

**NUEVAS
ESPIRITUALIDADES
NUEVOS
DOGMATISMOS**



Cualquier forma de reproducción, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser efectuada con la autorización de los titulares, con excepción prevista por la ley.

Informe Ferrer Guardia 2023

© Fundación Francisco Ferrer Guardia

© Fotografía portada: *Geordanna Cordero*

Fundación Francisco Ferrer Guardia

C/ Avinyó, 44 08002 Barcelona

www.ferrerguardia.org

Coordinación: *Hungria Panadero, Georgina Gilart y Carlos Ortí*

Diseño y maquetación: *Andrea González*

Corrección y traducción: *Núria Masdeu - Traduccions*

Impresión: *unoeditorial.com*

Equipo técnico: *Sergi Contreras, Josep Mañé, Joan Gorina y*

Uska Ballester

La Fundación Ferrer Guardia no se hace responsable de los contenidos ni de los comentarios de las personas autoras de los artículos. La publicación queda limitada a facilitar la libre expresión de ideas por parte de los autores/as, dentro del marco establecido de las normas de publicación.

ISBN 978-84-87064-94-4

B 18715-2023

Con el apoyo de:



**Ajuntament
de Barcelona**



Generalitat de Catalunya
**Departament de Treball, Afers Socials
i Famílies**

Amb càrrec a l'assignació del 0,7 % de l'IRPF

INFORME FERRER GUARDIA 2023

NUEVAS ESPIRITUALIDADES, NUEVOS DOGMATISMOS

Índice

Presentación	11
---------------------	-----------

Artículos	15
------------------	-----------

Pensar la espiritualidad hoy: entre la genética, el neoliberalismo y la crítica social	17
---	-----------

Mar Grier

El azar que nos gobierna y cómo creemos que lo dominamos	41
---	-----------

Josep Sellarés

La astrología como síntoma	53
-----------------------------------	-----------

Dolors Reig

El espíritu más allá del capitalismo. Colapso ecosocial y nuevas espiritualidades	67
--	-----------

Gil-Manuel Hernández i Martí

Nuevas espiritualidades y la extrema derecha: la vía de la nostalgia	87
---	-----------

Mikel Herrán

Conspiritualidad: orígenes y derivas	105
---	------------

Romina Martínez Algueró

En busca de la espiritualidad perdida siguiendo las ideas de Salvador Pániker	127
--	------------

Carlos Ortí

Entre las viejas religiones y las nuevas religiosidades	141
Lluís Pérez-Lozano	

Laicidad en cifras / Análisis 2023	155
Hungria Panadero - Josep Mañé - Joan Gorina	

Presentación	156
---------------------	------------

Adscripción a opciones de conciencia	158
---	------------

Religiosidad	164
---------------------	------------

Financiación	167
---------------------	------------

Educación	171
------------------	------------

Ritos de paso	182
----------------------	------------

Autores y autoras	188
--------------------------	------------

Presentación

En esta nueva edición del Informe Ferrer Guardia continuamos profundizando en aspectos vinculados a la laicidad desde las temáticas de la esfera pública que suponen un reto para alcanzar una sociedad libre, crítica y cohesionada. En ediciones anteriores hemos abierto debates entre los vínculos de la laicidad y la interculturalidad, la relación entre feminismos y laicidad, la laicidad y la educación, entre otros.

"Nuevas espiritualidades, nuevos dogmatismos" es el título de esta nueva edición del Informe. Una publicación que propone una reflexión sobre la diversidad de creencias no tradicionales y su impulso en los últimos años, sobre todo entre las personas jóvenes. Las expresiones de estas espiritualidades no se pueden ignorar, ya que representan un cambio social visible en el día a día, pero que de momento no cuenta con la objetividad de los datos estadísticos que determinen su magnitud. Y, por tanto, no nos es posible un análisis desde la perspectiva de la evolución de la sociedad en su relación con estas nuevas opciones de conciencia. Estas nuevas formas de creer (que se relacionan con nuevas maneras de vivir), nos presentan una sociedad más compleja y más difícil de interpretar por los altos componentes de incertidumbre. De modo que, de una manera inherente, deberemos estar atentos a los nuevos retos que estos cambios sociales suponen con relación a la cohesión social, a la libertad de conciencia y a la garantía del principio de laicidad.

Con los artículos del Informe, os proponemos adentraros desde la visión de diferentes aportaciones de autores y autoras diversos, en algunas de las principales tendencias destacadas de las llamadas nuevas espiritualidades. Concretamente, Dolors Reig aborda el reciente interés de las personas jóvenes en la astrología fomentada por las redes sociales y su lógica individualista. De la mano de Mikel Herrán también podemos examinar el resurgimiento de antiguas religiones politeístas y cómo sus ideas se imbrican con algunos de los postulados de la ex-

trema derecha. Con esta mirada analítica, Romina Martínez retrata el fenómeno de la conspíritualidad y en aquellas creencias que se relacionan con teorías de la conspiración, muy visibles durante la pandemia de la covid-19. Por otra parte, Gil-Manuel Hernández plantea espiritualidades basadas en cosmovisiones alternativas del mundo abiertas a la solidaridad y el ecologismo como una expresión crítica al neoliberalismo capitalista. De hecho, en el anuario recopilamos parte del pensamiento de Salvador Pániker para ilustrar su agnosticismo místico abierto a la trascendencia, la cual según sus palabras, "nos aleja de la introversión y nos abre al mundo, a la alteridad y a la empatía".

A su vez, Mar Grier nos acerca el concepto de espiritualidad desde la sociología, así como las causas que han hecho surgir estas nuevas formas de manifestar la trascendencia. Siguiendo en esta línea, Josep Sellarès explica cómo la pérdida del control de la Iglesia católica ha permitido a la ciudadanía experimentar sus propias creencias. Y por último, Lluís Pérez-Lozano utiliza una mirada laica para situar el encaje de estas nuevas espiritualidades que garantice una sociedad libre de dogmas.

Como en cada edición del Informe presentamos la actualización y revisión de "Laicidad en cifras". Los datos oficiales que recopilamos nos muestran que el proceso de secularización continúa consolidando su tendencia, destacándose que las personas jóvenes son cada vez menos religiosas. De una manera rigurosa y objetiva se analizan tanto las prácticas religiosas de la ciudadanía como aspectos vinculados con los privilegios de la Iglesia católica en ámbitos como la educación o la financiación.

Si nos atenemos a los datos disponibles, su interpretación nos marcaría un escenario a medio plazo de una sociedad donde el peso de

la religión tiende a ser minoritario y las opciones de conciencia como el ateísmo y el agnosticismo presentan una tendencia a ser predominantes. Pero, con la apertura al debate que representa este Informe, podemos plantear la tesis de que estas estadísticas no integran estas "nuevas" tendencias, especialmente entre las personas jóvenes, las cuales desde su adscripción no religiosa están experimentando nuevas creencias, nuevas espiritualidades o nuevas religiosidades – según la etiqueta que se quiera enmarcar.

