por energía. La traducción ha sido desafortunada, sobre todo cuando se vincula con teorías científicas. Se confunden los términos y se asimila la energía *budista* con la energía de la teoría de Einstein. Tal confusión, en nuestro trabajo de campo, viene mayormente de la mano de los más jóvenes e «inexpertos» en el campo de juego (también se da en los centros que hemos clasificado bajo un *habitus* definido por la creencia de necesidad). Al mismo tiempo, cuando intentábamos preguntar por las definiciones de energía las respuestas solían ser evasivas, contradictorias y difusas. Esta confusión en el uso del término energía creemos que radica en que este concepto ha sido tan interiorizado (mediante un proceso previo de objetivación) que forma parte de un mundo dado por descontado sin problemas y ateórico, lo que juega a favor de su legitimidad al tiempo que nos da cuenta del mismo. «Energía» es el concepto clave que actúa como un comodín en todos esos productos y a partir del cual se puede *releer* todo el universo. Todos somos energía, todo el universo es energía y todo en este mundo depende de la energía. Incluso puede llegar a funcionar como categoría justificadora de la creencia en la vida en *un más allá*, ya que como dice un entrevistado: «Y nosotros somos masa y energía y, claro, la masa en principio se crea y se destruye, hablando científicamente, pero... ¿y la energía? ¿Dónde va la energía cuando morimos? ¿Qué sucede con ella? Esto no quiere decir que tenga que creer en una figura metafísica de Dios, con un paraíso y demás». La *ciencia*, paradójicamente, acaba dando herramientas para la construcción de un *más allá posible* después de la muerte biológica del individuo.

6.4.7. Haciendo equilibrios con la energía

Intentemos ahora establecer cuál es el papel de la energía en la definición del uso de esos productos. ¿Es necesario partir del concepto de energía para consumir ese tipo de productos? Según los

profesores de los centros es inevitable y, aunque en las primeras clases no se hable de ello «para no espantar al personal», saldrá forzosamente más adelante. No habrá comprensión de lo que se está haciendo si no se tiene en cuenta el difuso concepto de energía. ¿Por qué?

Un entrevistado nos decía: «Entonces las personas somos básicamente energía y, a través de la energía, ya que trabajamos para canalizarla bien, deshacer los bloqueos a través de unos movimientos muy suaves, muy simples, acaba colocándose en nuestro sitio». Las técnicas lo que hacen, básicamente y *grosso modo*, es trabajar con la energía a fin de encontrar el equilibrio. Advertimos que la raíz del desequilibrio es siempre un bloqueo de energía. Por consiguiente, todas esas técnicas trabajarán en equilibrar la energía, tanto entre las diferentes zonas del cuerpo (nos decían, por ejemplo, que no la podemos acumular en zonas concretas etc.) como para equilibrar las energías entre sí, porque «hay muchos tipos de energía y uno de ellos es la material; entonces, tú, en un momento determinado, puedes tener más energía material, más energía amorosa, más... de cualquier tipo y las tienes que equilibrar para estar bien». El equilibrio, del que hablábamos antes y del que decíamos que aparecía en todos los discursos como la «panacea», se basa en la consecución del equilibrio energético.

No obstante, aunque no hemos logrado averiguar qué es lo que provoca un *desequilibrio energético* que requiera el uso de esas técnicas para *reequilibrar*¹¹⁰ la energía. Y el *conocimiento interior*, ¿cómo lo vinculamos? ¿Es la energía o es diferente? ¿Cuál es el paradigma bajo el que funcionan todos estos elementos? ¿Qué causan las confusiones y la falta de precisión en el uso de los términos?

Hemos intentado ver si la concepción latente bajo esos discursos fragmentarios, poco coherentes y a veces contradictorios nos remite a un modelo mitológico de funcionamiento determinado o no. Después de analizar muchas entrevistas, de volver a hablar con mu-

110. Nótese que este *reequilibrar* nos remite a que inicialmente se nace «bien equilibrado» y que el entorno, la cultura y la sociedad en la que nos hallamos son los causantes de la pérdida del equilibrio. La exaltación del *estado natural* del hombre —en el que viviría un recién nacido ya que su contacto con el «mundo» exterior aún no le ha afectado— es una constante más y configurará parte de la mitología que tendremos que descubrir en el discurso estudiado.

chas personas para aclarar lo que era dudoso, de hacer observación participante etc., creemos que podemos vislumbrar, en cierto modo, *un rayo de luz en medio de tanta confusión*.

Despacito y buena letra, empecemos por el principio. En primer lugar, nos preguntábamos sobre la diferencia entre la acrobacia y el yoga u otros productos por el estilo. En la acrobacia el cuerpo se convierte en un *instrumento* que «se aprende a aprovechar» y después se hace con él un uso *demostrativo*. Tu cuerpo es un objeto. Contrariamente, en este tipo de producto el cuerpo deja de ser un objeto para devenir sujeto (como decíamos al principio del apartado). Las fronteras del sujeto se difuminan y, mientras en otro tiempo el cuerpo sólo era el vehículo que sujetaba al yo (llámese alma, yo individual, persona etc.), ahora forma parte del propio yo. No se puede desvincular al uno del otro. El cuerpo sería «la cara externa» del funcionamiento interno. Es decir, el cuerpo sería el «espejo» del funcionamiento de nuestras energías y de la «salud» de nuestro «yo». Como decía un entrevistado: «O sea, nuestro medio de información es el cuerpo, para eso lo tenemos, y el alma se comunica con nosotros a través del cuerpo, como herramienta evolutiva». Es decir, nosotros podemos percibir los equilibrios de nuestro ser a través de lo «que nos dice el cuerpo». El cuerpo funciona como un mecanismo de aviso. Como dice una joven entrevistada: «En el talante occidental vamos dejando el cuerpo [...]. Esto es una realidad, basta con observar: por ejemplo, si estás triste, te encogerás... ¿Es tu cabeza la que se encoge? No. Tengo bastante con mirar a una persona y por la postura ya puedo saber qué siente. Puedo ver cosas, eres transparente. Tu cabeza es tu cuerpo y viceversa. ¿Y cuando sonríes? Es tu corazón el que sonríe. Hay una conexión que es absurdo negarla... Es tan evidente». Por otra parte, un profesor nos decía: «Entre las técnicas que aplicamos de conciencia corporal, que es tener conciencia del cuerpo, aprender a recibir los mensajes del cuerpo, cualquier señal, cualquier... Sin ser un hipocondríaco, ¿eh? “Ay, mira, voy a tener...”. No. O sea, escuchar al cuerpo. Y si te duele un pie, coño, no digas simplemente “cuánto me duele este pie”, ¿no? Haz algo para corregirlo. Toma conciencia de qué pasa en tu cuerpo, ¿no?».

Por lo tanto, el cuerpo nos serviría de «alarma» para indicarnos lo que no funciona. Es en este aspecto en lo que estas concepciones difieren de la medicina «convencional». Para ésta, el cuerpo es

un objeto en sí mismo y, por lo tanto, las enfermedades, los dolores etc. no son aprehendidos como señales, indicaciones, pistas de una «enfermedad» más profunda, de un desequilibrio, sino que son la propia enfermedad. Por consiguiente el paradigma «alternativo» de «salud» cuestionará la eficacia de la medicina convencional; le acusarán de tratar únicamente la sintomatología sin ir al origen del problema,¹¹¹ lo que ha provocado el desequilibrio energético que a su vez ha afectado al cuerpo. Como dice una entrevistada: «Acaso tengamos un concepto de la salud distinto al de otras personas que utilizan la medicina tradicional. Creo que la medicina tradicional se centra en tratar los síntomas: ¿te duele la cabeza?, pues una aspirina. En cambio, estas terapias alternativas van a buscar la causa del dolor de cabeza.». Por otra parte, el cuerpo, además de ser la «alarma» que nos advierte la existencia de un desequilibrio energético, también puede llegar a ser fuente de equilibrio. Es decir, el cuerpo puede contribuir a *reequilibrar* la energía que nos produce malestar. Por ejemplo y hablando de un caso concreto, un profesor nos decía: «Si relajamos toda esta zona muscular, los órganos también se relajan, con lo que la circulación se empieza a potenciar, la energía fluye y hay más predisposición a la curación».

Ahora bien, no hace falta estar enfermo para consumir este tipo de productos, sino que siempre te pueden ayudar a estar más equilibrado y, por lo tanto, más feliz, «con más armonía» etc. Una muchacha, al explicarnos su experiencia con varios de estos productos nos decía: «Cuando empiezas a trabajar tu cuerpo, tu mente, tu espíritu te empiezas a elevar interiormente y hay cosas que las ves diferentes, cada vez la vida es más ágil, con más alegría... Las energías empiezan a fluir mejor».

6.4.8. Los poderes de la mente

¿Cuál es la razón por la que en esta cultura «occidental» hemos perdido el contacto con el cuerpo? ¿Por qué, según los protagonistas, no sabemos «escuchar a nuestro cuerpo» y necesitamos productos, mayoritariamente de origen oriental, que nos ayuden a hacerlo?

111. Un origen que de forma habitual se relaciona con la idea de karma y con aquellos problemas no resueltos que «vamos arrastrando», tanto si tienen su origen en esta vida o en la otra.

Un profesor nos respondía: «¿Qué es la conciencia, no? Pues mira... a través de un ejercicio de relajación, le hago diferenciar cuando está viviendo en la mente o en la conciencia. O en el alma... Llámala como quieras. O sea, creo una barrera entre la mente y la conciencia. La conciencia es la que sabe, la que no se equivoca nunca, ¿eh?; la que siempre tiene una respuesta; la que no tiene miedo, ¿vale? ¿Cómo se llega a la conciencia? A través de la relajación. ¿Por qué? Porque conseguimos el abandono de la mente. La mente se va de vacaciones. ¿Qué sucede? Cuando estás intentando entrar en la relajación, la mente te manipula, no quiere perder el poder, el control del cuerpo, el control sobre tu vida. Cuando, a través de la respiración y de la relajación, una persona empieza a marearse, por ejemplo, que es una sensación muy habitual, o a sentir sensaciones, intento hacerle comprender que debe aceptar esas sensaciones, porque a partir de ahí la mente ya está vencida... Y entramos en la conciencia. Y la sensación de paz, de equilibrio con su cuerpo empieza... ¿eh? Y cuando realmente toman conciencia de ello es cuando acaba la relajación. Cuando una persona ha acabado una relajación, siempre le digo: «Despierta, abre los ojos, no te muevas, intenta identificar dónde estás, qué haces, que tu mente advierta que estás aquí y que tú eres la que controlas, y la invito a utilizar su mente, a nivel de manipulación, ¿eh?»

Es decir, lo que sucede es que la mente del individuo occidental, hija de una concepción que la ha privilegiado por encima de todas las cosas, actúa como un mecanismo represivo del alma y obstaculiza el fluir de la energía. En el fondo, esta idea de mente no es muy distinta del superego de Freud. La sociedad occidental, racionalizada, burocratizada y tecnicada ha *alienado* el alma y la ha sometido. Según este discurso, los occidentales nos hemos dedicado a crear una «mente poderosa» que mutila al individuo porque no permite la libre expresión de todas sus partes. Con lo que no somos capaces de escuchar al cuerpo. Si no «sometemos» a esa mente poderosa, no podremos establecer contacto ni con el cuerpo ni con el alma.

Esa es la razón que nos lleva a vivir en desequilibrio, tanto con nosotros mismos como con el planeta, «porque nos influye todo»; como decía una entrevistada: «Nos influyen los minerales, nos influyen las plantas...».

Frente a eso, la casi totalidad de las prácticas estudiadas se presentan como guías del individuo para recuperar la armonía y el equi-

librio, y por lo tanto para recuperar la «autoestima, para tener una energía más o menos equilibrada», afirmaba una joven. Ahora bien, como apuntábamos, hay factores externos a nosotros que obstaculizan la consecución de la armonía, del conocimiento de «la verdad que hay en nuestro interior». De hecho, según algún entrevistado, se trata «de una neurosis generalizada por la cultura que tenemos, por la cultura toda». La cultura occidental nos conduce a la escisión del ser y, por tanto, al distanciamiento de la visión holística del individuo.

6.4.9. El conocimiento nos salvará

Hasta ahora hemos descubierto que el objetivo de aquellos productos era llegar al equilibrio energético, lo que nos conducirá al bienestar, es decir, a la *salvación terrenal*. Una vez logrado el equilibrio seremos mucho más capaces de enfrentarnos al mundo con alegría, entusiasmo etc. En definitiva, el equilibrio es lo que nos permitirá «no caer en depresiones, ni estrés, ni cosas de esas...». No obstante, para llegar al equilibrio energético debemos vencer a esa «mente poderosa y alienante» (que no deja de ser una metáfora de la sociedad occidental, que se describe con los mismos términos). Tenemos que vencer a esa mente tanto para poner en relación a las diferentes partes del ser (cuerpo, mente, alma, energía) como para encontrar las causas de nuestro malestar.

En definitiva, debemos hacer todo ese proceso para encontrar la causa *original* que nos tiene «presos». El camino para llevar a cabo tal proceso, lo constituye, en primer lugar, ese tipo de producto espiritual que configura toda esta amalgama de técnicas, consejos y herramientas. A pesar de todo, el elemento clave es el concepto, que antes hemos dejado abandonado, de *conocimiento interior*. Si dichas técnicas se realizan del todo desvinculadas de esa «inmersión en las profundidades del ser» no podrán cumplir su función «salvadora». Es en este punto donde radica una diferencia clave entre quienes sólo trabajan esas técnicas en un sentido deportivo o de salud física y quienes buscan en ellas ese «algo más» que ninguno de nuestros protagonistas jóvenes sabe acabar de definir (equilibrio, armonía, estar bien con uno mismo...). Porque la salvación no vendrá únicamente por la vía de las técnicas; la salvación, no «te la dará el maestro», sino que «la salvación está en tu interior y eres tú quien debes encontrarla». Y la vía para encontrarla es la exploración del

propio «yo», porque será ese «yo» quien nos dará la salvación. Y la exploración de ese «yo íntimo» es paralela a ese difuso concepto de *conocimiento interior*.

En este punto es donde las nuevas religiosidades entran en contacto con el gnosticismo: la salvación está en el conocimiento. Un conocimiento, empero, al que sólo puedes acceder tú, porque, en consonancia con todo lo que hemos ido diciendo hasta ahora, uno de los ejes de la nueva religiosidad es que «cada cual debe encontrar su camino», tiene que hacérselo uno mismo sin creer en recetas generales. Cada cual tiene su Karma, al que sólo puede acceder el propio yo. Por tanto, cada uno es responsable de su salvación.

Aunque no sabemos con precisión en qué consiste ese *conocimiento interior*, una profesora entrevistada nos da una pista: «Siempre me imagino una cebolla a la que le van poniendo capas y capas... hasta que llega un momento en que ya no se puede más y es cuando vienen a buscar ayuda. Entonces, con la terapia floral —la técnica que utilizaba esta terapeuta— van sacando capas, pero, claro, cuando sacan esas capas ven lo que hay debajo y no siempre les gusta, y la culpa es de los otros. Las flores de Bach, o las de Australia, lo que hacen es sacar el problema y ponértelo delante, no que lo vayas a buscar por ahí, sino enfrente, te guste o no. Y eso, claro, produce cambios». Es decir, según esta metáfora, somos como una cebolla a la que hemos ido añadiendo capas de protección contra «este mundo que nos atormenta». Hemos ido creando, a partir de esa «mente tan poderosa», mecanismos de defensa que ocultaban los «verdaderos» problemas. A la larga, sin embargo, el desequilibrio es demasiado evidente y la persona acude a un centro de este tipo. Los productos¹¹² ayudan a ir sacando capas a partir de la exploración del «yo», de «sus temores, sus miedos, sus traumas... y todo aquello que no le deja vivir».