Y, por tanto, se presenta un nuevo debate: si este fenómeno puede concluir que nos encontramos ante el fin del proceso de secularización y, por lo tanto, nos adentramos hacia un nuevo escenario que algunas personas expertas bautizan como postsecularización. O al contrario, podemos pensar que esta tendencia es una simple consecuencia de haber consolidado una sociedad secularizada donde la espiritualidad es una parte intrínseca de toda persona, sea religiosa o no, y que esta diversidad y pluralidad de creencias es sólo una expresión de este resultado. Por lo tanto, se nos hará necesario disponer de evidencias (datos) para poder objetivar y analizar estos escenarios.

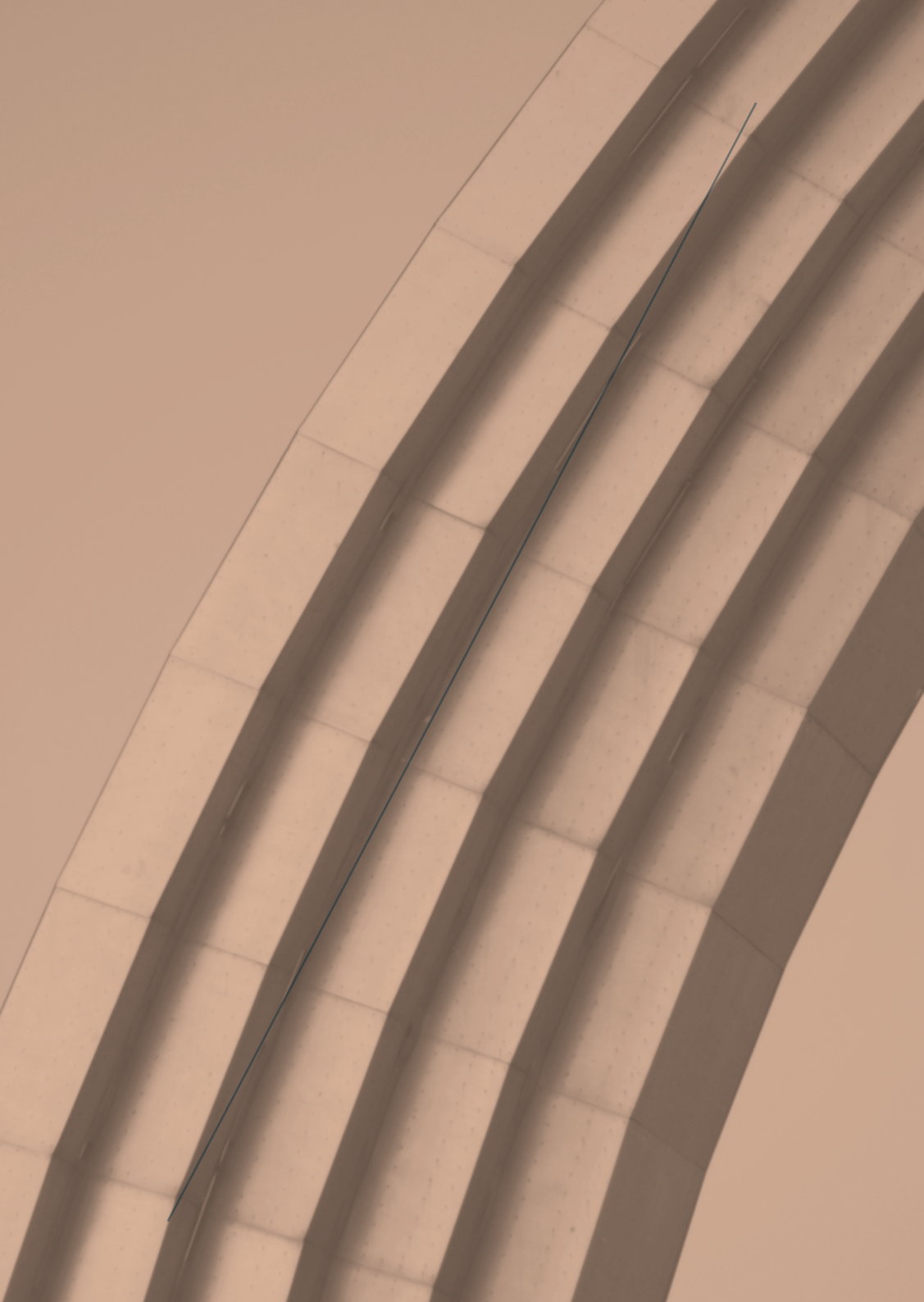
Manteniendo nuestro compromiso de búsqueda de la emancipación y defensa del librepensamiento, os deseamos que disfrutéis de la lectura.

Hungria Panadero Hernández

Directora de la Fundación Ferrer Guardia

Barcelona, noviembre de 2023

Artículos



Pensar la espiritualidad hoy: entre la genética, el neoliberalismo y la crítica social

Mar Grier

Hoy en día es casi un lugar común afirmar que la espiritualidad gana presencia en nuestra sociedad. Sociólogos, psicólogos y un buen número de tertulianos profesionales diagnostican la pérdida de peso de las religiones tradicionales, mientras enfatizan la emergencia, y la popularización, de nuevas formas de trascendencia espiritual. El desencanto del mundo que auguraba el avance de la modernidad industrial, y que ha puesto en entredicho la supervivencia de los sistemas religiosos institucionales, parece que viene acompañado de un nuevo reencanto. Vivimos en un momento de expansión de nuevos imaginarios espirituales (Prat *et al.*, 2012), y el veredicto de Émile Durkheim (1987) cuando sostenía que la religión no desaparece, sino que se transforma, gana fuerza y credibilidad en nuestra sociedad.

Ahora bien, si la constatación de la popularización de la espiritualidad es un diagnóstico compartido, es mucho más difícil vislumbrar una línea de continuidad, y congruencia, entre las definiciones, y las características, que se atribuyen al fenómeno de la espiritualidad en nuestro contexto. ¿Cuáles son los indicadores, las pistas, a los que nos referimos para hablar del crecimiento de la espiritualidad? A menudo, se alude a la popularización de prácticas tan variadas como el *mindfulness*, el reiki, el yoga, el *focusing*, la meditación cristiana o las constelaciones familiares. Hay quien menciona también el aumento de libros de tipo espiritual, que pueden incluir géneros de calidad tan diferente como las novelas de Paulo Coelho o Jorge Bucay; libros de ensayo como *Yoga*, de Emmanuel Carrère, o *Biografía del silencio*, de

Pablo d'Ors, o la reedición de las obras de Simone Weil, entre otros. No descartamos tampoco la importancia creciente de entrevistas a líderes o gurús espirituales que, de forma frecuente, aparecen en los medios de comunicación —desde La Contra, de *La Vanguardia*, a *L'ofici de viure*, de Catalunya Ràdio— y que pueden incluir monjes budistas como Matthieu Ricard, profesores de «desarrollo personal» como Sergi Torres, la monja y maestra zen Berta Meneses, o los discípulos de Claudio Naranjo, entre otros muchos.