112. Algunos dirigen más el proceso y otros no tanto. Les técnicas relacionadas con el «crecimiento personal», como los grupos de Louis Hay, las terapias de autoestima, Musadi, o servicios de uso individual, como las flores de Bach, te guiarán más bien en «el proceso de conocimiento interior», porque en las clases o «terapias» se hará un tratamiento explícito de la vertiente emocional del individuo. En cambio, en el consumo de productos como el yoga, el *tai-chi*, el *katsuyen*... las referencias al «interior del individuo» no serán tan explícitas y, por tanto, el «cliente» irá menos guiado. No obstante, también depende del tipo de centro, en función de las características que hemos descrito en el apartado de *habitus* de centros.

Tenemos que *ir rompiendo barreras* al tiempo que vamos cambiando todos aquellos aspectos que «no nos dejan evolucionar». Debemos disminuir el control de la mente a partir de técnicas como el «pensamiento positivo» y «el amor a uno mismo», y olvidar los hábitos fomentados por el mundo occidental, que no dejan fluir el interior del individuo y obstaculizan el paso de la energía. Mediante lo que hemos denominado *optimismo delirante*, el individuo se «conciencia de la capacidad de acción propia» y se convence de que es capaz de las mayores proezas, de manera que «liberar el resentimiento llega incluso a disolver el cáncer» o «querer es poder».¹¹³

Al mismo tiempo que se lleva a cabo este proceso de conocimiento interior debemos ser capaces «de enfrentarnos a nuestras debilidades» (dirán los más políticamente correctos) o «de aceptar nuestra culpa y cambiar» (dirán los más «descarados»). Por tanto, somos los primeros culpables de nuestro «mal», pero también somos nuestros «salvadores». Toda la responsabilidad recae sobre nosotros porque el individuo, como hemos dicho antes, es el centro de esta nueva forma de religiosidad. En comparación con otros sistemas religiosos aquí no hay motivos para eximirse de la culpa. O quizás sí. La ignorancia es lo que nos hace inocentes (muy parecido a la Biblia, ¿no?), pero una vez hemos recorrido el camino del conocimiento interior ya no podemos hacer marcha atrás, ahora sí que somos responsables de nuestra «salvación». El individuo, en este sistema, se asimila a la imagen de un Dios cósmico: el mayor «pecador», pero también «el salvador». El individuo se diviniza. Se salva a sí mismo a través de la gnosis.

Una gnosis que, como señala Bloom (1997), se contrapone a la fe. Bosch, recogiendo sus palabras dice «La fe es *histórica* consiste en conocer (creer) [...]. La gnosis, por el contrario, es *conocimiento interior* —fuera de la historia— por el que nos conocemos a nosotros mismos y por el que Dios nos conoce» (Bosch, *op. cit.* pág. 162).

Para acabar este apartado reproduciremos un fragmento de una entrevista que en cierto modo consigue resumir muy bien lo dicho hasta ahora: «No para escapar sino para realmente lo contrario,

113. Un optimismo que se fundamenta en la afirmación de que todos tenemos igualdad de oportunidades y que todo puede ser ahora y aquí.

para encontrarse dentro de ellos, para hallar esa chispa que todos tenemos interiormente, ¿no? Y saber que todos formamos parte de un todo y que, por muy solo que uno esté, forma parte de un conjunto. Si esto lo tiene integrado, la vida cambia porque entonces ya no hay el yo y vosotros aparte, sino nosotros, yo y nosotros. Creo que es así, la gente tiene necesidad de estas cosas y hoy en día hay muchas depresiones, y la depresión es para mí un toque de atención para que la gente vaya más adentro. Cuando se llega a este punto algo se ha roto dentro de ti; entonces no busques excusas y mira qué hay en tu interior. Y, cuando veas lo que hay, posiblemente lo superarás porque seguro que internamente estarás mejor, te darás más cuenta de lo que sucede a tu alrededor y de tus carencias, y las aceptarás. Porque somos buenos y malos; todo está dentro de nosotros».

6.4.10. El control del descontrol

Finalizando este apartado queremos hacer referencia a la paradoja resultante del entramado descrito. Lo que sucede es lo que el mismo título resume: el control del descontrol.

Muy a menudo, en las entrevistas, cuando se trataba de la cuestión del conocimiento interior, aparecía una idea a la que ya nos hemos referido: cuando uno está más cerca de la *verdad* interior,¹¹⁴ de la verdad que guardamos dentro, es cuando se puede librar de todas las coerciones sociales que nos ahogan y que «no te dejan ser tú mismo». Este ser «uno mismo» está estrechamente vinculado a la idea de espontaneidad que, lógicamente, se ve reprimida por las normas sociales. El control que suponen las normas sociales, pues, será una pieza esencial de nuestra imposibilidad de realizarnos.

En *lucha interna* con el control social altamente interiorizado que nos aliena, los jóvenes entrevistados acuden a prácticas como el yoga, el *tai-chi*, el *reiki* etc., a fin de saborear un rato de descontrol y desconexión. Es el caso, por ejemplo de una técnica denominada *katsuyen*, en la que «la persona se mueve en función de lo que su cuerpo necesita. [...] intentamos, al hacer *katsuyen*, desconectar de la mente y conectarnos con el cuerpo. Nuestro cuerpo sabe, y en-

114. Curiosamente, a pesar de lo que apuntábamos hace un rato sobre la inexistencia de verdades últimas, aparece algo más dudoso ante esta *verdad interior*.

tonces es un movimiento por el que fluyes con lo que hay, con lo que sientes y con lo que pasa con el cuerpo. Y por dentro intentas desconectar... siendo normalmente la mente la que te da la orden».

Adentrándonos un poco en la aprehensión de técnicas como el *katsuyen*, descubrimos que el individuo pretende controlar los ratos que dedica a «escapar de la realidad primordial». En otras palabras, decidir cuándo le apetece el descontrol y usarlo los ratos que le convenga.

6.5. RELEER LA «REALIDAD»

Sólo queda por apuntar un último rasgo, *no por último el menos importante*, que nos permite hablar de *fuga mundi* en el contexto estudiado y considerar las prácticas analizadas como religiosas.

La religión pretende atender a dos de las inquietudes más profundas de los hombres: por un lado, la religión, en el sentido de *re-ligare*, es sin duda «un importante factor de cohesión social que posibilita la convivencia, ya que legitima los valores que sustentan cada cultura» (Otón, 2001, pág. 2). En el sentido de esta acepción del término, no podemos identificar el consumo de productos con connotaciones espirituales como una forma de religiosidad. La mitología que sustenta este consumo se refiere a un factor que a primera vista podría ser asimilado a *re-ligare*. Dicho factor, que ya ha aparecido con anterioridad, remite a la idea de conspiración de la Era de Acuario. Una idea muy compleja que podemos resumir diciendo que hoy en día muchas personas del mundo están iniciando un proceso de crecimiento espiritual que guiará al mundo. Estas personas se identifican como seres distribuidos individualmente o en grupos muy pequeños por toda la tierra, que crean una comunidad más allá de las fronteras políticas y espaciales.

A pesar de ello y si entendemos *re-ligare* vinculado a la creación de la comunidad y al desarrollo de la cohesión, como decía Durkheim, difícilmente podremos asimilar esta comunidad *imaginada* como *re-ligare*. ¿Cómo se puede tener la experiencia de la efervescencia colectiva a miles de kilómetros de distancia del resto de miembros de la comunidad?

En ese mismo sentido, Martínez Cortés (en Estruch, 2001, pág. 34) dice: «Hay un déficit sociológico para que estas nuevas formas de religiosidad se conviertan en nuevas religiones: un déficit de pertenencia».

Ahora bien, por otra parte, etimológicamente la palabra religión también nos remite a *re-legere*; es decir, indica la posibilidad de una *relectura* de la realidad «que permite interpretarla desde una dimensión sagrada y así responder a la sed de trascendencia de los individuos» (Otón, 2001, pág. 2). Si hemos estado postulando a lo largo de la investigación que nos hallábamos ante una nueva religiosidad, ¿en qué se concreta esta nueva religiosidad en el sentido de *re-le-gere*? Y, más concretamente, ¿cómo es esa otra «realidad»? ¿su lectura implica necesariamente la etiqueta de «religiosa»?¹¹⁵

Un hecho importante que nos llevó a considerar las prácticas analizadas como una *huida del mundo* partía de la constante (repetida en la mayoría de entrevistas) en considerar el espacio semanal dedicado a estas actividades un rato «de evasión», de «desconexión de los problemas diarios», «un momento para ti, de relajación, de paréntesis de las tensiones del día».

Ahora bien, aunque el individuo pretenda «desconectarse» de la realidad primordial, de los problemas (pero también de las *alegrías*) de la vida cotidiana, la desconexión no se queda en un mero «dejar la mente en blanco». En vez de ello, «pierdes un poco la orientación, pierdes el norte. Sales del mundo». En vez de *vaciarse*, pues, el individuo se desconecta para *volverse a conectar* con una «realidad» diferente, «con la conciencia de que todo está unido». Esto es, más que ninguna otra de las características que hemos ido apuntando, lo que nos permitirá hablar de una *fuga mundi light*. Se trata de un consumo que convierte las actividades en intemporales, «vas allá y no pasa el tiempo», y que ejemplifica lo que Berger denomina una emigración provisional fuera de la realidad primordial de la vida cotidiana.

Y es que ese *volverse a conectar* es importante en la medida en que nos permite distinguir una hora de *tai-chi* de una clase de natación o de aeróbic, donde también suele hablarse de desconexión. En efecto, durante la hora de aeróbic, por ejemplo, el indivi-

115. A tono con estas preguntas, Raimon Ribera al definir lo que busca la religión, apunta que trata de hallar la «dimensión sutil» de la realidad (Ribera, 1995). Podríamos considerar igualmente la «mirada del sociólogo», enfocada precisamente a dilucidar «una dimensión sutil de la realidad». Seguramente, incluso la ironía podría hacerse un hueco en esta «mirada». ¿Qué es, pues, lo que nos permite, en el ámbito estudiado, calificar de religiosa la «mirada» del alumno que se *conecta* con otra «realidad»?

duo es capaz de aparcar, de desconectarse de su «realidad primordial». Al hacerlo, deja, sin embargo, «la mente en blanco» y se concentra en seguir los pasos que marca el profesor, aunque sin acceder a una percepción diferente de la realidad. Esta percepción diferente sí que se persigue durante algunas de las actividades estudiadas, como hemos podido experimentar «en la propia piel» mediante la observación participante. Se trata de un *volverse a conectar* que «te hace sentir bien», porque te une a todas las formas de existencia no sólo de la tierra, sino de la totalidad del universo; incluso se apunta a la idea de una fuerza superior: «Te hace sentir conectado con algo más. Lo imaginas y lo ves, y es como energía que te viene, y la energía te viene por aquí y te pasa por aquí, y te pasa por las manos, y te hace sentir conectado con algo mucho mayor, ¿no? Sí que te hace sentir bien», decía una de las entrevistadas. Aquí encontramos la pista que hemos ido persiguiendo durante todo el trabajo: *volverse a conectar* es interpretado desde una dimensión sagrada que trasciende el ser individual y se funde con el Todo. Un Todo impersonal, sin rostro, que no podemos identificar con el Dios de las tradiciones abrahámicas. Un Todo que seguramente estará muy próximo a la noción de energía presente en todas las entrevistas. Una energía que lo es Todo y está en Todo. Una energía con la que nos *conectamos* para llenarnos de ella mediante la fusión con ella durante la ejecución de esas prácticas; en «la iluminación sobre *nuestra pertenencia* intrínseca a una totalidad sagrada, como la gota de agua pertenece intrínsecamente a la totalidad del océano» (Martínez Cortés en Estruch, 2001, pág. 33).

Al mismo tiempo, ese *volverse a conectar* que nos remite a la trascendencia de la individualidad por la fusión con la totalidad comporta, para el individuo una relectura del cosmos vinculada al sistema mítico que hemos ido presentando durante la exposición del análisis de las entrevistas. Un sistema mítico en el que *el equilibrio* deviene salvación. Un equilibrio que se consigue a partir del desbloqueo y el fluir de la energía. Para conectarse con esa energía, el individuo, a pesar de servirse de las técnicas y prácticas analizadas, debe seguir el camino de la gnosis y buscar dentro de sí. La *fuerza del equilibrio* está en nuestro interior y, por tanto, la energía está dentro de nosotros. Es a través del *conocimiento interior*, pues, como se revela la realidad trascendente. Y es a partir de ahí que el

individuo se convierte en hierofanía,¹¹⁶ en el sentido que da Eliade a esta palabra.

Y es en ese mismo sentido por lo que muchos de los entrevistados recalcan que «sobre todo lo de estar en contacto con uno mismo... es lo importante del yoga». El viaje de la gnosis nos encamina hacia nosotros mismos para reencontrarnos con el «yo» *alienado por la mente*, por la sociedad occidental, y una vez entramos en contacto con nuestro yo íntimo es cuando nos fundimos con el Todo. El contacto con nuestra energía interior implica la fusión con el Todo cósmico. A partir de nosotros mismos podemos acceder a ese Todo. Porque el Todo está en todas partes, es el Todo inseparable e indivisible; no obstante, para poderse fundir con él se establece como condición *sine qua non* el *conocimiento interior*; la gnosis, que te libera de las cadenas de la sociedad occidental y de tu mente. Si no estás liberado no te podrás fundir con el Todo. Por ese motivo muchos de los entrevistados nos remiten a la idea de mente abierta y relajada. Si la mente actúa como represora y no la puedes controlar a través del conocimiento, no podrás acceder a la salvación. Una «salvación» que, como ya hemos dicho, se identifica con el equilibrio energético que comporta *bienestar* espiritual, físico o emocional.

Como apuntaba otra muchacha: «Es una nueva manera de ver la vida, de ver o de pensar, y cambias los esquemas, [...] no lo encontrarás en un gimnasio». A pesar de la seducción que representa «este cambio de esquemas» y de admitir que «...crea tanto bienestar que, si ya estás bien así, ¡imagínate pasarte así todo el día!». El consumidor de estas prácticas no se compromete de por vida como exigía la *fuga mundi* de los monjes.

Justamente por eso volvemos a recalcar lo que hemos ido dibujando a lo largo de este capítulo: la huida, la ruptura con la «realidad» que ejerce el individuo estudiado es más bien, siguiendo a Baudrillard (1978), «un *simulacro* de lo real». A pesar de que se intenta reproducir el pasado, nos hallamos, de hecho, «con una sustitución de lo real por los símbolos de lo real».

116. «El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se *manifiesta*, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar esta manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término “hierofanía” [...], es decir, que algo sagrado se nos muestra», en Eliade, M.: *El sagrat i el profà*, Paidós, Barcelona, 1998, págs. 14-15.

6.6. AUSENCIAS Y PRESENCIAS

Hasta aquí hemos presentado los rasgos más característicos de la «espiritualidad» de la población juvenil que consume regularmente productos con connotaciones espirituales de origen foráneo y que «ocupa» con ellos un espacio significativo de su «tiempo libre». No obstante, como hemos evidenciado al inicio de este gran apartado de la investigación, titulado «Los protagonistas», ha llegado el momento de exponer las hipótesis a partir de las cuales explicamos la relativa ausencia de jóvenes en el universo estudiado. ¿Por qué encontramos unos centros a rebosar en los que la población juvenil es tan escasa? ¿Por qué los jóvenes no participan en mayor medida de la «religiosidad» de los nuevos tiempos o sí que participan, pero bajo otras formas? Averigüémoslo.

6.6.1. ¡Somos jóvenes!

El porqué de la falta de jóvenes en el contexto estudiado lo encontramos, en primer lugar, en la existencia de unas disposiciones personales que conducen a esas actividades que el joven no posee, sencillamente porque aún «no le toca». Como se ha explicado, gran parte de la población que acude a estas actividades lo hace a partir de problemas eminentemente físicos propios de edades avanzadas (y a partir de ahí encuentra el universo religioso subyacente que a nosotros nos interesa y que adoptarán o no). El joven difícilmente parte de las mismas problemáticas físicas, por lo que buena parte de la juventud preferirá otras actividades, más vinculadas a un dinamismo, un esfuerzo y una actividad física que parece que el yoga o el *tai-chi*, por ejemplo, no ofrecen. Para comprender plenamente este hecho, tenemos que recuperar en este caso el significado de juventud, «que hace referencia a los valores clásicos» y que apuntaban R. Martínez y J. Pérez como *virtù*, donde el «vigor» y la «fuerza» serían los rasgos definidores de una «realidad fisiológica» (Martínez y Pérez, 1997, pág. 76). Se trata, claro está, de un significado de juventud más relacionado con el sentido común que con la explicación sociológica. Hay que tener presente que es precisamente el sentido común lo que guiará al individuo y no «la comprensión o la mirada del sociólogo». Y es éste el que le hará preferir actividades asociadas a «la fuerza de la juventud» que a la «gimnasia para ancianas», como apuntaba una de las entrevistadas en referencia al yoga. Por otra parte, un profesor afirmaba: «Gente joven, hablo de

gente de 18, 19, 20, 21, 22..., no viene. Me imagino que la inquietud de esa gente es la de moverse, el aeróbic, saltar, hacer cosas más dinámicas, y como que la imagen que se tiene del yoga no es la algo duro, como el *taekwondo* o lo que quieras, valiente, fuerte, se tiene una imagen más de relajación, yoga y relajación. La gente se queda con que yoga y relajación son más o menos lo mismo...». A su vez, un joven entrevistado apuntaba sobre esa falta de jóvenes: «Eso lo hace el tiempo. No sé... creo que es normal. Claro, tenemos más inquietudes... Eres joven y quieres hacer cosas y demás. Cosas dinámicas, aquí y allá... ¡Somos jóvenes!».

Un hecho que refuerza esa percepción es que, incluso en el mismo universo estudiado, continúa teniendo fuerza esta idea. Es decir, serán los centros que ofrezcan unas actividades «más dinámicas» y más vinculadas al esfuerzo físico los que conseguirán convocar a un número más elevado de jóvenes. Así, habrá más población joven en un centro de yoga *yengar*, cuyo profesor lo describe como sigue: «En el yoga se suda. La gente a veces moja la camiseta practicando yoga, pero claro, no es la imagen que tengo. Es un yoga valiente, un yoga majo, para gente que tiene ganas de hacerlo. Aquí la gente suda. Tú dices: «¿Yoga sudando? ¿Qué pasa? No es lo que yo entiendo por yoga»». Contrariamente, en actividades más pausadas y tranquilas la presencia de jóvenes será más reducida. En estas percepciones sobre «el dinamismo» de las actividades también tienen mucha importancia los estereotipos forjados a partir de los medios de comunicación etc., así como el público que se asocia con ellas.

6.6.2. Edad y rupturas de sentido

En segundo lugar, podemos decir que, a través del análisis de la población que accede a los centros y tiendas en busca de la vertiente más espiritual que pueden ofrecer esas prácticas, notamos rasgos definidores que de nuevo costará descubrir en la «condición juvenil». En el trabajo de campo y sobre todo en la utilización de técnicas como la observación participante en diversas actividades o la entrevista en profundidad a «clientes» de este tipo de centros, hemos visto que, en general, se accede al universo espiritual que hay detrás de la vertiente más física y más visible de esas técnicas después de que se haya producido una ruptura de sentido en la biografía del individuo. No podemos postular que ésta sea una relación

inmediata y directa (crisis-práctica «mística»), sin embargo, su índice de correlación es muy elevado. Por lo general, lo que sucede es que un hecho determinado o una serie de hechos provocan una ruptura en la biografía individual, con lo que el individuo ya no se ve capaz de atribuir un sentido retrospectivo coherente a su propia vida.¹¹⁷ Y es en la búsqueda de un *nomos* que le aporte la coherencia cuando, en general, este tipo de personas se acercan a la vertiente espiritual de la «nebulosa místico-esotérica».

Por consiguiente, será difícil que un joven se acerque a la vertiente espiritual de esas técnicas a partir de las mismas condiciones en que se puede aproximar una persona adulta. Este hecho está determinado por diferentes motivos. Por una parte, es más anómalo que un «joven» sufra una situación de crisis que le obligue a replantear su biografía. No tiene tantas oportunidades de sufrir una ruptura porque apenas está iniciando la creación de su biografía y de sus universos de sentido independientes del mundo de la familia. Por otra parte, el joven, tal como ha sido identificado por Martínez y Pérez (1997), construye su identidad a partir del grupo;¹¹⁸ por consiguiente, su *nomos* es configurado por los juegos simbólicos identitarios que en él se producen. El sentido está determinado por el contexto y difícilmente construirá su identidad a partir de un universo que forma parte del mundo de los adultos.

Una entrevistada nos explicaba esta situación como sigue: «...supongo que a partir de los treinta años. A ver, hasta que no cumples los treinta supongo que no te lo planteas tanto o no estás tan saturada. Y no tienes tanta necesidad de cambio. Y llegas a los treinta y ya te han pasado muchas cosas, o no te han pasado, y llega un momento en el que sí que te lo planteas... Es difícil plantearte estas cosas antes de los treinta. Hay gente, pero muy poca. Es lógico que sea a partir de los treinta años. Es una etapa de transición. Si tienes o no pareja, hijos... Yo qué sé... Arrastras muchas cosas y llega un momento en que ya no puedes más. Cuando eres más joven te lo planteas y tal, pero es diferente...».

117. En el sentido en el que habla Berger en *La invitación a la sociología* (1986).

118. Evidentemente, tanto por su identificación con un grupo determinado como por su oposición a otros.

6.6.3. Los «flipados»

Hemos presentado los motivos por los que no nos hemos encontrado con una presencia masiva de jóvenes en los centros estudiados y lo que «toca» en este momento es descubrir cuáles son los diversos factores explicativos que permiten que, contra el sentido común de la mayoría, algunos jóvenes se incorporen a unas actividades que «generacionalmente» no les corresponden. A la luz de los resultados y análisis presentados sobre el trabajo de campo, en los casos en que sí que descubrimos jóvenes, su asistencia es sustancialmente significativa en lo tocante al eje «religiosidad».

Tenemos que ir con cuidado a la hora de tratar a esos jóvenes «socialmente anómalos» y no meterlos a todos «en el mismo saco». Intentaremos, pues, distinguir entre los grupos que hemos podido diferenciar en nuestra aproximación al terreno de juego.

Los «prozac»

Un primer grupo, lo constituyen aquellos jóvenes que, aunque seguramente no les toque por edad, han experimentado crisis de sentido que han creado una ruptura en su biografía, lo que les ha llevado a buscar en estas actividades salidas a esta situación pasando por la *nominización*. Son jóvenes que en un intento «desesperado» de huir de la anomia buscan en tales prácticas un universo de sentido alternativo que atribuya coherencia y significaciones a su vida.

La existencia de este grupo está íntimamente vinculada a la ampliación de la etapa social de la juventud. Es decir, será mayoritariamente el grupo de población «cercaño a los treinta» y que no cumpla las cuatro responsabilidades que Gil Calvo (1985) identifica como indicativas del paso de la condición de joven a la de adulto el que conformará, básicamente, esta categoría.

Así, aunque también nos hemos podido encontrar con algunos jóvenes de veinte años en esta categoría, serían «los anómalos de los anómalos», ¡que ya es decir!, dado que la «normalidad» de la población que hemos englobado en este grupo constituiría lo que podríamos denominar «los jóvenes mayores». Son, pues, los principales afectados por el paro, la escasez de vivienda, el cambio en las relaciones de pareja, la inestabilidad laboral etc. No son lo suficientemente jóvenes para disfrutar de las ventajas que comporta esta etapa ni lo *bastante adultos* para disfrutar de un lugar en el mundo

de los adultos. Muchas veces, haciendo referencia a este colectivo, se ha hablado de inmadurez, de falta de objetivos, de egoísmo, para explicar las dificultades que tienen para *transitar* hacia el mundo de los adultos. Y demasiadas veces no se tiene en cuenta que ésta no es una situación escogida que les lleve a vivir una «segunda juventud» maravillosa y llena de fascinantes aventuras, sino al contrario. Esta dificultad para *transitar* hacia la etapa posterior está mayoritariamente determinada por la propia estructura social y las dinámicas que se crean. Dinámicas que no reproduciremos aquí, ya que han sido explicadas repetidas veces, aunque sí que será interesante averiguar qué comportan. Los contratos precarios, que no permiten ni la estabilidad ni la consecución de una identidad laboral y que imposibilitan la emancipación familiar (lo que a su vez niega a los jóvenes espacios propios para iniciar una biografía individual separada del mundo de la familia), son el principal motivo que contribuye a crear dificultades para la consecución de una identidad social o individual. Son un grupo de población especialmente sensible a crisis de identidad que se traducirán en depresiones, estrés, falta de sentido etc., y que, a diferencia de muchos de sus padres, no podrán afrontar a partir de un universo religioso preestablecido. Porque además dicho universo se ve sometido a una crisis de legitimidad que hará que la mayoría de esos jóvenes ni siquiera lo contemplen como posibilidad. Las crisis de sentido, tendrán que afrontarlas por otro *lado*. Así es como este tipo de productos constituyen una oferta muy atractiva para esta población. Es un consumo que les permite configurar un universo de sentido que les ayudará a crear *orden* en medio del *caos*.

Una entrevistada declaraba: «Dije: ¡Hostia, el yoga! Y me llamó mogollón la atención eso de decir... Igual también fue una temporada, cuando curraba en el Mirallac. Curraba por la noche, durante el día dormía e iba supercansada y tampoco tenía tiempo de ir al gimnasio ni de nada... Y primero iba para relajarme, porque estaba en una situación así, de mucho currar por la noche, y no podía ver a la gente y estaba muy estresada... Y dije: ¡Hostia, el yoga! y demás, y me volvió a venir a la mente y empecé a hacer yoga».

Otra joven nos decía: «Sí que es evidente que la gente que va a este tipo de cursos, en su mayor parte, va porque está mal. Yo, por ejemplo, cuando fui allá y le dije que no a mi hermana fue porque me fui a Londres porque estaba muy mal y necesitaba irme. Y cuan-

do volví, claro, estaba mucho mejor, pero en cierto modo me daba miedo volver. Había iniciado un proceso de cambio, quería que mi vida cambiase... y entonces de algún modo todo estuvo muy bien ligado. La ida a Londres y demás... Porque a mi todo lo que son psicólogos y toda esa historia no me acaba de atraer... Es una posibilidad más, pero...». En otra entrevista nos dijeron: «Ya te digo, sobre todo por mí, porque no me encontraba bien y buscaba soluciones que la medicina tradicional no me daba. Y, bueno, he flipado mucho porque por mi educación yo era muy, entre comillas realista, muy materialista, y no me creía nada, ¿no? Fue como descubrir un mundo mucho más... me gustó más».

La huida del mundo dado por descontado

En este segundo grupo englobamos a quienes huyen del «mundo dado por descontado» mayoritario. Hemos de distinguir sin embargo la huida realizada en un tiempo y un espacio determinados que se produce en la realización de estas prácticas, de la huida del mundo dado por descontado que llevan a cabo muchos de nuestros entrevistados desde casi todos los tiempos y espacios de su vida cotidiana. Es la huida de quienes crean una realidad paralela a la dada por descontada por la gran mayoría de la población para crear lo que se ha dado en llamar una subcultura. Una forma de vida «alternativa» que se adopta como estilo de vida y que les permite diferenciarse y crear elementos de distinción del mundo dado por descontado. Son aquellos para los que los rituales que para la gran mayoría constituyen una ruptura con su vida cotidiana constituyen la continuidad con su estilo de vida. Una subcultura basada en valores tales como la crítica del consumismo, el ecologismo, la solidaridad, las fiestas *rave* y los viajes a la India. Hijos de los progres de los sesenta y setenta, pretenden romper con el mundo que han adoptado. Pasan a formar parte de una de las tantas tribus juveniles analizadas por millares de autores. Y entre esta población el yoga, el *tai-chi*... y demás actividades de ese tipo constituyen elementos de su estética. Y eso sucede porque la *multiculturalidad*, o su valoración, constituye un punto clave de su estilo de vida. Cabría distinguir en este grupo a quienes Berger denominó *tercermundistas*, es decir, a quienes tienen un discurso basado en «el desprecio por la sociedad en que les ha tocado vivir, la occidental del final del milenio» (Berger, 1994, pág. 89), y en la exaltación de culturas orienta-

les, sudamericanas etc., que consideran más *sanas* y *puras* que las de aquí. Diríamos, pues, que se produce una exaltación de un espacio bucólico-romántico de retorno a las formas *más naturales* que, en comparación con nuestra sociedad, han vivido otras culturas en el transcurso de la historia o en la actualidad. «Si viviese con los indios, allá...», suspiraba una de las entrevistadas.

Este discurso del multiculturalismo está muy influenciado por la existencia de los medios de comunicación de masas, que ponen a nuestro alcance culturas muy alejadas de la nuestra, así como por la facilidad de viajar y conocer otras «realidades» etc. El consumo de estas prácticas se llevará a cabo en un intento de aproximación a esas culturas *más sanas* y con una actitud de rechazo hacia el mundo occidental. Al mismo tiempo que la *capoeira* o las danzas tribales se pondrán muy de «moda» entre esta población, también lo harán el *tai-chi* o el *reiki*. Sin embargo, será un tipo de práctica más desvinculada de la práctica esotérica y del mundo de las supersticiones. Es decir, es un tipo de población que, aunque se acercará fácilmente a un centro de yoga, difícilmente se hará tirar las cartas. Es un grupo de población conformado por una población de clase media-alta, mayoritariamente universitaria, que habita en el centro de Sabadell y que tiene un *gusto distinguido*. Por consiguiente, en su mayoría los hallamos situados en aquellos centros que hemos clasificado como *distinguidos*¹¹⁹ y, por lo tanto, alejados de la creencia por necesidad o de lo que Morin (1972) denomina *creencia de SOS*. No son una población que busque respuestas; al contrario, son ellos quienes quieren formular las preguntas. No buscan un papel pasivo. Así será como llevarán a término a través de estas prácticas una actividad de apropiación y *recreación* dentro de su marco simbólico. Consumirán las prácticas, pero no se *someterán a los caprichos de la mercancía*, sino que, al contrario, serán ellos quienes la domesticarán, la adaptarán a su gusto, la modelarán en función de una estética a fin de que llegue a configurar un elemento distintivo que les permita jugar un papel detenidamente construido en el espacio identitario.

119. Las personas que hemos identificado con este grupo o hacen yoga en un centro muy prestigioso de Barcelona, o *tai-chi* en la casa «okupada» de Sant Cugat o en la diplomatura de cultura de la paz de la UAB. Difícilmente los encontraremos en los centros que previamente hemos identificado, sino tan sólo en los de gusto distinguido y en los del estilo que identificamos en esta nota.

Este grupo de población será el que establecerá una relación con este marco filosófico y religioso parecido a la que Willis (1998, pág. 52) dice que tienen los jóvenes con el mercado cultural juvenil, cuyos elementos pueden seguir el siguiente proceso: «Estos elementos pueden ser apropiados simbólicamente para producir un significado afilado que no refleje ni repita lo que existe, sino que lo transforme creativamente —[...] cambiando expresiones suministradas desde el exterior haciendo que signifiquen nuevas maneras personalmente ‘significativas’. Con esta munición, tanto la experiencia como la representación pueden cambiar, interactuar y desarrollarse aún más en procesos de consumo creativo, percepción creativa y percepción renovada. En este sentido, el mundo recibido se hace humano y, por poco que sea, controlable» (Willis, 1998, pág. 52).

La importancia de convertir las «expresiones exteriores» en «nuevas maneras personalmente significativas» es lo que conducirá al joven a la necesidad de recalcar que su religiosidad, en aquellos casos en que se acepta sin tabúes, es «personalizada», autodiseñada: »¿Me preguntas de qué religión soy? Y te diré, pues mira, no sé... Tengo la mía en la cabeza».