¿Qué tienen en común todas estas personas? ¿Qué comparten todas estas cuestiones? ¿Hasta qué punto son indicios que señalan un fenómeno común? ¿O estamos mezclando churras con merinas? Mi primera tentación sería decir que, a pesar de las divergencias, existe un hilo invisible que conecta todas estas cuestiones; un aire de familia, a lo Wittgenstein; la percepción de un cierto sustrato común, y unas aspiraciones afines, entre la persona que se apunta a un curso de reiki, la que lee un libro de Pablo d'Ors o la que participa en un retiro de meditación *vipassana*. Me refiero, por un lado, a una cierta disposición en busca de sentido, a la voluntad de encontrar un relato que dote de significado la biografía —y, a ser posible, también al cosmos—. Una exploración del significado de la vida que, a menudo, por otro lado, va acompañada del anhelo de cultivar una aproximación a lo trascendente a través de técnicas corporales y emocionales. Es la existencia de un afán de trascendencia que, a través del uso de técnicas varias exportadas de sistemas filosóficos y religiosos lejanos en el tiempo y el espacio, anhela vislumbrar algo más allá del mundo ordinario, de la cotidianidad prosaica del día a día. No soy la única que identifica, y reconoce, cierto aire de familia entre estas formas espirituales que ganan visibilidad en nuestra sociedad. Es cada vez más numerosa la literatura académica que señala en esa dirección (Heelas *et al.*, 2005; Fedele y Knibbe, 2012; Watts, 2022), si bien también son numerosos

los autores que enfatizan que factores como la clase social, la geografía de origen o el capital cultural moldean las formas que toma en cada contexto (Lucia, 2020; Cornejo, 2012; Grier y Urgell, 2002).

Ahora bien, adentrarse en la literatura académica sobre la espiritualidad puede ser también un ejercicio confuso y complicado. Las definiciones de *espiritualidad* son muy diversas, y las valoraciones sobre la naturaleza, el alcance y las consecuencias de ese crecimiento de la espiritualidad son casi contradictorias. Un repaso a la bibliografía nos permite distinguir entre tres miradas distintas, tres perspectivas que conciben y analizan la espiritualidad a partir de premisas teóricas, analíticas y políticas diferentes. De forma muy sintética, podemos describirlas de la siguiente manera: la primera parte de la hipótesis de una espiritualidad innata que arraiga en un componente biológico; la segunda es la mirada sociológica por excelencia, que reconoce una afinidad electiva entre el crecimiento de la espiritualidad y el neoliberalismo imperante; la última parte de la idea de que la espiritualidad se convierte en espacio de resistencia y resignificación del mundo entre las clases subalternas. A continuación, describiremos brevemente estas miradas, haciendo especial hincapié en la segunda.

Miradas cruzadas sobre la espiritualidad

¿Una espiritualidad laica e innata? La espiritualidad como construcción biológica

Cada vez son más frecuentes los discursos que analizan la espiritualidad como una especie de componente universal del ser humano, arraigado en la estructura biológica. La espiritualidad se percibe como una necesidad humana, un elemento estrechamente vinculado a la naturaleza de la persona, del que podemos trazar el origen en la evo-

lución genética de la humanidad. Existe un ingrediente fuertemente biologista en este tipo de mirada. Es una aproximación que, si bien reconoce el carácter social de las formas a partir de las que se nutre esta espiritualidad, busca unos orígenes perennes y naturales. Según este tipo de discursos, la espiritualidad se distingue de la religión en la medida en que responde a una necesidad fundamental del ser humano, mientras que la religión se vería como una construcción social, algo nacido *a posteriori*, fruto de la historia y del contexto social. Como socióloga, me es difícil sostener, y juzgar, este tipo de aproximaciones biologistas, pero sí es importante reconocer su creciente difusión, y las consecuencias que pueden tener¹.

Son un tipo de discurso que construye una ontología del ser humano como un individuo con una necesidad biológica de sentido y trascendencia. En esta línea hay investigaciones que quieren identificar y explicar lo que popularmente se ha llamado el *gen de Dios* (Hamer, 2006). Son estudios que afirman que hay personas que tienen mayor predisposición genética a la creencia en los hechos sobrenaturales que otras porque son portadoras de un determinado gen. Hay otras investigaciones que parten de la idea de que el origen de la experiencia espiritual puede localizarse en el cerebro. En este sentido, existen investigadores que dicen que las experiencias místicas se forjan en el lóbulo temporal y son más habituales entre las personas con epilepsia o enfermedades similares; u otros hallazgos más recientes sugieren que la espiritualidad y la religiosidad se corresponden con un circuito cerebral común centrado en la región de la sustancia gris periacueductal, una región del tronco cerebral anteriormente relacionada con el aprendizaje del miedo, la modulación del dolor y el comportamiento altruista (Ferguson *et al.*, 2022).

¹ Lectura recomendada: Tobeña, A. (2013). *Devots i descreguts: biologia de la religiositat*. Publicacions de la Universitat de València, Institut d'Estudis Catalans.

“Esta visión de la espiritualidad como algo innato, inherente al ser humano y desvinculado de las confesiones religiosas, también ha tenido relevancia desde la filosofía”

Por último, existe toda la literatura científica que intenta medir y visualizar, a través de escáneres cerebrales y neuroimagen (PET o RMf), el impacto de la meditación o la oración en el cerebro. Es cada vez más común leer en prensa sobre hallazgos científicos derivados de medir el grado de espiritualidad y el impacto de la meditación en los cerebros de los monjes budistas². Es importante mencionar que el impulso de este tipo de aproximación no nace, solo o exclusivamente, del campo científico. Son numerosas las organizaciones religiosas que, de una u otra forma, impulsan lecturas científicas de la espiritualidad —ver dos ejemplos tan dispares como el impulso del dalái lama en fundaciones como Mind and Life Institute³, que tiene como objetivo fomentar el diálogo entre la ciencia, las técnicas contemplativas y el budismo; y, en una dimensión muy distinta, las publicaciones de la Universidad de Navarra del Opus Dei, que promueven este tipo de mirada⁴—.