En definitiva, es éste un grupo de población que configura una subcultura dentro del espacio juvenil; consecuentemente, en tanto que subcultura, definirán sus espacios, crearán su estética, compartirán unas cosmovisiones, tendrán una «marcha» determinada et-cétera. En definitiva, se apropiarán de objetos símbolo que reconocerán como signos distintivos de la propia identidad, al tiempo que disfrutarán del reconocimiento del resto de grupos del espacio juvenil. Seguramente y utilizando el lenguaje juvenil, se hablará de esta subcultura utilizando términos «alternativos». Una entrevistada nos decía: «Sí. Esos que todos hacen *capoeira* o danzas tribales o *tai-chi* o alguna otra cosa de estas... son los que siempre van al cineclub y van así, de alternativos». ¿Alternativos a qué? Seguramente y mayoritariamente tan sólo en su discurso, al mundo dado por descontado.

Un poco de todo

Finalmente, nos hallamos ante un grupo de población que no podemos etiquetar bajo un solo parámetro; quizás porque no tenemos una muestra lo bastante grande para hacerlo o porque la heterogeneidad, como sabemos, es la norma en este campo. Intentaremos,

no obstante, ser lo máximo de explícitos en la presentación de tal heterogeneidad.

En primer lugar, tenemos a un tipo de población que acude a los centros con un afán terapéutico. Aunque tal objetivo sea propio de personas de edades más avanzadas, también encontramos entre la población joven a cierto número de personas que consumen estos productos con dicha finalidad: la mejora del bienestar físico. Son personas que no sufren enfermedades pero que tampoco gozan plenamente del bienestar. Y esta incapacidad puede venir dada por diferentes motivos: por un lado, estarían los que sufren problemas de espalda o musculares. Problemas que no les impiden disfrutar de lo que denominaríamos «una vida normal», pero que sí que les dificulta la consecución de ese bien tanpreciado que es el bienestar o la calidad de vida. Acuden generalmente a aquellas actividades que gozan de más legitimidad en el universo estudiado. Así, tenemos población de este tipo en las clases de yoga, de *tai-chi* o en la reflexoterapia. Generalmente, irán a un tipo de centro que haya procedido a una mayor *banalización y descontextualización* de las técnicas. No buscan una filosofía, quieren una técnica. Por tal motivo difícilmente los encontraremos en centros *pretenciosos* o *de necesidad*, y sí en centros *distinguidos* o no especializados, como gimnasios, centros cívicos etc.

Por otro lado, en este grupo que acude a los centros con afán terapéutico, también encontraremos a aquel sector de población que se acerca a ellos para «solucionar todo lo de los nervios y demás». Es decir, un grupo que sufre problemas emocionales que no se traducen en crisis de sentido como en el primer grupo. Gente cansada de la medicina tradicional, que no da respuesta a problemas como los nervios, la angustia o las depresiones leves. Como los anteriores, generalmente acudirán a aquellas actividades que gozan de más prestigio y legitimidad social, e irán a centros en los que no se dé un uso de la simbología que hay detrás de estos productos. Tan sólo buscan una técnica para alcanzar el bienestar; no quieren cambiar su vida ni su sistema de significado.

En tercer lugar, entre esta población juvenil hallaremos aquella parte de población que participa en las actividades estudiadas por influencia familiar. Es un grupo presente, sobre todo, en el consumo de los productos más institucionalizados. Son individuos que comparten el sistema simbólico familiar, que por razones que no hacen al caso está vinculado a ese tipo de técnica.

Aquí finalizamos este apartado, donde por un lado os hemos presentado las hipótesis mediante las cuales se puede *comprender* el porqué de la no masificación juvenil en los centros donde se proporcionan estos productos, y por otro, os hemos expuesto los grupos que surgen al relacionar el espacio social juvenil con las nuevas formas de religiosidad. Acto seguido, os presentaremos un apartado en el que analizaremos los resultados de las encuestas y os proporcionaremos algunas hipótesis explicativas.

VII

EL PROCESO DE NORMALIZACIÓN

7.1. INTRODUCCIÓN

Estamos llegando al final y aún no nos hemos detenido a analizar qué eco tienen las nuevas formas de religiosidad, no en un grupo minoritario como el estudiado, sino en el grueso de la población juvenil de Sabadell. Como hemos dicho repetidamente durante la investigación, en seguida advertimos que la población analizada en profundidad (mediante las entrevistas y la observación participante), no era representativa de tendencias generales en la totalidad del campo de juego juvenil. Sin embargo, la población estudiada sí que era indicativa de cambios en la aceptación e incluso la apropiación parcial de universos simbólicos de origen foráneo. En resumen, no se da una asimilación completa de estos universos simbólicos, pero sí que es mayoritaria la *contaminación de esta nebulosa místico-esotérica*¹²⁰ (sobre todo oriental) en *nuestro* universo simbólico de significado y en *nuestro mundo dado por descontado*. En este último capítulo nos proponemos justificar esta afirmación a través de los resultados obtenidos por la encuesta realizada entre muchachos y muchachas de 16 a 18 años, estudiantes de secundaria y ciclos formativos de cinco centros de la ciudad.

Asimismo, estos resultados se verán completados por el análisis de los datos obtenidos en otra encuesta realizada casi a la totalidad de las tiendas de dietética y herboristerías de la ciudad. El porqué

120. Seguramente el término *contaminación* es desafortunado al remitirnos a *contagio*, como si se tratase de una enfermedad. En todo caso, al utilizarlo no pretendemos emitir juicio de valor alguno sobre la validez del universo que sutilmente se va introduciendo en nuestra sociedad. Nos referimos, de hecho, a la *contaminación cognoscitiva* de la que habla Berger, ya presentada anteriormente.

de la inclusión de las tiendas de dietética y herboristerías es la constatación (fruto de las entrevistas con los jóvenes y los directores y profesores de los centros) del hecho que en muchos casos estas tiendas se convierten en una *extensión* más de los propios centros. Es decir, resulta habitual descubrir entre la oferta de productos que se ofrecen en una tienda de dietética una estatua de Buda, esencias florales y minerales, quiromancia e incluso la posibilidad de llevar a cabo algunas de las terapias y técnicas que inicialmente sólo creíamos encontrar disponibles en los centros (como la cromoterapia, la aromaterapia, la *alquimia en la cocina* etc.)

7.2. DISCURSOS ALTERNATIVOS

Berger, en *Invitació a la sociologia* (1986), explica que en toda sociedad hay unos referentes comunes entre los individuos que configuran lo que podemos denominar el *mundo dado por descontado*. Esto es lo que hace posible la comunicación entre las personas al tiempo que actúa como legitimador de un orden social determinado. El conocimiento *del mundo dado por descontado* es percibido por los individuos como «natural», independiente de ellos e incuestionable. Desde la sociología, sin embargo, sabemos que ese conocimiento no tiene nada de «natural», ajeno a los individuos o incuestionable. Es un tipo de conocimiento construido por los individuos en un contexto histórico y social determinado; es decir, es un conocimiento social, construido y relativo. Según dice Berger, es un tipo de conocimiento que nos permite dotar de orden y sentido a nuestro mundo cotidiano. Así, a lo que nos referimos al hablar de un *proceso de normalización* es al trance por el que un tipo de prácticas y conocimientos que inicialmente no formaban parte del *mundo dado por descontado* se convierten en partes constitutivas del mismo. Es decir, la *normalización* es el proceso a través del cual el individuo pasa de percibirlos como «desviaciones»¹²¹ a considerarlos «normales».

Es justamente en ese proceso de tránsito donde creemos poder situar el conjunto de técnicas, conocimientos y teorías que configuran la «nebulosa místico-esotérica» que hemos tomado como objeto de estudio. En un período aproximado de veinte años dicho con-

121. No en un sentido negativo, sino tan sólo en el sentido de desviación de la ortodoxia.

junto ha pasado de ser un fenómeno marginal y estigmatizado a convertirse en un elemento popular, habitual y aporoblemático en el contexto que estudiamos. Esta afirmación, evidentemente, requiere muchos matices, dado que no todas las prácticas gozan de la misma legitimidad, ni todas las capas sociales las perciben del mismo modo. Hay, pues, que tener en cuenta que nos referimos a un proceso de tránsito y no de «normalización» acabada,¹²² y que aún no sabemos en qué quedará.

Todo proceso de imposición¹²³ de un *mundo dado por descontado* viene dibujado por los equilibrios de poder de una situación determinada. Es decir, el *mundo dado por descontado* refleja unas determinadas posiciones de poder aunque estas sean invisibles (de hecho, es justamente su invisibilidad lo que les otorga más poder). Cuando el *mundo dado por descontado* deja de serlo y deviene cuestionable por los individuos, esas posiciones de poder pierden fuerza. Es entonces cuando lo que había parecido «natural» deja de parecerlo y aparecen críticas y discursos alternativos que pugnan por ocupar un espacio en ese privilegiado *mundo dado por descontado*. Es entonces cuando se inicia un combate entre lo que Berger (1986) denomina «el discurso oficial de la realidad»¹²⁴ y los «discursos alternativos». Ésta es, aproximadamente y volviendo a nuestro contexto, la situación que se da entre un *discurso oficial* de la realidad que, seguramente y según Berger, se basa tanto en el mito de la ciencia y la técnica como en el universo religioso cristiano y todo lo que en su conjunto comportan, y un *discurso alternativo* que discute el monopolio de esa versión oficial de la realidad. Se trata de un discurso que no pone tan sólo en cuestión un aspecto concreto del *mundo dado por descontado* sino que discute las bases de la sociedad actual, es decir, su universo de significación. Es un discurso que por su reciente aparición y semiinstitucionalización es difícil de delimitar; aunque intentaremos caracterizarlo.

122. Aunque nunca podremos hablar de normalización acabada. La «normalización» siempre tiene unas bases, que serán más o menos precarias según el contexto.

123. Todo proceso de objetivación tiene un carácter coercitivo que no podemos olvidar.

124. Un discurso que se ve obligado a pasar de lo implícito a lo explícito y, por tanto, a teorizarse.

Para llevar a cabo esta tarea de la forma más clara posible lo mejor es ver cuáles son los aspectos que la nueva cosmovisión «pone en cuarentena».

7.2.1. «Todas las religiones, en el fondo, hablan de lo mismo»

En primer lugar, es un discurso que «idolatra» el pluralismo, la tolerancia y la heterogeneidad. Por lo tanto, es un discurso muy crítico con la monopolización católica del universo religioso. Sin embargo, ésta es una lucha que, si no totalmente, hace algunos años que casi está ganada. La iglesia católica ha sufrido en el Estado español un acelerado proceso de desmonopolización que ha llevado a la relativización de su universo de significación para las nuevas generaciones, lo que ha propiciado, como explicábamos en el marco teórico, la aparición de una sociedad pluralista.

Así, hoy en día la mayor parte de la población reconocerá la legitimidad de las otras religiones¹²⁵ y defenderá su coexistencia pacífica. Hijos del *relativismo*, los jóvenes actuales difícilmente mantendrán, por lo menos en apariencia, una posición etnocéntrica. Por el contrario, reconocerán la legitimidad de todas aquellas cosmovisiones religiosas ajenas a la propia cultura llegando incluso a atribuir más legitimidad a las *más lejanas* que a las *que tenemos en casa*. No creemos que el ambiguo desprecio por el ahora y el aquí que antes indicábamos sea un rasgo exclusivamente distintivo de un tipo muy concreto de población que acude a los centros, sino que es un fenómeno muy generalizado en la sociedad actual, propiciado sobre todo por la *propaganda multiculturalista*.

Pero evitemos los atajos y sigamos el camino poco a poco. Siguiendo a Berger y Luckmann (1994), decíamos que vivimos en una sociedad en la que la tolerancia se ha convertido en uno de los pocos valores *supraordinales* de sentido, lo que comporta la atribución de legitimidad a todos los universos de sentido existentes. En el terreno de juego este hecho, aparte de verlo reflejado en numerosas entrevistas (como ya se ha comentado) también es claramente indicado en las encuestas.

125. Debemos tener en cuenta que no es lo mismo aceptar la legitimidad que aceptar su veracidad, aunque lo que aquí nos ocupa es la dotación de legitimidad, es decir, de «normalidad».

En éstas había una afirmación (ver Anexo) ante la cual el encuestado debía responder si creía que era verdadera o falsa. La afirmación era: «Todas las religiones hablan en el fondo de lo mismo». Los resultados obtenidos fueron los siguientes: el 78,8% de los encuestados respondían afirmativamente; el 18%, negativamente, y el resto no contestaba. En un primer momento, tales resultados nos sorprendieron, sobre todo si tenemos en cuenta, por ejemplo, la imagen negativa que del Islam ofrecen los medios de comunicación o su contrapartida, la exaltación de las «maravillas» del budismo en el campo mediático. Entonces pensamos que esta respuesta acaso fuera fruto de una especie de actitud *pasota* que veía todas las religiones como equivalentes, porque todas parecían igualmente lejanas y ajenas a su universo de sentido. Así pues, para el joven de hoy todas las religiones eran lo mismo porque todas eran fruto de un pasado que ya no distinguía. Por consiguiente, la distancia desde donde se percibían *las homogeneizaba*. Parecía, pues, plausible que el joven viese las religiones como un lastre del pasado, todas iguales, y todas con las mismas capacidades *alienadoras*. Sin embargo, cuando preguntamos si consideraban que «las religiones pertenecían al pasado» obtuvimos la respuesta negativa del 65,1% de la población frente al 29,2% que lo afirmaba y el 5,7% que no contestaba. Así, aunque el porcentaje era inferior al de la pregunta anterior, nos encontramos ante una parte importante de la población que considera que todas las religiones hablan de lo mismo y que, lejos de ser una reliquia del pasado, están muy presentes hoy en día.

Podríamos creer que esta tendencia se acentúa por el hecho que en nuestra muestra se incluya una escuela religiosa; y que sus alumnos *deberían* percibir la religión como algo más presente y actual que el resto. Sin embargo y en contra de lo que podría parecer, es en esta escuela donde más elevado es el porcentaje de población que considera la religión una reliquia, así como también es más elevada que la media la constatación de que todas las religiones *en el fondo* hablan de lo mismo. También deberíamos subrayar que el grueso de la población que considera cierta esta última afirmación, lo forman los jóvenes de clase media y media-alta que viven en el centro de Sabadell y van a escuelas concertadas. El *relativismo cultural*, como se ha dicho repetidamente, está muy influido por la clase social, o mejor, por el capital cultural del individuo.

Por último, sólo queremos hacer explícito un factor que seguramente tiene mucha relación con esa dotación de legitimidad de todas las religiones. En todas las escuelas estudiadas, hay en la ESO un tratamiento de las *religiones*. La clase de religión, dirigida desde la Iglesia, va desapareciendo para dar paso a una formación orientada al estudio de *todas* las religiones. Una profesora nos comentaba que impartían esta asignatura con el objetivo de conocer todas las religiones del mundo, de modo que así los «chavales sean más tolerantes y... comprensivos». Sin embargo, y sorprendentemente, muchas veces en estas clases la tradición religiosa que menos se trata es la católica, con la justificación de que «claro, es que ya la conocen...».

Antes de proceder al análisis, tendríamos que hacer un paréntesis para explicitar la autoadscripción religiosa de los jóvenes estudiados, tanto para *comprender* más adecuadamente lo que explicaremos como para, en un sentido retrospectivo, atribuir más coherencia a lo ya explicado. Nos encontramos con una población en la que el 47% se autoidentifica como católico (sin explicitar si son *practicantes o no*),¹²⁶ el 20,8% se identifican como ateos y el 18% como indiferentes. También hay un 9% de la población que, a pesar de que en nuestra encuesta no constaba tal opción, responde (por escrito al lado de las casillas) en términos como los que siguen: «Yo tengo una religión más mía...»; «creo en Dios y demás, pero no soy ninguna de estas cosas...». El 2,8% se sitúan en otras posiciones; finalmente, el 1% no contesta.

Lo más significativo de estos datos es el 9% de población que se autositúa en un espacio diferenciado y propio de adscripción religiosa. Un tipo de religión que seguramente estaría muy en consonancia con lo estudiado hasta ahora. También es significativo ver las diferencias de atribución entre ellos y sus padres. Cuando preguntábamos por la adscripción religiosa de los padres, los encuestados, respondieron que el 70,8% eran católicos. La adscripción católica

126. Esta categorización entre practicantes y no practicantes, como ya se ha dicho en otro momento, nos parece demasiado ambigua y difícil de extrapolar en cuanto a su significado individual. Consiguientemente, decidimos no incluirla en la encuesta. Tenemos la ligera sospecha, sin embargo, de que si, como indican la mayoría de encuestas realizadas sobre el tema, la hubiésemos incluido, el número de no practicantes habría sido muy elevado.

disminuye, por lo tanto, en el intervalo de una generación en algo más del 30%, al tiempo que, proporcionalmente, crecen los indiferentes y los ateos. Asimismo aparece un tipo de jóvenes que «tienen su propia religión», alejada de las categorías convencionales. No hallamos diferencias significativas de autoadscripción religiosa en relación con variables estructurales como género, clase social etc.

7.2.2. La irrupción del mundo oriental

Otro elemento que dibuja ese discurso «alternativo» es la influencia que las culturas orientales tienen en su configuración. Como hemos visto en este trabajo, el consumo de productos espirituales de origen foráneo está íntimamente vinculado con la exaltación del valor de las *culturas orientales* y de sus marcos de significación en detrimento de la *cultura occidental*.

Dicha exaltación del valor de las culturas *orientales* no se da tan sólo en los centros, sino que también podemos percibirla en las encuestas realizadas a los jóvenes. Así, mediante su análisis, hemos constatado la existencia de una parte importante de población que, aunque se desvincule a *marchas forzadas* del universo católico, adopta elementos de los universos religiosos orientales.

El elemento más significativo de tal *apropiación* de los marcos religiosos orientales es la posición respecto a la reencarnación. Así, tenemos la sorprendente cifra de un 30% de la población que cree en la reencarnación. No hallamos correlación alguna entre la autoadscripción religiosa y la creencia en ese elemento de las culturas orientales. Tampoco podemos establecer ninguna relación entre dicha creencia y las variables de género o clase social.

Donde encontramos una correlación es al cruzar a esa población con los resultados obtenidos en la pregunta que pedía que el individuo definiese su actitud frente a determinadas afirmaciones referentes a las características más relevantes de la «nueva religiosidad estudiada en los centros». Se establece una correlación positiva entre la creencia en la reencarnación y opiniones como «los milagros», «hay energías que unen a todo el universo», al tiempo que se relacionan negativamente con las siguientes afirmaciones: «la ciencia es capaz de explicarlo todo» y «cuando morimos desaparecemos para siempre; la existencia empieza con el nacimiento y acaba con la muerte». También está correlacionada con el grado de conocimiento de los «productos orientales» y su consumo.

Así pues, de dichos resultados podríamos sacar la idea, siempre sin extrapolar en exceso ni convertirla en bandera, de que la creencia en la reencarnación, lejos de explicarse a partir de las categorías tradicionales de análisis de la religión (adscripción religiosa), está definida por una serie de actitudes frente a la sociedad actual. Así, una tendencia a la *relativización* del poder de la ciencia, unida a una *aproximación cognitiva* al marco oriental, lleva a ver como plausible la creencia en un elemento tan ajeno a nuestra cultura como puede ser la reencarnación. El problema de la muerte, entendido como la necesidad de *teodiceas* del individuo para afrontar esa experiencia límite, podrá ser vehiculado en nuestra sociedad, sobre todo entre la población joven, a partir de esa creencia en la reencarnación. Sin embargo, esta afirmación requiere bastantes matices. Hay que precisar, por ejemplo, que lo que los encuestados entienden por reencarnación muchas veces dista mucho de su significado original. Las respuestas obtenidas cuando pedimos que la definieran son simplistas y están llenas de contradicciones.

Así, la adopción de esa creencia oriental, como sucede con la mayoría de los elementos estudiados, sufre un proceso de descontextualización que la hace aparecer totalmente desvinculada del marco en el que se había creado. La reencarnación se banaliza y pasa a ser vista, simplemente, en el sentido de *continuación de la vida después de la muerte*. Se produce en nuestra sociedad una *redefinición* del significado de reencarnación, que pasa a ser percibida como una nueva oportunidad que se brinda al individuo ante la muerte y la angustia que ésta supone. Es decir, como ya apuntaba Sudbrack, lejos de percibir «la experiencia del Karma como un peso y la del renacimiento como dolor, la reencarnación deviene un alivio. Tú no acabarás, lo que tú y los demás no lográis en la actual existencia no es culpa consciente tuya; es fruto de experiencias anteriores y será posible posteriormente» (Sudbrack, 1990, pág. 97). Esta constatación también la pudimos hacer en las entrevistas. Tres cuartas partes de los entrevistados afirmaban creer en la reencarnación, aunque la mayoría, en vez de situarla dentro de los marcos religiosos orientales, la definían a partir de las categorías cognoscitivas occidentales.

7.2.3. Medicina alternativa

En tercer lugar, cuando se trata de analizar ese discurso subyacente que pugna por ocupar un lugar en el *mundo dado por*

descontado de nuestra sociedad, hemos de referirnos al ámbito de la salud.

Así, tenemos que éste es un tipo de discurso que ha puesto en cuestión la medicina convencional. Es decir, desde hace algunos años, hay una corriente, etiquetada como «medicina alternativa», que pone en duda la eficacia, la validez y el monopolio de la ciencia en el campo de la salud. Bajo dicha etiqueta se agrupa un conglomerado difuso y heterogéneo de voces que pugnan por ocupar su espacio. Son tanto la homeopatía como el *shiatsu* o la acupuntura, técnicas curativas de Oriente, y también, otros tipos de técnicas que no han sido importadas sino que han nacido en el seno de la «nebulosa místico-esotérica», como el método Hammer de curación del cáncer o la terapia de las constelaciones familiares del doctor Bert Hellinger.

La existencia de esta corriente está íntimamente vinculada con la aparición de los centros donde se consumen los productos estudiados. Normalmente, sus clientes serán *grandes defensores* de la medicina «alternativa». En esta línea, una muchacha nos decía: «Hacer yoga y demás lleva a un estilo de vida determinado, como la medicina natural...». Otra joven entrevistada constataba lo siguiente: «Creo que cada día hay más gente que se interesa por estas cosas. Y, si se interesa, supongo que es porque la medicina cotidiana, bueno tradicional... muchas veces falla y estropea otras partes del cuerpo. En cambio, la medicina natural no falla tanto».

Es una visión *negativa* de la medicina convencional que lleva a quienes están en contacto con este *nuevo* universo de sentido a considerar la «medicina alternativa» como una opción posible. No obstante, como nos explicaba la propietaria de un establecimiento de dietética, «no se necesita ser budista para darse cuenta de que la medicina natural es mejor». Según esta lógica, los clientes de esta medicina no serán únicamente los que acudan regularmente a un centro de yoga, *tai-chi* etc., sino que ese tipo de medicina es susceptible de englobar a una parte mucho mayor de población. Buena muestra de ello es la proliferación de farmacias que tienen a la venta medicamentos homeopáticos, flores de Bach y demás elementos de la medicina «alternativa».

Se podría alegar que este tipo de medicina ha existido siempre, como lo demuestra la existencia de herboristerías. Aunque no lo neguemos, queremos insistir en que la «medicina alternativa» no es lo

mismo que la «medicina de las herboristerías». Esta afirmación, la podemos constatar a partir del análisis exhaustivo que llevamos a cabo en los establecimientos de dietética, herboristerías y tiendas de productos alimentarios «naturales». Así, aunque sí que había un grupo de tiendas que podríamos clasificar dentro de la categoría «de herboristerías tradicionales», tales establecimientos sólo eran el 10% de la muestra estudiada y diferían en muchos aspectos del resto. En primer lugar, se diferenciaban porque la media de años de existencia era de veinte¹²⁷ frente a los seis de las tiendas y herboristerías «modernas»; en segundo lugar, también mantenían diferencias en relación al producto ofrecido. En el 50% de las tiendas de dietética «modernas» se ofrecen, además de productos naturales, alimentación «ecológica», productos símbolo de la cultura oriental y un consultorio propio. Es decir, en el interior de la mitad de las tiendas de dietética «modernas», o en un espacio separado, hay consultorios en los que se llevan a cabo prácticas de acupuntura, reflexología, flores de Bach, naturopatía o semejantes, con lo que se asimila la venta de estos productos «naturales» a un tipo de práctica médica determinada. Por otra parte, el 75% de las tiendas de dietética que no tienen consulta ofrecen orientación a quien sufre algún dolor. Orientación que se traduce en la recomendación de una técnica de «medicina alternativa» específica o en la derivación a una consulta y un terapeuta determinados.

No obstante, tanto los propietarios de este tipo de tiendas como los profesores de los centros, así como los jóvenes entrevistados, reconocen que, en general, tales prácticas sólo se aplican a la curación de dolencias leves. Tenemos, pues, un tipo de medicina especializada en la curación de aquellos «males» que no constituyen un peligro para la propia vida. Así, la «medicina alternativa» nace en consonancia con el aumento de la importancia atribuida a la «calidad de vida». Es decir, se percibe esta medicina como un camino para acceder al bienestar físico y emocional, pero no como una vía para superar enfermedades que ponen en cuestión la vida del propio individuo. Se intenta conseguir el bienestar (asimilable a términos como armonía, felicidad etc.) mediante una serie de técnicas

127. Una media algo hinchada, dado que una de las herboristerías tiene 65 años de existencia. Según la propietaria es «la más antigua de Cataluña».

orientales. Es un tipo de medicina que pone énfasis en buscar las causas del malestar, que raramente serán físicas, sino emocionales. La medicina convencional pretende curar la sintomatología mientras que la 'medicina alternativa' busca el origen de dicha sintomatología. Un origen que, lejos de encontrarse en el cuerpo físico del individuo, se halla en su «interior», de donde se deduce que la enfermedad es consecuencia de un problema emocional e incluso espiritual. Una entrevistada nos decía: «Si tú estás bien mentalmente y espiritualmente, difícilmente tendrás enfermedades». Por eso, muchas veces se acentúan las capacidades preventivas de esas técnicas, ya que se cree que, si las consumes, estarás más «sano» interiormente, con lo que también lo estarás físicamente y, por lo tanto, no enfermarás tan fácilmente.

En este sentido, y como ejemplo de la extensión de este tipo de discurso, tenemos que los encuestados afirman en un porcentaje del 53,8 % que «tu estado de ánimo influye en que superes una enfermedad grave, como un cáncer». En esta respuesta se ve la relevancia que ha tomado este discurso en los últimos tiempos. Así, si bien no nos habría sorprendido demasiado que los encuestados respondieran afirmativamente a una pregunta del estilo de «¿te ayuda tu estado de ánimo a estar mejor de salud?», sí que nos parece especialmente relevante que la mitad de los encuestados sean capaces de atribuir al estado de ánimo influencia en la curación de una enfermedad con riesgo de muerte como el cáncer.

Esto es así porque este tipo de medicina alternativa se basa en una concepción global del individuo y pone en cuestión el dualismo bajo el que se ha configurado nuestra sociedad. Es decir, critica la dicotomía entre cuerpo y mente, que lleva a tratarlos por separado y a construir instituciones especializadas para cada uno. Si nos fijamos en lo dicho hasta ahora, advertimos que en este discurso hay una crítica tanto al monopolio de la medicina tradicional como al monopolio de la Iglesia; es decir, se opone tanto al mito del progreso de la ciencia y la técnica como al de la validez exclusiva y universal de la iglesia católica. Este discurso alternativo se basa en la concepción del individuo como unidad y, por consiguiente, su salud no podrá ser tratada bajo la dicotomía cuerpo-mente. La salud emocional, mental y física deberá ser valorada, tratada y mantenida de forma interrelacionada y global. Por dicho motivo, ni la medicina ni el monopolio religioso católico son considerados válidos: parten de

una «concepción errónea» del individuo que los lleva a tratarlo de forma parcial. El «discurso alternativo» intenta combinar ambas vertientes en un mismo tratamiento y afirma que, si tratamos el cuerpo sin tener en cuenta la mente, solo pondremos «paños calientes», de modo que lo único que haremos será aplazar el conflicto. La «medicina alternativa» considera al individuo en su totalidad y, en caso de enfermedad, se centra en comprender la raíz del problema y atacarla (en vez de atacar sólo su sintomatología como hace «la medicina tradicional»). Asimismo desde este discurso se afirma que, si tratamos la mente sin tener en cuenta el cuerpo, creamos individuos «mutilados». El cuerpo es el vehículo de la mente.

En el fondo, lo que sucede es que la medicina convencional y, en definitiva, la ciencia han sido concebidas en el marco de una sociedad cristiana. Ésta es una religión que, sobre todo en la edad media, se basa en la distinción cuerpo-alma. El cuerpo es la prisión del alma y representa la «maldad»; la vertiente instintiva del individuo, que lo aproxima a los animales y que, por tanto, tiene que reprimirse. Por consiguiente, ésta es una sociedad en la que han surgido instituciones separadas para tratar ambos elementos de la persona humana. Asimismo, que nuestra sociedad se haya construido a partir de la iglesia cristiana ha conllevado, sobre todo a partir de los últimos cinco siglos, una concepción del individuo que sólo reconoce como legítimos el sentimiento y la razón, arrinconando la emoción, que justamente sería la mediadora entre ambos bandos del dualismo: el cuerpo y la mente.

7.2.4. La naturaleza como paraíso

Vinculado con el punto anterior tenemos un porcentaje del 60% de la población encuestada que afirma que «es mejor consumir medicamentos naturales que químicos». Tal *opinión* estaría seguramente muy influida por el hecho que este tipo de discurso «alternativo», muy vinculado al consumo de productos con connotaciones espirituales, se caracteriza por la exaltación de lo «natural» en detrimento de lo «artificial». Es decir, es un tipo de discurso que crea la dicotomía entre «natural» y «artificial», con lo que se configura una abundante mitología sobre las características de ambos que contribuye a establecer una nueva clasificación de la «realidad». Una clasificación que, con notables dosis de maniqueísmo, asimila lo considerado artificial como malo, problemático y destructivo, y en la

que, en cambio, lo considerado natural es visto como bueno, curativo y saludable. Los numerosos autores que han tratado este asunto apuntan que nos hallamos ante una situación en la que se crea cierta «nostalgia del paraíso perdido». Se idealizan la naturaleza, la vida en el campo y lo artesanal, y se connotan negativamente los frutos de una sociedad hija de la revolución industrial y el progreso técnico. Este tipo de discurso, podemos encontrarlo como eje vertebrador (o por lo menos como característica importante) en muchos movimientos sociales actuales, por ejemplo el ecologismo. También lo hallamos entre los defensores de lo que se ha dado en llamar «medicina alternativa», así como entre los promotores de actividades que llevan a la «autorrealización» personal y a la «paz interior», como el *tai-chi* o el yoga.

Dice Mardones (1994) que en la sociedad actual se produce un *culto a la naturaleza* a partir del redescubrimiento de la conexión con ella ante el peligro de la supervivencia de la especie. Recuperando el entramado mitológico de las sociedades agrícolas, la Madre Tierra o la Naturaleza se ofrecen como la manifestación de la divinidad, al mismo tiempo que se asimila el equilibrio energético desde el ámbito individual, lo que, como decíamos antes, es condición *sine qua non* para alcanzar el bienestar, la felicidad y la armonía dentro de un equilibrio ecológico entendido en términos cósmicos. En la nueva forma de religiosidad el Apocalipsis está fuertemente vinculado a la naturaleza: el fin del mundo estará determinado por un desastre ecológico. Por ese mismo motivo, la «salvación» tiene que venir de la recuperación del equilibrio, tanto en el ámbito individual como en el global; en lo social, el enemigo a batir será la sociedad occidental y su modo de vida, en tanto que en lo individual, lo es la mente racional y «controladora». Al mismo tiempo, la exaltación de culturas como la oriental implica la percepción de que éstas tienen un modo de vida más cercano a «la naturaleza», más «sano» y, por lo tanto, más próximo a «la salvación». Es, pues, un discurso que enlaza las nuevas formas de religiosidad divulgadas a través de estos centros (que se convierten en *sus portadores*) con un discurso social más amplio, que insiste en la necesidad de recuperar el equilibrio ecológico que el *progreso* de la sociedad occidental ha roto.