Ahora bien, no son solo las confesiones religiosas las que promueven la vertiente biologista o innata de la espiritualidad. También es este tipo de perspectiva de la que nacen las miradas que enfatizan la existencia de una espiritualidad de carácter laico. Sin embargo, es importante mencionar que esta visión de la espiritualidad como algo innato, inherente al ser humano y desvinculado de las confesiones religiosas, también ha tenido relevancia desde la filosofía. Recordemos, por ejemplo, propuestas como la que ofrece Viktor Frankl en el libro *El hombre en busca de sentido*. Son narrativas que enfatizan la importancia de la búsqueda de sentido, de la construcción de un relato biográfico, para poder encarar la vida con plenitud. Es una mi-

² Lectura recomendada: Ricard, M., y Singer, W. (2021). Cerebro y meditación. Diálogo entre el budismo y las neurociencias. Editorial Kairós.

³ Ver: <https://www.mindandlife.org/about/#mission>.

⁴ Ver, por ejemplo, las publicaciones de grupos de investigación como Ciencia, Razón y Fe, de la Universidad de Navarra: <https://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/materia-espiritualidad>.

rada que ancla la espiritualidad en esta búsqueda de sentido y que le otorga un valor en tanto que puede permitir al sujeto afrontar la vida y la muerte de forma serena y atenuando la angustia existencial. Es esta la aproximación que predomina, por ejemplo, en algunas de las miradas contemporáneas sobre el duelo, los cuidados paliativos o en el tratamiento de situaciones vitales complejas. Es también la que existe detrás de la creciente institucionalización de «consejeros espirituales» (Parker, 2003) en hospitales o instituciones en todo el mundo, y que desarrollan una mirada a medio camino entre la filosofía, la psicología y la religión.

La espiritualidad neoliberal: de un mundo que se hace líquido

Una mirada muy distinta de la espiritualidad es la que emerge desde la sociología y disciplinas afines. Es la mirada que interpreta la espiritualidad como un fenómeno arraigado en un tiempo particular, en un lugar concreto y fruto de un contexto social, histórico y cultural determinado. La principal tesis es que se produce una afinidad electiva entre las formas contemporáneas de la espiritualidad y el neoliberalismo. Una afinidad que se fragua a partir de la expansión del «*ethos* romántico», con la popularización y el sincretismo entre filosofías orientales, movimientos contraculturales y corrientes de la psicología positiva. Una afinidad que, a su vez, es leída por muchos autores como productiva, o provechosa, por el avance del capitalismo neoliberal. Es un tipo de espiritualidad que «encaja» en los tiempos presentes y que se desarrolla en paralelo a la expansión de lo que, en términos de Bauman (2015), sería una modernidad líquida. Dicho en otras palabras: si el protestantismo de tipo puritano marcó el nacimiento del capitalismo (Weber, 1984), la espiritualidad de tipo romántico se vincula con la emergencia del neoliberalismo capitalista de finales del siglo XX y principios del XXI.

Galen Watts (2022) es uno de los autores que apuesta por esta mirada y que a la vez reclama una explicación de tipo macrohistórico. Según este autor, «el giro espiritual debe verse como la vertiente religiosa de una revolución moral y política más general. Esta revolución se caracterizó por el auge del individualismo expresivo, la reformulación de los valores liberales y la consiguiente reforma de las principales instituciones, junto con la creación de una serie de instituciones secundarias para reflejar estas nuevas dispensaciones románticas expresivas. Esto explica las estrechas afinidades electivas compartidas entre la *religión del corazón* (que hoy en día conocemos como *espiritualidad*) y el orden social de las democracias liberales de post 1960» (p. 11).

Para entender la espiritualidad contemporánea nos conviene comprender su genealogía y sus procesos de expansión. En este sentido, un número creciente de autores afirma que la idea de que la década de los sesenta del siglo XX es la culminación explosiva de los procesos de secularización es poco cuidadosa. En esta línea, Watts (2022) afirma: «Los años sesenta fueron una época de enorme fermento religioso» (p. 11). Y fue en esa década cuando la espiritualidad se desplazó desde los márgenes de la cultura hasta posiciones más centrales en la sociedad. Existe una cierta convergencia entre la contracultura de los años sesenta y la creciente relevancia de la espiritualidad. La contracultura se nutre de los valores que surgieron de movimientos como la teosofía, el trascendentalismo o el Movimiento del Potencial Humano, por citar solo algunos. Son movimientos que, si bien son minoritarios, tuvieron cierta difusión en el siglo XIX y principios del XX (también en Cataluña; véase Pomés, 2006) y que, sobre todo, fueron relevantes por convertirse en la semilla, o un terreno fértil, para la expansión de valores románticos y liberales.

En la caracterización de las nuevas espiritualidades, se reconocen tres elementos centrales que han ido adquiriendo centralidad desde el siglo XIX hasta nuestros días. Son los siguientes: el reconocimiento de la existencia de un yo auténtico que actúa como guía, y como principio, del ser; el papel del cuerpo, y la vinculación entre cuerpo-mente y espíritu, en la aproximación a la trascendencia, y la creencia en la existencia de un orden de sentido, de un significante inmanente, del mundo que nos rodea. Aparte, obviamente, de otros elementos como la identificación con la naturaleza, el bricolaje filosoficoespiritual y la construcción de una ética basada en el sujeto individual. Descifremos de qué estamos hablando.

Por un lado, la emergencia de las nuevas formas de espiritualidad va vinculada con la preocupación romántica por la intuición, la interioridad y el desarrollo personal. Como indica Charles Taylor, «la atención se centra en el individuo y en su experiencia» (Taylor, 2007, p. 507). Podemos trazar el origen de esta idea a finales del siglo XVIII, en la creencia de que cada individuo es diferente y original, y que esta singularidad es la que determina cómo debería vivir. En otras palabras, el expresivismo romántico postula que cada ser humano tiene un potencial distintivo —otorgado por Dios, la naturaleza o el universo— que se convierte en un imperativo para cada individuo para encontrar su vocación, su camino, para realizarse. Esto es lo que se ha llamado *una ética de la autenticidad*, y esta informa gran parte de la cultura popular occidental contemporánea (Knoblauch, 2008; Watts, 2018, 2022).

Por otra parte, en esta ecuación, el cuerpo juega un papel fundamental. El acceso a la trascendencia, pero también las posibilidades de acercarse a ese «yo auténtico», implican el trabajo sobre el cuerpo y el reconocimiento de sus múltiples texturas emocionales. Es la expan-

“La emergencia de las nuevas formas de espiritualidad va vinculada a la preocupación romántica por la intuición, la interioridad y el desarrollo personal”

sión de lo que el antropólogo francés Marcel Mauss (1973) llama *las técnicas del cuerpo*, disciplinas que involucran al cuerpo como mecanismo para trascender la realidad ordinaria. La expansión de prácticas como la meditación, el yoga, el reiki o el taichí van en esta dirección, pero también, aunque con matices distintos, los «baños de bosque» o los ultramaratones. Se trata, en definitiva, de hacer hincapié en el cuerpo como vehículo para poder cultivar la posibilidad de transgredir, y trascender, la realidad ordinaria.