Sin embargo, aunque todos los elementos de ese discurso subrayan (en un discurso que formalmente cuestiona la artificialidad de

las formas de vida contemporánea) la necesidad de regresar en la medida de lo posible a formas de vida más *naturales*, en ningún momento se hace referencia a un retorno completo, que comportaría renunciar a las ventajas y los beneficios que, por otra parte, sí se reconocen como fruto del progreso científico.

7.3. LAS FUERZAS DE LA NORMALIZACIÓN

Hasta aquí hemos resumido las características de ese «discurso alternativo» que pugna con el «discurso oficial» por hacerse un lugar en el «mundo dado por descontado» de los individuos que configuran la población estudiada. Hay que subrayar la velocidad con que ese discurso ha sido aceptado como «normal» y con la que esa «lucha» ha sido considerada legítima. La rapidez de asimilación del discurso ha sido seguramente ocasionada por diferentes motivos que se relacionan entre sí y que en el título hemos denominado «las fuerzas de la normalización». Cabe destacar los siguientes:

- Según los promotores de ese tipo de técnicas, la aceptación ha sido tan rápida porque, como nos decía la directora de un centro, «está claro que funcionan y son mucho mejores...». Ante tal respuesta nosotros, como sociólogos, no tenemos nada que decir.
- Exaltación del valor de la «tolerancia»,¹²⁸ que «obliga» a aceptar diferentes visiones, creencias y prácticas. Una exaltación que se ve acentuada tanto por el discurso de los medios de comunicación como por la propia dinámica de lo que se ha dado en llamar «sociedad postmoderna», en la que el relativismo y el «todo vale» configuran la norma principal. Así pues, discursos que difícilmente hubieran cuajado en una sociedad monopolizada por un sistema de sentido pueden encajar perfectamente en la nuestra, una sociedad pluralista.
- El universo simbólico de significación entra en crisis por diferentes motivos y la aceptación de otro modelo puede ser asumida sin tantas dificultades. Es decir, y vinculado con el punto anterior, el modelo occidental entra en crisis a partir de la segunda guerra mundial y, en cuanto aparece alguna alternativa, ésta es asimilada rápidamente por los individuos. La mayoría de los universos de sentido que han intentado imponerse en nuestra sociedad se han declarado

128. Berger (1994) parodiará este aspecto y explicará que hoy en día una conversación del estilo «Así que usted es canibal... ¡Mmm! Qué interesante», es perfectamente plausible.

incapaces de afrontar determinadas situaciones límite, como la muerte o las crisis de sentido.

- En relación con lo anterior, tendríamos el argumento que los individuos buscan un mundo simbólico que se adapte al mundo cotidiano. Es decir, un sistema de mitos que ofrezca una explicación «coherente» del mundo en el que nos hallamos. La iglesia católica deja de ser un modelo válido (por diferentes razones que se explican en el marco teórico) y aparece un nuevo modelo, mucho más afín con el mundo actual. Es decir, surge un sistema de creencias capaz de ejercer la función de bálsamo, capacidad que la iglesia católica ha perdido, y lo consigue porque es capaz de *adaptarse* más adecuadamente a las dinámicas de la sociedad actual.

- Al mismo tiempo, la configuración de ese mundo simbólico, tal como hemos ido advirtiendo a lo largo del trabajo, recoge una serie de discursos muy presentes en el conjunto de nuestra sociedad, por lo que la estructura de plausibilidad de esa nueva religiosidad será mucho más amplia de lo que podíamos pensar en un principio. Es un tipo de religiosidad que, lejos de nacer como un *modelo opuesto* a los discursos actuales, lo hace en consonancia con muchos elementos de dichos discursos. Las relaciones existentes entre tales discursos y las nuevas formas de religiosidad ya se han indicado a lo largo de todo este trabajo, por lo que a continuación sólo presentaremos las más destacadas.

En primer lugar, vemos que la aparición de esta nueva forma de religiosidad enlaza con un discurso de exaltación de la multiculturalidad y del valor de la diferencia que proporciona los marcos necesarios para percibir como asequibles culturas muy alejadas de la nuestra. Es decir, nos hallamos en un contexto en el que el consumo de productos de origen foráneo es percibido como plausible a causa justamente de la *relativización cultural*. Al mismo tiempo y como consecuencia de la descontextualización con que son aprehendidas esas culturas (mayoritariamente a través de los medios de comunicación), sus elementos podrán ser banalizados y *adaptados* para ser fácilmente consumibles por los individuos. Del mismo modo en que será perfectamente plausible *mostrar* la diversidad a partir de los puestos de feria,¹²⁹ resultará posible

129. Como vemos en la feria de la diversidad y en tantos otros «festivales de la solidaridad».

hacer yoga en un gimnasio. La *relativización* de las culturas y la aproximación a éstas de forma *descontextualizada* conducen *inevitablemente* a la *banalización* de sus productos y a su *conversión* en mercancías.

En segundo lugar, tenemos que la aparición de esta nueva forma de religiosidad irrumpe en nuestra sociedad en un momento en el que los discursos sobre el estrés, la falta de tiempo, la depresión, la angustia etc., están a la orden del día. El contenido de esos discursos favorece el consumo de productos que se consideran poseedores de las características contrarias. Un importante número de encuestados nos decían que les gustaría hacer yoga o *tai-chi* porque «me han dicho que relaja mucho y, claro... cuando estoy muy estresado me iría muy bien». Al mismo tiempo, la mayoría de directores de los centros recalcan que el estrés, la angustia y «el ritmo frenético» de hoy en día son las causas más extensas por las que el individuo se acerca al centro. Así pues, esa nueva forma de religiosidad ha logrado vehicular los *problemas* y las angustias de los laicos y aproximarse a su vida cotidiana. Algo que se recrimina a la iglesia católica no haber sabido llevar a cabo.

En tercer lugar y vinculado a los puntos anteriores, vemos que esas nuevas formas de religiosidad asimilan bienestar con equilibrio. Un equilibrio individual que llevará al individuo a superar el estrés, la precipitación y las angustias. El individuo podrá vencer el tiempo con el consumo de esos productos. Esta necesidad de vencer al tiempo está vinculada a la idealización de un *tiempo primordial* y un *estadio primordial*, en los que lo «artificial» aún no se había impuesto a lo «natural». Es decir, el paraíso de esa nueva religiosidad se sitúa en la naturaleza y en aquel estadio en el que la técnica *aún* no la había sometido. La *cosmogonía* de esa nueva religiosidad está configurada por esa naturaleza en estado *puro*, lo que la vincula muy directamente con los discursos ecologistas presentes en nuestras sociedades. Unos discursos en los que la naturaleza se convierte en el paraíso y constantemente se pronostica el Apocalipsis a partir de algún desastre natural. El ecologismo goza de elevadas dosis de legitimidad en la sociedad actual, con lo que, cuando esa nueva religiosidad hace suyo ese discurso, se apodera de parte de esa legitimidad y, por lo tanto, su estructura de plausibilidad aumenta.

En fin, podríamos encontrar muchas más causas del motivo por

el que ese discurso alternativo ha sido considerado legítimo tan rápidamente, pero éstas son por ahora las más importantes.

7.4. LOS INDICIOS DE LA NORMALIZACIÓN

Sólo nos queda poner de manifiesto en qué puntos del trabajo empírico se ha hecho explícito lo que hemos denominado «proceso de normalización».

- La primera prueba de que ese discurso se está normalizando se basa en lo especificado en el capítulo 5 («El campo de juego»), dentro del apartado dedicado al «crecimiento de la oferta de productos con connotaciones espirituales». No nos entretendremos, por lo tanto, en exponerlo aquí, aunque sí que podemos decir que las conclusiones con las que acabábamos aquel apartado venían a destacar el crecimiento del tipo de centro que hemos identificado como transmisor de esa mística. Un crecimiento que, aunque empíricamente sólo lo hemos constatado en Sabadell, creemos que se puede hacer extensible a toda la realidad catalana.

- Otra «prueba», la hemos hallado en las entrevistas realizadas a los individuos que practican esas actividades, aunque, evidentemente, somos conscientes de que ésta es una prueba «relativa», ya que será mucho más fácil que quienes están inmersos en ese mundo lo perciban como más «normal» que el resto. Sin embargo, cabe destacar de las entrevistas la forma aproblemática con que viven esas actividades sus protagonistas. Aunque sí que notamos, por ejemplo, que quienes realizan prácticas más vinculadas a los centros que hemos definido con un *habitus de necesidad* se esconden más que el resto.

- La tercera «prueba», la tenemos en el grado de aceptación por parte de instituciones muy «asentadas» en la ciudad. Por ejemplo, hemos visto que en los centros cívicos se ofrece ese tipo de productos o que el ayuntamiento ofrece charlas de ese estilo. Igualmente, en el programa de muchas escuelas de orientación laica se pueden encontrar las actividades estudiadas (por ejemplo, semanas «interculturales» en las que se puede practicar el yoga o lugares donde se hacen ejercicios de «relajación» antes de empezar las clases). Es bastante significativo que instituciones públicas desde las cuales se *protege* el «discurso oficial» de la realidad se vean también *contaminadas* por dicho discurso alternativo. También deberíamos

mencionar, en este apartado, aunque se escape del contexto de Sabadell, la adopción de tales técnicas en determinados marcos universitarios. Así, vemos que en la facultad de fisioterapia de Sant Cugat se imparte una asignatura optativa de *tai-chi*, como también sucede en el postgrado de Cultura de la Paz de la UAB.

- Otra de estas constataciones, la encontramos en el análisis de las encuestas realizadas en los institutos de Sabadell a jóvenes de 16 a 18 años. Una pregunta fundamental de la encuesta era aquella en la que pretendíamos averiguar el nivel de conocimiento de esas prácticas entre la juventud sabadellense, así como su grado de consumo. En cuanto a la primera cuestión tenemos que el 96,2% de la población tiene conocimiento del yoga; el 85,8%, del *tai-chi*; el 28,3% de la naturopatía; el 20,8%, de las lecturas de aura, mientras que, en proporciones menores, hay también conocimiento de la cromoterapia (11,8%), el *feng-shui* (10%), las flores de Bach (9%), el *reiki* (6,1%) y el *rebirthing* (1,4%). Así pues, como esperábamos, las actividades más conocidas son el yoga y el *tai-chi*, que, como hemos ido comentando, disfrutan de un grado de legitimidad más elevado que el resto de prácticas. Según los encuestados, el conocimiento de esos productos se debe en primer lugar a la influencia de los medios de comunicación y después a la de los amigos, la familia y, finalmente, la escuela y los libros. Al mismo tiempo, quienes practican alguna de esas actividades son los que conforman la población que conoce las prácticas más alejadas del discurso público, como el *reiki* o las flores de Bach. Como hemos dicho anteriormente, todas esas prácticas se interrelacionan en un universo de semejanza y el consumo de una de ellas lleva a conocer las demás.

En cuanto a la población que consume o ha consumido algunos de esos productos, vemos que el 11,3% de la población juvenil ha hecho yoga; el 2,4%, *tai-chi*; mientras que los consumos de naturopatía (1,4%) y flores de Bach (1,9%) dan porcentajes menores. Por otra parte, un 1,4% corresponde a los que hemos denominado «introducidos» (los que realizan más de tres de estas actividades). Los resultados de las encuestas, pues, confirmaban lo que habíamos constatado en nuestras visitas a los centros: los jóvenes conocen esas prácticas y les conceden legitimidad, pero su grado de participación es bastante bajo.

Finalmente, cuando preguntamos a los que no habían practicado ninguna de esas actividades si les gustaría hacerlo nos encontrába-

mos con que el 28,3% practicaría el yoga, el 9% *tai-chi*, y contingentes menos numerosos *reiki* (1%), naturopatía (1,5%) etc. Los motivos que alegaban para consumir esos productos incluían, en casi todos los casos, el discurso de la necesidad de *relax*, de desconectar etc. En palabras de los mismos encuestados, «sirve para que te relajes y dejes ir todas las malas vibraciones que llevas encima; vas desplazando y cargando tu bola de energía», o «relajación y salud física». También hay quien habla de «relajarse y paz interior», «relajarse y desconectarse» o «para relajar el cuerpo y la mente». Así, vemos que los discursos de estos jóvenes sobre el yoga o el *tai-chi* (las actividades más conocidas) beben del mismo imaginario que los jóvenes entrevistados. Un imaginario que, como podemos ver, no pertenece exclusivamente a los más iniciados, sino que, como indicaba Morin (1994), constituye una cultura paralela que se difunde a través de la grieta abierta entre la «alta cultura» y la «cultura de masas», incidiendo en ambas.

Habría muchos otros motivos que nos llevarían a hablar de este proceso de normalización, como podrían ser el grado de inmersión de esos productos en las tiendas, el tratamiento que reciben en los medios de comunicación, la recomendación de los médicos de consumir tales productos a algunos de sus pacientes etc. Sin embargo, estas pinceladas ya nos ayudan a vislumbrar que el consumo de esos productos, así como el universo simbólico subyacente, es percibido por la gran mayoría de la población como aproblemático, «normal» y perteneciente al *mundo dado por descontado*.

VIII CONCLUSIONES

Estamos ya en la última fase y ahora toca poner un «poco de orden y concierto» en el embrollo de ideas que hemos ido exponiendo en los sucesivos capítulos. Es decir, llegamos finalmente a las conclusiones. En un trabajo de este estilo, la tarea no resulta fácil; los temas tratados han sido muchos y desde diferentes puntos de vista.

Seguidamente presentaremos algunas hipótesis íntimamente vinculadas a lo que hemos dicho hasta ahora y que nos sirven de indicaciones para comprender tanto por qué este nuevo tipo de religión está presente en nuestra sociedad, como por qué el discurso subyacente ha experimentado un proceso de normalización tan acelerado.

Nuestra hipótesis principal es que el consumo de productos con connotaciones espirituales así como el imaginario que los rodea son fruto de lo que en palabras de Weber sería una afinidad electiva entre tres procesos sociales distintos. El primero sería el cambio en el panorama religioso; el segundo, la figura del consumo y el consumidor como eje central de nuestra sociedad, y finalmente el tercero, lo que denominamos la exaltación del cosmopolitismo. Los tres procesos se vinculan entre sí, de modo que, por una parte, crean las condiciones de posibilidad necesarias para que lo que hubiera podido ser tan sólo un fenómeno minoritario y marginal sufra un proceso de normalización, y por otra, modelan el consumo de esos productos y *adaptan* su imaginario al contexto social actual. Se establece una relación dialéctica entre las características del mundo actual y la configuración de este universo simbólico

Conscientes de que las etiquetas que hemos elegido para cada proceso pueden inducir a confusión, procederemos en primer lugar a explicar, con la máxima claridad posible, a qué nos referimos

cuando utilizamos estos términos. Posteriormente procederemos a analizar cómo se interrelacionan esos tres procesos.

Al primer proceso lo hemos denominado cambio en el panorama religioso actual. El cambio al que nos referimos ha sido suficientemente explicado en el Capítulo 1 y hace referencia a la desaparición en nuestra sociedad de un cosmos sagrado unitario y a la proliferación de diferentes sistemas de sentido que compiten entre sí en un sistema de mercado abierto. La religión católica ha perdido el monopolio, la sociedad se ha fragmentado en esferas que actúan bajo lógicas diferentes y el sentido deja de tener un carácter global y público para convertirse en privado y subjetivo. Todo ello conduce a la obligación de la libertad que, aunque puede ofrecer numerosas ventajas a los individuos, también deja al descubierto su parte más vulnerable al dejarlos indefensos ante las crisis de sentido.

El segundo proceso hace referencia a que hoy en día nos hallamos en una sociedad estructurada por una lógica económica que hace del mercado el centro de su funcionamiento, de modo que el consumo y el consumidor se convierten, en vez del producto y el productor, en el eje alrededor del cual se edifica la sociedad. La identidad ya no se configura, como antaño, a partir de las categorías laborales, sino que se crea y recrea a partir del mercado y de los bienes simbólicos que ofrece el consumo. Este hecho se acentúa exageradamente en el caso de la población juvenil, que, aunque pretendiese construir su identidad a partir de las categorías laborales no podría hacerlo, dado que aún no se ha incorporado al mundo del trabajo.