Ahora bien, en este contexto el cuerpo no se convierte solo en una «herramienta», sino que gana relevancia como espacio de validación, y autenticación, de las certezas espirituales. El «sentir» el cuerpo se ha convertido en un espacio de construcción de verdades subjetivas, de validación de lo que confluye en el «yo auténtico». El «pienso, luego existo» ha mutado hacia el «siento, luego soy». Las emociones se convierten en brújula de las decisiones personales y éticas, y también de lo que identificamos como los contornos de nuestro yo⁵.

El tercer elemento clave en esta mirada hacia las nuevas espiritualidades es la creencia en la existencia de un mundo y de unas biografías que tienen sentido por sí mismas. La espiritualidad se convierte, así, en un camino para poder descifrar, explicar, entender, las incógnitas inherentes a las trayectorias individuales, pero también al mundo que nos rodea. Existe la idea de la posibilidad de descubrir una narración, un relato, que dé cuenta, que ordene, que atribuya sentido al mundo que nos rodea.

Esta importancia en la búsqueda del relato, en la atribución de sentido, tiene múltiples implicaciones. Así, nos encontramos con un nú-

⁵ Las vinculaciones entre esta deriva y la expansión de las varias formas del amor romántico en nuestra sociedad contemporánea son también muy ilustrativas de esta tendencia (Illouz, 2023).

mero creciente de individuos que buscan y encuentran «pistas» que les orientan en el intento de descifrar los misterios de la vida. Estas pistas pueden estar inmersas en la cotidianidad (sincronías) o pueden derivar del uso de técnicas de adivinación diversas, sea el horóscopo, el tarot, el I Ching, las constelaciones familiares o cualquier otro método que permita vislumbrar patrones que ayuden a describir los significados vitales.

Nos dice Eva Illouz (2010) que vivimos sometidos a la exigencia de construir biografías con sentido. En un contexto de neoliberalismo descarnado, el yo se convierte en producto, y la narración biográfica se convierte en el punto de partida de nuestro valor social: ¿quiénes somos?, ¿qué vocación tenemos?, ¿por qué somos como somos? Es fácil vincular estas ideas con la expansión de Instagram, los *influencers* y las narrativas de la superación personal. También con la clásica idea de Bauman de un individuo que necesita arraigarse a sí mismo, en su interior, y construir un yo con sentido, para no perderse en un mundo que se tambalea. Sin embargo, de otro modo también podemos relacionarlo con la idea de Giddens (2020) cuando nos habla de un individuo reflexivo y de la reflexividad como característica de la modernidad tardía. Ya no es suficiente o ya no es posible ofrecer una respuesta rápida y breve a quiénes somos, de dónde venimos y qué queremos. Las estructuras de la sociedad tradicional se han derrumbado y, para poder ser, para poder existir, en este mundo contemporáneo, hay que saber quiénes somos, y esto implica narrarnos, explicarnos y buscar un hilo de coherencia (a menudo con fuertes dosis de invención) que nos ayude a poder estar delante de los demás. La literatura de autoayuda no deja de ser, en buena parte, un instrumento para facilitar esta búsqueda del «yo auténtico» y, al mismo tiempo, poder dotarnos de un léxico expresivo, de una semántica, que permita al sujeto reflexionar sobre la propia vida y las propias condiciones, y narrarlo *a posteriori*.

Pero no podemos olvidar que es esa espiritualidad, ese tipo de imaginarios espirituales, los que nutren las cartografías del deseo: ¿qué queremos ser?, ¿a qué aspiramos?, ¿en qué queremos convertirnos? Encontramos los retiros de yoga para llenar las vacaciones, los mensajes de Mr. Wonderful en las tazas de café o la búsqueda de la autenticidad en los bosques de la Amazonia. A diferentes niveles, y con diferentes posibilidades e intensidades, las nuevas espiritualidades se convierten, también, en instrumentos para optimizar el sujeto, lo que Foucault llamaría *tecnologías del yo*.

Eudald Espluga (2021) también nos recuerda que en el neoliberalismo las personas estamos abocadas a un proceso de perfeccionamiento infinito, a una autoproducción constante. Las llamadas *nuevas espiritualidades* se convierten en espacios, y recursos, para (re)construir al sujeto con el fin de hacerlo más adecuado a lo que se espera de él en un contexto de capitalismo avanzado. Autores como Andrea Jain (2014, 2020) o Carrette y King (2004) enfatizarán que las nuevas espiritualidades se convierten en funcionales en el sistema capitalista neoliberal mientras disciplinan al sujeto, lo hacen dócil y ubican en uno mismo, en este «yo auténtico», la responsabilidad (y la posibilidad) de la felicidad. En los discursos de la autoayuda, de la espiritualidad, el sujeto gana agencia, capacidad de actuar y transformar la realidad. En cierto modo, se libera de las cadenas de la sumisión a un Dios exterior.

Ahora bien, esta liberación tiene una contrapartida: la responsabilidad y la culpa pasan a recaer, también, en uno mismo. Es ese yo presocial el que tiene la posibilidad, y la responsabilidad, de encaminar la propia vida atendiendo a un sentido cosmológico. Este es un discurso que, de tan autocentrado, puede ser, también, profundamente perverso por las consecuencias que puede generar: desde la expansión de la idea de que las enfermedades tienen un origen emocional y que, por tanto, curarlas también depende de este trabajo emocional/espiritual, hasta la difusión de todos los discursos del emprendimiento y del «querer es

poder». De ahí nace un sistema donde la tiranía del mérito se combina con el pensamiento mágico y con la proliferación de recetas espirituales y filosóficas para afrontar la vida y la muerte.

De una espiritualidad que se quiere subversiva: género, resistencia y cuidados

Hay una tercera mirada, que nace arraigada en aproximaciones antropológicas pero también teológicas, que ven la espiritualidad como un espacio de construcción de resistencia y de creatividad expresiva, en contextos de dominación y opresión. Me explico. Es una mirada que considera que la religión es la manifestación de un sistema opresivo que se ha reproducido institucionalmente en connivencia con los poderes establecidos, mientras que la espiritualidad es percibida como una forma de comunicación con lo sagrado y de vivencia de la trascendencia que escapa a las lógicas institucionales y al control de los estamentos eclesiales. Existe toda una tradición que vincula la espiritualidad con la idea de religiosidad popular y que la interpreta como una forma de construcción de espacios alternativos de conexión con lo sagrado por parte de aquellos y aquellas que a menudo se sienten excluidos de los discursos oficiales.