Un tercer proceso haría referencia al hecho de hallarnos en lo que se ha denominado la «era de la globalización», en la que la posibilidad de interacción entre diferentes culturas ya no está determinada por la proximidad física, sino por las capacidades informativas y tecnológicas. En cierta manera, pasamos a tener «todo el mundo a nuestro alcance», justo en el momento en que las industrias de la información, la cultura y la tecnología se convierten en el centro de la actividad económica.

Hasta aquí hemos expuesto, muy brevemente, cuáles son los tres procesos que posibilitan la aparición de esta nueva forma de religión y definen sus características. A continuación, procederemos a ver cómo se entrecruzan y relacionan esos tres procesos hasta dar lugar al «discurso alternativo» que hemos explicado en el capítulo anterior.

En primer lugar, partiendo del primer proceso que hemos descrito, tenemos que decir que hoy en día nos encontramos con que el sentido no está configurado por una única cosmovisión monopolista, sino por una pluralidad de cosmovisiones de las cuales el individuo podrá extraer una especie de *collage* sincrético que configurará su universo de sentido. Así pues, nos hallamos en una sociedad pluralista en la que ninguna cosmovisión logrará erigirse como realidad estructurante y estructuradora de la vida de los individuos. Ante este hecho, Lipovetsky nos dice: «Sin embargo, no es cierto que estemos sometidos a una carencia de sentido, a una deslegitimación total; en la era post-moderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho a realizarse, a ser libre» (Lipovetsky, 1986, 11).

Así pues, paradójicamente, la libertad, en tanto que eslogan ideológico de lucha contra los monopolismos acaba alzándose como valor supraordinal en la sociedad actual. Y las nuevas formas de religiosidad, a tono con el «espíritu de los tiempos», se hacen eco de ello e integran esta idea como núcleo central de su paradigma. Según esas nuevas formas de religiosidad, el individuo en la plenitud de la libertad configura su vida y sus universos de sentido sin los autoritarismos de las religiones tradicionales ni presiones externas.

De buen principio, podríamos creer que nos hallamos frente a una nueva forma de religiosidad que ha conseguido triunfar y dejar atrás la mayor crítica que se le hizo al cristianismo: la de haber sometido a los individuos a un autoritarismo que, en palabras de Freud, lograba que los individuos depositasen en la autoridad eclesiástica el superego individual.

No obstante, si intentamos ir un poco más allá, desmontar los tópicos y ver qué se esconde detrás de ese gran edificio, veremos que creer que, por fin, los individuos «se han liberado» y gozan de la plenitud de la libertad comporta, en principio, grandes dosis de ingenuidad.

Para vencer esa ingenuidad y ver la otra cara de la «realidad», lo mejor que podemos hacer es buscar indicios que nos ayuden a comprender qué comporta convertir la libertad en un eslogan y qué se esconde detrás de esa creencia compartida sobre la actual emancipación del individuo.

Retomando las palabras de Lipovetsky (1986), podemos decir que en la sociedad actual nos movemos entre dos polos: el «impe-

rialismo» de la cultura de masas y la exaltación del valor de la libertad. El primero implica la uniformización de los comportamientos, en tanto que la segunda comporta la acentuación de las singularidades. Sin embargo, ambos polos no están desvinculados, sino al contrario. La existencia de uno comporta la existencia del otro. Es decir, que día tras día la forma de vida de la población occidental se vaya homogeneizando, tanto en lo tocante a sus hábitos de vida (por el crecimiento del valor de la igualdad) como en lo que se refiere a la generación de referentes comunes (medios de comunicación), comporta que la definición y aprehensión de la individualidad tengan que llevarse a cabo mediante la potenciación de la diferencia y la singularidad. No obstante, tal potenciación, lejos de poderse dar en el espacio público, se traslada al ámbito privado, al mundo cotidiano del individuo, a su «realidad» inmediata. Así, la idea de Lipovetsky acaba enlazando con la tesis lukmaniana de la privatización de la religión. La esfera pública, altamente racionalizada, no permite la creación de significación ni la atribución de sentido. Es así como el anonimato, la masificación y la tecnificación de la esfera pública acaban repercutiendo en la creación de una esfera privada altamente subjetiva y *personalizada*. Una esfera en la que el individuo construirá su *yo íntimo*, opuesto a su *yo social*, funcional y pragmático, creando un individuo «esquizofrénico» que traslada todas sus expectativas de personalización a la esfera privada, en la que, para reforzar la individualidad de su *yo íntimo*, las diferencias marginales adquieren relevancia y llegan a constituirse, y así son percibidas por el individuo, como elementos clave de su diferenciación respecto a la «masa». En el caso del joven, este hecho se acentúa, ya que su identidad se elaborará a partir de un juego de diferenciación e identificación con el resto de jóvenes del espacio social. La construcción de ese yo que dotará de identidad al joven se llevará a cabo en su «tiempo libre» a través de los productos símbolo que ofrece el mercado. El tiempo de ocio, contrapuesto al mundo de los adultos y de las responsabilidades (la esfera pública), será aquél en el que el joven construirá los universos simbólicos que forjarán su identidad individual. Por otra parte, Martínez Barreiro, siguiendo las tesis de Maffesoli (1990), dice: «Nuestro fin de siglo exhibe una sociabilidad creciente y el desarrollo de unos microgrupos llamados tribus» (Martínez Barreiro, 1998, pág. 136). En estas tribus la integración emocional se produce a partir del paradigma estético, que podrá ser

construido gracias a los productos que ofrece el mercado y cuya elaboración se producirá en el tiempo privado.

El tipo de religiosidad que hemos tratado se construye, pues, en la esfera privada y en su manifestación por excelencia, el «tiempo libre»; de este modo contribuirá a la formación de ese *yo íntimo* y de la personalidad. Y, al mismo tiempo que adoptará las características de tales construcciones privadas, se centrará en la subjetividad del individuo, impulsada por la libertad (o su ilusión) y contribuirá a forjar lo que Lipovetsky (1986) denominará narcisismo de la personalidad.

Sin embargo, este hecho tiene una contrapartida clara desde el principio. Como afirma Cardús (1979): «El refugio en la intimidad, contrariamente a la ilusión de que proporciona libertad individual y protección, crea indefensión y sumisión a la moda». En la misma línea, Lipovetsky dice: «Narciso, demasiado absorto en sí mismo, renuncia a las militancias religiosas, abandona las grandes ortodoxias, sus adhesiones siguen la moda, son fluctuantes, sin mayor motivación» (1986, pág. 67). Este hecho se refleja en el terreno de juego. En muchos de los casos analizados nos encontramos ante la paradoja de que, en vez de la creación de una *religión a la carta*, aparece lo que podemos considerar una *carta religiosa* más. El individuo, recluido en su privacidad, *necesita*¹³⁰ un sistema subjetivo de sentido que dé coherencia a la propia vida, y es esta *necesidad* la que dificulta el distanciamiento suficiente para ejercer la capacidad crítica y la reflexión que le permitirían desvincularse de la moda y las reglas del mercado. Este hecho, no obstante, irá muy vinculado, como hemos dicho, al capital cultural disponible por parte de los individuos. Dice Martínez Barreiro: «Las audaces y aberrantes novedades de la moda tienen como función volver a crear distancias, excluir a la mayoría incapaz de asimilarlas de inmediato y distinguir, por el contrario, a las clases privilegiadas que sepan apropiárselas» (1998, pág. 131). Esta cita, dirigida al mundo de la moda en general, encaja perfectamente con nuestro marco de estudio; el campo de juego estudiado,

130. Y esta necesidad aún se acentuará más entre el grupo de población juvenil que hemos identificado anteriormente y que podemos denominar «jóvenes mayores». Son aquellos a quienes la *transición* al mundo de los adultos les es negada, ya que entre otros factores no pueden emanciparse ni disfrutan de una identidad laboral, al tiempo que se sienten excluidos del mundo juvenil. Consecuentemente, configuran un segmento de población con un elevado riesgo de sufrir crisis de sentido.

configurado por los productos con connotaciones espirituales de origen foráneo, no es ajeno a la moda ni a las reglas del mercado. Inmerso en la sociedad de consumo y convertido en un segmento de mercado más, se ve sometido a la lógica comercial imperante como cualquier otro producto. A partir de aquí, podemos decir que el proceso que lleva al consumo y al consumidor a devenir el centro de nuestra sociedad, el cual hemos identificado como segundo proceso, hace posible la aparición de esa forma de religiosidad al tiempo que contribuye a diseñarla; es decir, atribuye condiciones de posibilidad al mismo tiempo que *recrea* nuestro objeto de estudio. Enlacemos, pues, con el segundo proceso que configura esta afinidad electiva.

Escuchando las tesis de Bauman podemos decir que en la sociedad *postmoderna* lo que sucede es que cambia el centro de la sociedad. Pasamos de una etapa en la que el centro eran el trabajo y la producción a una etapa centrada en el consumo y el consumidor. De modo que el placer ocupa un papel muy importante: el hedonismo es el gran reclamo de esta sociedad, en la que el *yo* se construye a partir del consumo. Asimismo, la seducción se convierte en el instrumento de control e integración social más importante; ya no hace falta recurrir a la violencia o a la represión. La diversidad cultural, la heterogeneidad de estilos y la diferenciación de los sistemas de creencias se convierten en las condiciones de éxito de este sistema. Al mismo tiempo, como dice Lyon (1994), la libertad se reduce a la libertad de elección entre diferentes artículos de consumo.

Esta descripción de la sociedad actual nos remite inevitablemente a establecer analogías con nuestro objeto de estudio. Los productos estudiados penetran en la sociedad a través de las instituciones del mercado y pasan a formar parte de la oferta disponible. Los individuos consumen esos productos tanto para conseguir el efecto de singularidad e individualidad deseado como para dotarse de herramientas para hacer frente a las crisis subjetivas de sentido. Este consumo, guiado por el hedonismo y la necesidad de satisfacción inmediata, llevará a los protagonistas de este estudio a crearse una religión en la que la salvación implicará la satisfacción del hedonismo¹³¹ y la búsqueda del bienestar, sea éste espiritual, emocio-

131. Nos hallamos ante la búsqueda del hedonismo, aunque paradójicamente, para alcanzarlo haya prácticas contrarias a éste, muy similares a las prácticas religiosas ascéticas (como hemos visto en el capítulo 6).

nal o físico. La salvación está compuesta por las pequeñas o medianas trascendencias de qué nos hablaba Luckmann (1973). Y aunque bajo esa necesidad de bienestar podamos hallar la creación de una cosmogonía y unas teodiceas, éstas sólo se hacen palpables entre aquellos individuos con un grado de iniciación más elevado. En el resto pueden existir, pero son sumamente débiles y están sometidas a las lógicas de la moda y a los *caprichos* del azar. Al mismo tiempo, en este nuevo tipo de religiosidad también encontramos, latente, la seducción que lleva al control social y a la violencia simbólica. Como dice Houellebecq: «Móviles, dispuestos a la transformación, disponibles, los empleados modernos sufren un proceso análogo de despersonalización. Las técnicas de aprendizaje del cambio popularizadas por los talleres New Age se proponen crear individuos infinitamente mutables, desprovistos de cualquier rigidez intelectual o emocional. Liberado de los estorbos constituidos por las adhesiones, las fidelidades, los códigos de comportamiento estrictos, el individuo moderno podría ocupar su lugar en un sistema de transacciones generalizadas en el cual es posible atribuirle, de forma unívoca y sin ambigüedad, un valor de cambio» (Houellebecq, 2000, pág. 58). Así, en el consumo de este tipo de productos el individuo se deshace de todo lo que *le encadena*, se convierte en un individuo *adaptable* y *flexible* que, una vez satisfechas sus ansias de «sentido», se amolda a la sociedad actual y busca en el consumo de esos productos la consecución del ideal deseado.

En definitiva, lo que sucede es que en el capitalismo las personas permitimos que el mercado organice nuestra vida, incluso la vida íntima, y al otorgar a cada cosa su valor de mercado (mercantilización) acabamos buscando en el mercado las respuestas sobre lo que es valioso, honorable e incluso real, como dice Lyon (1987). Este hecho tiene una contrapartida clara en nuestro contexto de estudio: buscamos el sentido y la salvación a través del mercado. La religión, como todas las esferas de la sociedad actual, se mercantiliza y las «atribuciones de sentido» se regulan en función de la ley de la oferta y la demanda. La religión se convierte en un producto de consumo con la consiguiente apropiación de sus características. Satisfacción efímera, descontextualización, banalización, simulacros, fetichismo y tantos otros rasgos que hemos ido subrayando durante la exposición de la investigación. Esa absorción por parte del mercado hace que la religión pierda la capacidad crítica que pudie-

ra tener. El mercado se convierte en un gran escaparate de bálsamos que apaciguan la ansiedad y de este modo el individuo no se cuestiona el sistema y todo el mundo se «adapta». Es una religión, como los sistemas de organización industrial actual, *flexible* para unos «clientes» también *flexibles*.

Esta religiosidad no tiene, por lo tanto, vertiente política (a pesar de no ser neutral ante la modernidad del riesgo), sino tan sólo satisfacción por la huida interna (que ya conoce el cristianismo privatista burgués en interioridades espirituales o en formas de vida bucólico-rurales), en conjunción con las funciones que Marx adscribía a la religión. Una sacralización adaptada al *status quo* (Mardones, 1996).

Así pues tenemos una religiosidad adaptada a la sociedad de consumo y construida a partir de la misma. Pero esta nueva forma de religiosidad también se define a partir del proceso que hemos denominado «mundialización». Una característica de este tipo de productos es que irrumpen en el mercado a partir de un proceso de descontextualización y banalización que los hace susceptibles de ser comercializados a gran escala. Así, unos productos creados en marcos religiosos específicos son apropiados por las sociedades occidentales y *adaptados* al consumo de los habitantes de nuestros países; de modo que se crea un mercado global. Esos productos religiosos no nos llegan directamente de sus países de origen, sino que vienen mediatizados por las grandes industrias culturales y por los medios de comunicación, que los suavizan y «familiarizan». El proceso que sufren los productos con connotaciones religiosas es paralelo al proceso que Callejo (1995) describe y va encaminado a decirnos que la creciente multiplicación y rápida circulación de los estilos de vida, especialmente entre los jóvenes, que se denota a través de la existencia de una gran cantidad de tribus urbanas, se basa tanto en una tendencia universalizadora a la búsqueda de la mínima diferenciación estandarizada sobre un narcisismo dirigido, como en la aparición de los mismos estilos de vida en cualquier parte del mundo, ya que se articulan sobre sistemas de objetos de consumo producidos desde un horizonte global. Así, los productos con connotaciones religiosas de origen foráneo, formarían parte de ese «mercado global» y, al tiempo que proporcionarían herramientas a los jóvenes para construir su identidad *singular* en su mundo local, los identificaría no sólo con su grupo de amigos, sino también con unos estilos de vida difundidos por los países occidentales.

Callejo es muy sugerente cuando afirma: «Universalización e individualización del consumo no son procesos opuestos sino que se articulan. La individualización opera como dispositivo de *desimbolización* comunitaria local y la universalización como *resimbolización* comunitaria global [...]. La aldea global no se ha generado sólo por la internacionalización de los procesos de producción de mensajes sino por los procesos de mundialización de la producción misma» (Callejo, 1995, pág. 87).