En este contexto, la espiritualidad contemporánea es percibida, también, como un contexto donde quienes ocupan posiciones subalternas pueden construir nuevas comunidades de sentido, de comunidad y de conexión con el más allá. Es un tipo de mirada que establece un hilo de continuidad entre el espiritismo del siglo XIX (Horta, 2001), el rol de curanderas y hechiceras, o comunidades neopaganas u ocultistas contemporáneas (Hegner, 2012). Es también una mirada donde se enfatiza que la lucha material, de este mundo, tiene su traslación en un mundo más allá, y es el trabajo simbólico el que permite invertir

posiciones de poder y vislumbrar espacios de utopía. Es una posición que también toma fuerza en el seno de determinadas comunidades religiosas: es el surgimiento de comunidades que apuestan por reencontrarse con una fe purificada, con una espiritualidad despojada de los imperativos del poder institucional.

Fijémonos, por ejemplo, en la teología de la liberación o ciertas corrientes sufíes, o todas aquellas expresiones espirituales que intentan dar voz a los subalternos a partir de una espiritualidad desinstitucionalizada, que cuestione las estructuras oficiales. Es también el reconocimiento de la heterodoxia religiosa y del papel de la creatividad ritual (Meintel, 2014) como mecanismo para generar nuevas confluencias religiosas y políticas. En el contexto de las nuevas espiritualidades holísticas, por ejemplo, son numerosas las autoras que han enfatizado que el auge de las nuevas espiritualidades, y especialmente su fulgurante éxito entre las mujeres, va íntimamente ligado a las posibilidades que ofrecen para promover nuevas concepciones del género y crear espacios de resistencia simbólica al patriarcado, y también de sociabilidad (Sointu y Woodhead, 2008).

También cabe resaltar los autores que explican cómo la espiritualidad se convierte, asimismo, en una nueva herramienta de resacralización de la naturaleza, que ayuda a promover nuevas narrativas sobre el planeta y el cambio climático (Koehrsen, 2018). Yendo un paso más allá, podríamos decir que en determinados contextos las nuevas formas de espiritualidad pueden convertirse, también, en el núcleo irradiador de una crítica política a la modernidad capitalista, que arranca con la condena a la destrucción del planeta, pero también enlaza con una crítica profunda a las fuentes de conocimiento y a las instituciones que han sostenido el desarrollo capitalista (ciencia, economía de mercado, medicina alopática). En ciertas ocasiones, esta crítica puede

derivar, o ser leída, en términos de «conspiritualidad» (Ward y Voas, 2011; Griera *et al.*, 2022), en el sentido de que promueve, o sustenta, lecturas conspiracionistas sobre el mundo contemporáneo, y lee las crisis contemporáneas en términos espirituales.

A modo de conclusión

La sociedad se transforma. Las instituciones que durante los siglos XIX y XX vertebraron la vida social, cultural y económica han mutado y toman nuevas formas. También las instituciones religiosas tradicionales están en crisis y muestran situaciones de debilidad estructural. En este escenario la espiritualidad emerge como un *milieu* a medio camino entre el mercado, la cultura popular y el conocimiento sobre sistemas religiosos que, de forma difusa, impulsa la creación de atmósferas espirituales que, mientras se convierten en terreno abonado para la construcción de nuevas subjetividades individuales, también se convierten en núcleos de sociabilidad y difusores de nuevas narrativas políticas, espirituales y ecológicas. La interpretación de la naturaleza y el valor de este tipo de espiritualidad, como hemos visto, no es hegemónico, y existen diferentes paradigmas que aportan su mirada.

Ahora bien, el estudio de la espiritualidad está todavía en un estadio incipiente. Son muchas las incógnitas existentes y los desacuerdos teóricos en su interpretación. Habrá que seguir investigando, porque, año tras año, emergen nuevas evidencias que ponen sobre la mesa la necesidad de abordarlo con rigor y seriedad. Por un lado, el análisis de las encuestas pone de relieve que el número de personas que se declaran espirituales (y no religiosas) crece en muchos países del mundo.⁶

⁶ Ver, por ejemplo, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-not-religious/> o también Marhsall i Olson (2018)

De forma inesperada, la categoría de espirituales pero no religiosos toma fuerza. Además, y por otra parte, se pone de manifiesto que esta identificación con la espiritualidad no es algo banal o secundario en el momento de analizar las transformaciones sociales. La espiritualidad, como variable, gana poder explicativo en un número creciente de temas: por ejemplo, son numerosas las investigaciones que indican que la espiritualidad es un factor explicativo para entender el rechazo a las vacunas (Zarieczna et al., 2023), o existen muchas investigaciones que muestran que la identificación como una persona espiritual puede ir correlacionada con la adquisición de unos estilos de vida específicos y unas actitudes políticas determinadas. Necesitamos más estudios, más datos, y una reflexión teórica que sea capaz de captar su complejidad.

Referencias bibliográficas

Bauman, Z. (2015). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Carrette, J., y King, R. (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Routledge.

Cornejo, M. (2012). Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai. *Revista Internacional de Sociología*, 70(2), 327-346. <https://doi.org/10.3989/ris.2010.09.08>

Cornejo Valle, M., y Blásquez Rodríguez, M. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Antropología Experimental*, 13.

Durkheim, É. (1987). *Les formes elementals de la vida religiosa: el sistema totèmic a Austràlia*. Edicions 62. (Original publicat el 1912.)

Espluga, E. (2021). *No seas tú mismo. Apuntes sobre una generación fatigada*. Paidós.

Fedele, A., y Knibbe, K. (Eds.) (2012). *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. Routledge.

Ferguson, M. A., Schaper, F. L., Cohen, A., Siddiqi, S., Merrill, S. M., Nielsen, J. A., Grafman, J., Urgesi, C., Fabbro, F., y Fox, M. D. (2022). A neural circuit for spirituality and religiosity derived from patients with brain lesions. *Biological Psychiatry*, 91(4), 380-388.

Giddens, A. (2020). Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. AS. Seidman i J. C. Alexander (Eds.), *The New Social Theory Reader* (pp. 354-361). Routledge.

Griera, M. y Urgell, F. (2002). Consumiendo religión. Un análisis del consumo de productos con connotaciones espirituales entre la población juvenil. Fundació «la Caixa».

Griera, M., Morales y Gras, J., Clot-Garrell, A., i Cazarín, R. (2022). Conspiracy in COVID-19 Times: A Mixed-method Study of Anti-vaccine Movements in Spain. *Journal for the Academic Study of Religion*, 35(2).

Hamer, D. (2006). *El gen de Dios*. La esfera de los libros.

Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B., y Tusting, K. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Wiley-Blackwell.

Hegner, V. (2012). Urban Witchcraft and the Issue of Authority. A A. Fedele i K. Knibbe (Eds.), *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. Routledge.

Horta, G. (2001). *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del XIX dins el context ocultista europeu*. Proa.

Illouz, E. (2023). *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. University of California Press.

Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz Editores.

Jain, A. (2014). *Selling Yoga. From Counterculture to Pop Culture*. Oxford University Press.

Jain, A. R. (2020). *Peace Love Yoga. The Politics of Global Spirituality*. Oxford University Press.

Knoblauch, H. (2008). Spirituality and Popular Religion in Europe. *Social compass*, 55(2), 140-153. <https://doi.org/10.1177/0037768607089735>

Koehrsen, J. (2018). Eco-Spirituality in Environmental Action. Studying Dark Green Religion in the German Energy Transition. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 12(1), 34-54. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.33915>

Lucia, A. J. (2020). *White utopias: the religious exoticism of transformational festivals*. University of California Press.

Marshall, J., y Olson, D. V. A. (2018). Is 'Spiritual but not Religious' a Replacement for Religion or just one Step on the Path Between Religion and Non-religion?. *Review of Religious Research*, 60(4), 503-518.

Mauss, M. (1973). Techniques of the Body. *Economy and Society*, 2(1), 70-88.

Meintel, D. (2014). Ritual Creativity: Why and What For? Examples from Quebec. *Journal of Ritual Studies*, 28(2), 77-91.

Parker Oliver, D. (2003). Social Work and Spiritual Counseling: Results of One State Audit. *Journal of Palliative Medicine*, 6(6), 919-925.

Pomés Vives, J. (2006). Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época. *HMiC: història moderna i contemporània*, 4, 55-74.

Prat, J., Anguera, M., Caudet, F., Dittwald, D., Reche, J., Tomàs, I., i Vivancos, I. (2012). *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Publicacions URV.

Ricard, M., y Singer, W. (2021). *Cerebro y meditación: diálogo entre el budismo y las neurociencias*. Editorial Kairós.

Sointu, E., y Woodhead, L. (2008). Spirituality, gender, and expressive selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 259-276. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2008.00406.x>

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.

Tobeña, A. (2013). *Devots i descreguts: biologia de la religiositat*. Publicacions de la Universitat de València, Institut d'Estudis Catalans.

Ward, C., y Voas, D. (2011). The Emergence of Conspirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 26(1), 103-121. <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.539846>

Watts, G. (2018). On the politics of self-spirituality: A Canadian case study. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 47(3), 345-372.

Watts, G. (2022). *The Spiritual Turn. The religion of the Heart and the Making of Romantic Liberal Modernity*. Oxford University Press.

Weber, M. (1984). *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Edicions 62/Diputació de Barcelona. (Original publicat el 1904.)

Zarzeczna, N., Bertlich, T., Većkalov, B., y Rutjens, B. T. (2023). Spirituality is associated with Covid-19 vaccination scepticism. *Vaccine*, 41(1), 226-235. <https://doi.org/10.1016/j.vaccine.2022.11.050>



El azar que nos gobierna y cómo creemos que lo dominamos

Josep Sellarés

Desde tiempos inmemoriales, el ser humano sabe que está mal preparado para las situaciones de incertidumbre. Por eso ha desarrollado prácticas de refuerzo positivo (magia) y discursos de justificación (mitos y leyendas) que le ayuden a afrontarlas o, como mínimo, a gestionar los riesgos que se derivan de estas.

Estas prácticas, que pueden parecernos muy alejadas de nuestro día a día, las encontramos en las procesiones de Semana Santa (previas a las lluvias de primavera), en llevar la misma prenda que nos trajo suerte en una situación similar y tantos actos personales o colectivos de nuestra vida y de nuestro entorno que, en definitiva, son comportamientos mágicos que vemos como normales y plenamente justificables.

Daniel Kahneman, premio Nobel por sus aportaciones en el estudio de los sesgos cognitivos en la toma de decisiones, demostró que el ser humano, con tal de resolver la incertidumbre, utiliza atajos mentales, rápidos y cómodos, pero alejados, e incluso contrarios, a un sencillo cálculo de las probabilidades de resultados más favorables.

Sabemos que, cuando hay tres o más variables elevadas a n , existe un número infinito de soluciones enteras positivas que la resuelven. Las ciencias sociales, para analizar este universo escurridizo, construyen modelos de análisis y previsión de las mecánicas de comportamiento individual y colectivo, con resultados contrastables en las situaciones

más habituales. Modelos siempre sometidos a la incertidumbre de los hechos de baja probabilidad, de los no observados previamente o de un cambio en el contenido, no en la forma, de una de las variables.

La antropología, analizando el comportamiento y organización de comunidades de cazadores recolectores, estudió las estrategias para gestionar las necesidades vitales asociadas al ciclo de la vida y a las exigencias de unas condiciones ambientales siempre aleatorias. Al analizar los cambios fundamentales de la revolución agrícola, donde la alimentación dependía de la repetición de determinadas condiciones ambientales, de la realización de trabajos de carácter comunitario, pero también de la defensa frente a ataques externos para el robo de alimentos, la captura de trabajadores o simplemente la ocupación del territorio, se justificó la aparición de estructuras políticas que garantizaban el funcionamiento de los grupos más allá de las familias y, sobre todo, rituales más poderosos, que, al ser más complejos y especializados, pedían todo un proceso de especialización.

Estas estructuras organizadas y estandarizadas no necesariamente destierran sistemas anteriores; muchas veces hacen de contenedor o reciclador de los anteriores, siempre y cuando estas no contradigan las jerarquías que mantienen todo el sistema. Un ejemplo sería la convivencia, en un equilibrio de poder siempre inestable, de las brujas y la jerarquía católica; otro, los santos y las devociones marianas locales y especializadas, toleradas e incluso fomentadas por la Iglesia, a pesar de la evidente herencia directa de prácticas mágicas (Vélez, 1981).

El bautizo, un acto de magia que permite empezar una vida sin hipotecas previas, es la ceremonia que determina la acogida del bebé en una familia concreta, y solo en esa, a través de la imposición de los apellidos identificativos. Estos apellidos tienen asociados roles de po-

“Controlar y gestionar ritos compartidos y sancionadores es una fuente de poder que durante mucho tiempo la Iglesia católica ejerció a cambio de obediencia”

der, de privilegios sociales y económicos (acceso a la tierra, opciones profesionales, estrategias de matrimonio, etc.) y de relaciones con la comunidad (a través de la religión), que garantizará los derechos y las obligaciones que le correspondan.