Así, vemos que aparecen conjuntamente la mundialización económica y un discurso, basado en la defensa del *cosmopolitismo*, que lleva implícita una valoración positiva de la multiculturalidad, el mestizaje etc. Intentando sintetizar mucho, podríamos decir *grosso modo*, recuperando las palabras de Marx, que el discurso del cosmopolitismo actúa como superestructura para legitimar una infraestructura económica que se basa en la internacionalización del modo de producción capitalista y que tiene como objetivo la creación de un único y gran mercado planetario. Paradójicamente, los intereses de unos «intelectuales» que defienden la creación de una identidad global y un discurso multiculturalista acaban convergiendo con los intereses de unos capitalistas que actúan impulsados por el interés económico. Y lo que sucede es que se produce la adopción de este discurso cosmopolita por parte de las industrias culturales y se aprovecha esta admiración por lo exótico para crear redes comerciales de gran alcance que, a través de procesos de descontextualización y banalización convierten productos específicos de culturas concretas en productos susceptibles de ser comercializados en la mayoría de los países occidentales. Así, productos nacidos en el seno de marcos religiosos concretos se pueden ver expuestos en cualquier supermercado del sentido y pueden ser consumidos con una significación totalmente nueva y *adaptada* a la sociedad occidental. Por tales motivos Watts dice: «Uno tiene la sensación de que estas disciplinas son productos exportables, como las bolsas de té, o de arroz, y de que el producto puede ser recogido en cualquier tiempo y lugar, y adaptado como el fútbol» (Watts, 1979, pág. 19). Al mismo tiempo Wilber nos avisa de que, cuando estas técnicas son exportadas sin contexto, banalizadas por el mercado y separadas de su significado original, «más bien reflejan esas pautas [las pautas culturales dominantes], incluyendo el consumismo, el individualismo, la reserva espiritual y el fetichismo de las técnicas» (Wilber, 1988, pág. 142).

Así pues, la afinidad electiva entre los tres procesos genera un tipo de religiosidad que, lejos de constituir un movimiento contracultural, refuerza las lógicas sociales dominantes. Pero son esos mismos procesos los que permiten que esa religiosidad, en vez de quedarse encerrada en un círculo reducido de intelectuales, se extienda y llegue a configurar lo que Morin (1994) denominaba una cultura paralela.

El determinismo no está escrito, la religión a la carta es posible. No obstante, por lo menos de momento, sólo lo es para quienes disponen de un capital cultural elevado que les permite sustraerse a las reglas dominantes y la lógica de mercado.

A los jóvenes actuales, hijos de la transición democrática y del mito de la secularización, les corresponderá decir si esa nueva religiosidad se convierte en una moda mercantil más o si, por el contrario, puede llegar a ser un sistema de significado alternativo que les dote de mecanismos para afrontar las crisis de sentido y las experiencias límite, como la muerte.

IX BIBLIOGRAFÍA

- Amadou, R. (1956), *El ocultismo*, Pentaclo, Buenos Aires.
- Alegre, M.; Herrera, D. (2000), *Escola, oci i joves d'origen magrebí*. Diputació de Barcelona. Materials de Joventut, Barcelona.
- Baudrillard, J. (2000), *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona.
- Baudrillard, J. (1978), *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona.
- Bauman, Z. (1992), *Intimations of postmodernity*, Routledge, Londres.
- Berger, P. (1986), *Invitació a la sociologia*, Herder, Barcelona.
- Berger, P.; Luckmann, T. (1988), *La construcció social de la realitat*, Herder, Barcelona.
- Berger, P.; Luckmann, T. (1997), *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona.
- Berger, P. (1994), *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona.
- Bernstein, B. (1985), «Clases sociales, lenguaje y socialización» en *Revista Colombiana de educación*, vol. 15, págs. 25-44.
- Beyer, P. (1994), *Religion and Globalization*, SGAE publications, Londres.
- Bloom, H. (1997), *Presagios del milenio*, Anagrama, Barcelona.
- Borràs, V. (1996), «L'estructuració del consum a través de l'anàlisi de correspondències», *Papers*, n.º 48, págs. 89-102.
- Bourdieu, P. (1988), *La distinción*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, P. (1995), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1994), *Per una sociologia reflexiva*, Herder, Barcelona.
- Braunfels, W. (1975), *La arquitectura monacal en Occidente*, Barral, Barcelona.
- Busquet, Jordi (1998), *El sublim i el vulgar*, Proa, Barcelona.
- Callejo, J. (1995), «La construcción del consumidor global», *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 126, págs. 77-96.
- Cardús, S.; Estruch, J. (1984), *Les enquestes a la joventut de Catalunya. Bells deliris que fascinen la raó*, Generalitat de Catalunya, Direcció General de Joventut, Barcelona.
- Cardús, S. (1979), «Calendari i modernitat», *Papers*, n.º 17, Barcelona.
- Colombás, M. (1998), *El monacato primitivo*, Biblioteca de autores Cristianos, Madrid.

- Costa, P.O.; Pérez J.M.; Tropea, F. (1996), *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil, entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*, Paidós, Barcelona.
- Coupland, D. (1995), *Generación X*, Ediciones B, Barcelona.
- Díaz-Salazar, R.; Giner, S.; Velasco, F. (eds.) (1994), *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid.
- Eco, Carrière, Delumeau, Gould (1999), *La fi dels temps*, Anagrama, Barcelona.
- Estruch, J. (1972), *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona.
- Estruch, J. (ed.) (2001), *Les noves formes de religiositat*, Cruïlla, Barcelona.
- Estruch, J. (1980), *Nuestra sociedad, Introducción a la sociología*, Vicens Vives Universidad, Barcelona.
- Estruch, J. (1996), *Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui*, IEC, Barcelona.
- Faivre, A. (ed.) (2000), *Espiritualidad de los nuevos movimientos esotéricos*, Paidós, Barcelona.
- Feixa, C. (1999), *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, Barcelona.
- Fernandez, F. (1998), *El «paradigma holográfico» y su aplicación en la investigación socioreligiosa como marco de referencia*, IV Congreso Español de Sociología (Documento inédito).
- Ferrarotti, F. (1990), *Una fe sin dogmas*, Península, Barcelona.
- Gergen, K. (1992), *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona.
- Gil, J.C. (1995), «Lo religioso y espiritual en la New Age», *Religión y cultura*, XLI, págs. 93-112.
- Gil Calvo, E. (1985), *Ocio y prácticas culturales de los jóvenes*, Ministerio de Cultura, Madrid.
- Hay, L. (1993), *Usted puede sanar su vida*, Urano, Barcelona.
- Hernández, D. (1987), *Claves del yoga*, Los libros de la liebre de marzo, Barcelona.
- Houellebecq, M. (2000), *El mundo como supermercado*, Anagrama, Barcelona.
- Iranzo, M. (1996), «Ecologismo y religión civil, ética y política en la modernidad avanzada», *Política y Sociedad*, n.º 23, págs. 173-192
- James, W. (1985), *Formes elementals de la vida religiosa. Estudi de la naturalesa humana*, Ed. 62, Barcelona.
- Jamson, F. (1995), *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Studio Paidós, Barcelona.
- Kolakowski, L. (1971), *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Lipovetsky, G. (1986), *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona.
- Luckmann, T. (1973), *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca.
- Lyon, D. (1994), *La condición postmoderna*, Alianza, Madrid.
- Maffesoli, M. (1990), *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona.
- Mardones, J.M. (1996), *¿Adónde va la religión?*, Sal Terrae, Madrid.
- Mardones, J.M. (1994), *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo divino, Pamplona.

- Martínez Barreiro, A. (1998), «La moda en las sociedades avanzadas». *Papers*, n.º 54, págs. 129-137
- Martínez, R.; Pérez, J. (1997), *El gust juvenil en joc*, Diputació de Barcelona, Barcelona.
- Morin, E. (1966), *El espíritu del tiempo*, Taurus, Salamanca.
- Morin, E. (1994), *Sociología*, Tecnos, Madrid.
- Morin, E.; Petrossian, L.; Fischler, C.; Defrance, P. (1972), *El retorno de los astrólogos*, Extemporáneos, México.
- Muñoz Redon, J. (1997), *Filosofía de la felicitat*, Empúries, Barcelona.
- Oleza Le-Senne (1997), *Las sectas en una sociedad en transformación*, Papeles de la fundación, Fundación para el análisis y los estudios sociales, Madrid.
- Otón J. (2001), *El repté d'una nova espiritualitat* (Documento inédito).
- Pagels, E. (1996), *Los evangelios gnósticos*, Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- Pániker, S. (2000), *Cuaderno amarillo*, Areté, Barcelona.
- Postman, N. (1990), *Divertim-nos fins a morir*, Llibres de l'índex, Barcelona.
- Prat, J. (1997), *El estigma del extraño*, Barcelona, Ariel.
- Ribera, R. (1995), *Religió i religions*, La Magrana, Barcelona.
- Rink, S. (1997), *Las profecías*, Acento, Madrid.
- Salvat, S. (1973), *Las religiones en el mundo actual*, Salvat, Barcelona.
- Sánchez Capdequí, C. (1998), «Las formas de la religión en la sociedad moderna». *Papers*, n.º 54, 1998.
- Sant Benet (1996), *Regla de Sant Benet*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat.
- Simmel, G. (1988), *Sociologia. Investigacions sobre les formes de socialització*, Ed. 62, Barcelona.
- Simmel, G. (1979), *Sociology of religion*, Arno Press, Nueva York.
- Simmel, G. (1953), *El problema religioso*, Argos, Buenos Aires.
- St. James, E. (1997), *Simplifica la teva vida interior*, Helios, Barcelona.
- Sudbrack, J. (1990), *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Ediciones Paulinas, Madrid.
- Tábara, D.; Giner, S. (1998), «Piedad cósmica y racionalidad ecológica», *Revista Internacional de Sociología*, Tercera época, n.º19-20, págs. 41-67
- Trepát, C-A (1994), *L'hora del Cister*, Barcanova, Barcelona.
- Watts, A. (1979), *Psicoterapia del este psicoterapia del oeste*, Kairós, Barcelona.
- Weber, M. (1967), *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
- Wilber, K. (1988), *Un dios sociable*, Kairós, Barcelona.
- Willis, P. (1998), *Cultura Viva*, Diputació de Barcelona, Barcelona.
- Yarza, Y. et al. (1982), *Arte medieval II*, Ed. Gustavo Gili S.A., Barcelona.
- Zolar (1994), *Enciclopedia del saber antiguo y prohibido*, Alianza, Madrid.

X

**Anexo
Encuesta**

Esta encuesta se pasó a 250 alumnos de edades comprendidas entre 14 y 16 años de cuatro centros escolares de Sabadell: una escuela concertada, dos institutos públicos, un instituto concertado de Formación Profesional y una escuela religiosa.

Questionario

1. ¿En cuál de los siguientes grupos te incluirías?

(Marca con una X la casilla correspondiente.)

- No creo en Dios, soy ateo.
- Soy católico.
- Soy budista.
- Soy protestante o evangélico.
- Soy musulmán.
- No me interesa Dios, soy indiferente.
- Otros ¿Cuál?

2. ¿En cuál de los siguientes grupos incluirías a tus padres? Si no puedes incluir a los dos en un mismo grupo, indícalo al lado de las casillas.

(Marca con una X la casilla correspondiente.)

- No creen en Dios, son ateos.
- Son católicos.
- Son budistas.
- Son protestantes o evangélicos.
- Son musulmanes.
- No les interesa Dios, son indiferentes.
- Otros ¿Cuál?

3. ¿Has oído hablar alguna vez de las actividades siguientes?

(Marca con una X la casilla correspondiente.)

- Yoga
- Reiki
- Tarot
- Antiaki
- Tai-chi
- Flores de Bach
- Naturopatía
- Espiritismo

Si no has oído hablar de ninguna, pasa directamente a la pregunta número 8.

4. Dinos dónde has oído hablar de ellas.

(Puedes marcar más de una casilla.)

- A los amigos
- En los medios de comunicación (TV, radio, etc.)
- En la familia
- En la escuela
- Otros lugares ¿Dónde?

5. ¿Has practicado o practicas alguna de las actividades enumeradas en la pregunta núm. 3 u otra actividad que consideres similar?

(Marca con una X la casilla correspondiente.)

- Sí No

6. Si has respondido Sí a la pregunta anterior, dinos qué actividad o actividades practicas o has practicado y para qué crees que puede servirte practicarlas.

7. Si no has practicado ninguna de las actividades enumeradas en la pregunta número 3, dinos si te gustaría practicar alguna y para qué crees que podría servirte.

8. ¿Crees en la reencarnación?

(Marca con una X la casilla correspondiente.)

- Sí.
- No.
- No sé qué es la reencarnación.

9. Di cuáles de las afirmaciones siguientes consideras ciertas y cuáles falsas.

(Marca con una X la casilla correspondiente.)

- Tu estado de ánimo influye directamente en que superes pronto una enfermedad grave, como un cáncer.
- El día en que nací marca mi destino.
- La ciencia es capaz de explicarlo todo.
- Cuando morimos desaparecemos para siempre. La existencia empieza con el nacimiento y acaba con la muerte.
- Hay energías que unen a todo el universo.
- Es mejor consumir medicamentos naturales que medicamentos químicos.
- Nada es cierto hasta que lo experimento por mí mismo.
- La verdad está en nuestro interior y por eso es tan importante el conocimiento interior.

- Los milagros existen.
- La religión es una reliquia del pasado.
- Todas las religiones son válidas para encontrar a Dios.
- No creo en la Iglesia, pero sí en Dios.

10. Dinos, si lo sabes, qué es la reencarnación.

11. Edad

12. Sexo

Hombre

Mujer

13. Dinos, con la máxima precisión posible, el trabajo de tu madre o de tu padre.

Padre

Madre

14. Dinos el nivel de estudios de tu padre y tu madre.

(Marca con una X la casilla correspondiente.)

Padre

Madre

Sin estudios

Sin estudios

Primarios

Primarios

Secundarios

Secundarios

Superiores

Superiores

**Colección PREMIO
DR. ROGELI DUOCASTELLA**

Títulos publicados

1. LA PROSTITUCIÓN POPULAR: RELATOS DE VIDA

Estudio sociológico biográfico.
Autor: Pere Negre i Rigol.
Barcelona, 1988.

2. VEJEZ Y CULTURA

Hacia los límites del sistema.
Autora: Teresa San Román.
Barcelona, 1989.
Agotado

3. RESIDENCIAS DE ANCIANOS

Análisis sociológico.
Autora: Maria Pia Barenys.
Barcelona, 1990.
Agotado

4. MOTIVACIÓN Y VEJEZ

Jerarquía de necesidades y nivel de aspiración de los ancianos internos en una residencia.
Autores: M^a Carmen García Pérez y Josep M. Tous i Ral.
Barcelona, 1992.
Agotado

5. MUJER Y ENVEJECIMIENTO

Aspectos psicosociales.
Autora: Anna Freixas Farré.
Barcelona, 1993.

6. EL ENFERMO DE CÁNCER Y SU ENTORNO

Autora: Lourdes Moro Gutiérrez.
Barcelona, 1994.

7. LOS "NO-DELICUENTES"

Cómo los ciudadanos entienden la criminalidad.
Autores: P. García-Borés, J. Pujol, M. Cagigós, J.C. Medina, J. Sánchez. Barcelona, 1994.

8. LA INTEGRACIÓN DE LOS INMIGRANTES MARROQUÍES

Familias marroquíes en la Comunidad de Madrid.
Autor: Pablo Pumares.
Barcelona, 1996.

9. EL "MORO" ENTRE LOS PRIMITIVOS

El caso del Protectorado Español en Marruecos.
Autor: Josep Lluís Mateo Dieste.
Barcelona, 1997.

10. DE SENEGAMBIA A CATALUÑA

Procesos de aculturación e integración social.
Autora: Adriana Kaplan.
Barcelona, 1998.

11. ADELAIDA MARTÍNEZ Y EL HONOR DE LA POBREZA

Autor: Rafael Aliena Miralles.
Barcelona, 1999.

12. DERECHO E INMIGRACIÓN: EL REPUDIO ISLÁMICO EN EUROPA

Autora: Anna Quiñones Escámez.
Barcelona, 2000.

13. DESAFÍOS DE LA DIVERSIDAD TERRITORIAL EN LOS ESTADOS COMPUESTOS ASIMÉTRICOS

Autor: Desiderio Fernández Manjón.
Barcelona, 2001.

14. EL AMA DE CASA Y EL BURNOUT

Autora: Emma Pascual Gómez.
Barcelona, 2002.



Fundación "la Caixa"