También certifica todo el cambio de roles en la estructura familiar. Así, en el mundo rural, la mujer, que por nuestra cultura patriarcal proven- drá de una familia ajena, queda integrada en el tronco familiar y pasa a ser el centro del grupo, al garantizar su reproducción, además de mover a la vez todos los demás roles familiares.

Todo rito debe tener una serie de características para ser aceptado y compartido; debe realizarse al margen de sentimientos personales o espirituales, provocados por la modificación de las expectativas vi- tales, de multitud de personas ajenas al protagonista concreto de la ceremonia. De ahí la fuerte resistencia de la Iglesia a abandonar su control y gestión, que en el caso del Estado español no se materializó hasta 1978, coincidiendo con la última Constitución.

Controlar y gestionar ritos compartidos y sancionadores es una fuente de poder que durante mucho tiempo la Iglesia católica ejerció a cam- bio de una obediencia absoluta y que quedaba garantizada con el sis- tema de control social que representa la confesión. La capacidad de la Iglesia de intromisión en los círculos de poder y la resistencia de estos hicieron que se pactara una salida razonable para ambas partes, con la creación de las indulgencias en la comisión de determinados pecados y acciones contrarias a alguno de los mandamientos.

Una vez que la estructura rural dio paso a sociedades fuertemente mercantiles, donde la riqueza se basaba en el comercio y la produc- ción de bienes manufacturados, la exigencia de responsabilidad indi-

vidual referente a los bienes producidos, a los servicios suministrados, a los tratos y contratos firmados, empezó a emerger un nuevo pensamiento, materializado en parte con las tesis de Lutero.

Este, entre otros temas, rechazaba las indulgencias, porque los creyentes no eran plenamente responsables de sus actos, al tener la falsa certeza del perdón que los predicadores de indulgencias ofrecían a los cristianos (tesis 30 a 34). O, como nadie sabe si una persona se arrepiente en serio, una carta que aseguraba el perdón era peligrosa, por lo que Lutero argumentaba que no podía ser que un certificado de perdón hiciera innecesario el arrepentimiento (tesis 35 y 36). Además, llegó al convencimiento de que el arrepentimiento auténtico requiere que Dios establezca el castigo del pecado, pero decía que con las indulgencias podía evitarse el castigo y, por tanto, los designios divinos («Las noventa y cinco tesis», 2023).

Este proceso de construcción de un ser absolutamente responsable de sí mismo desembocará, trescientos años más tarde, en la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, que establece las garantías políticas necesarias para las libertades individuales (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*) y deja de forma explícita las creencias personales en el ámbito privado.

La nueva sociedad, libre de sistemas de garantía o control personales, permite a todos los ciudadanos vivir sus propias y únicas vidas y creencias, al tiempo que los deja con la angustiosa responsabilidad de hacerlo. Tal y como argumenta Erich Fromm, en el proceso de volverse libre de la autoridad, los humanos quedan con sentimientos de desesperanza (Fromm lo compara con el proceso de individualización de un niño como parte de su desarrollo), que no desaparecerán hasta que utilicen la libertad positiva y desarrollen un repuesto para el orden que conocían antes (Fromm, 1974).

**“La nueva sociedad,
libre de sistemas
de garantía o control
personal, permite
a todos los ciudada-
nos vivir sus propias
vidas y creencias”**

De igual forma que el bautizo significaba el reconocimiento social y espiritual por parte de un poder superior, esta nueva sociedad necesita el reconocimiento del otro para que el propio yo exista. Este reconocimiento es imprescindible para establecer nuestra posición ante quienes nos relacionaremos y, finalmente, definirá nuestras creencias privadas.

Todos los individuos están equipados con herramientas culturales, categorías de análisis, costumbres, lenguaje específico, mitos compartidos, etc. (fruto de la herencia familiar, de la educación recibida y adquirida, de la historia vital y del día a día), aunque no las utilizarán todas a la vez, sino a medida que cada situación concreta les solicite una respuesta relacional.

El reconocimiento mutuo pedirá necesariamente rasgos que nos sean familiares, en el sentido de que transmitan contenidos y categorías comparables. Tal y como señala Mary Douglas, al aparecer cualquier grupo estructurado (es decir, un grupo en el sentido de que los miembros se conozcan y colaboren unos con otros), el proceso generará una forma especial de codificación que condensa las unidades de lenguaje en códigos previamente establecidos. Estos códigos restrictivos permiten imponer sistemas de valores determinados, en la medida en que determinan qué hechos son relevantes y cuáles no lo son, y hacen que el individuo interiorice la estructura y las normas del grupo al que pertenece en virtud del proceso de interacción y al mismo tiempo las normas que le distinguen de otros grupos (Douglas, 1978).

Hemos visto que sociedades altamente homogéneas, como las medievales, daban organizaciones altamente estructuradas. Ahora bien, como señala Émile Durkheim en su obra, a medida que la base económica se hace más heterogénea y los grupos participantes se hacen más diversos, la estructura de relaciones sociales y de los grupos que

forman parte de ella es más inestable y pobre, y paralelamente también lo es el contenido de las imágenes de Dios y de la espiritualidad (Durkheim, 2014).

Por último, aunque hay grupos o sociedades que, por razones políticas o estratégicas, quieran volver a estructuras de relaciones fuertes y bien definidas con una espiritualidad e imagen de Dios correspondiente, entrarán en ellas de forma más o menos violenta.

El plan de acción de un estado laico es dejar los discursos evangélicos de salvación tipo «no saben lo que hacen» o «están engañados», frente a su adscripción o participación en movimientos religiosos o políticos determinados. Primero, porque en general la sabiduría es algo aleatorio y solo su materialización es social. Segundo, porque todo movimiento social con su ideología asociada es una reacción racional (no necesariamente razonada) a algo que distorsiona las expectativas de aquel individuo o grupo.

Es del todo irrelevante denunciar que vestirse con los colores de tu equipo o seguir determinados rituales propiciatorios es magia simpática sin sentido, porque sabemos que los comportamientos que nos tranquilizan son positivos, dado que, como hemos comentado antes, tomamos decisiones lesivas para nuestros intereses, por los sesgos en la percepción del riesgo, con tal de disminuir el estrés y, en definitiva, percibiendo que es una decisión acertada.

Por tanto, las acciones que podríamos reclamar al Estado ante las nuevas espiritualidades son reconocer que la irracionalidad forma parte intrínseca de la relación del individuo con la realidad y que las dos únicas intervenciones potencialmente productivas son la transparencia asociada a la responsabilidad y la educación en los procesos de análisis y toma de decisiones.

La transparencia pide identificar el origen de toda la información, el emisor responsable, y los métodos de contraste son un proceso delegado a la prensa, pero el volumen ingente de datos y la dispersión de las necesidades piden que el proceso pueda ser totalmente individualizado.

La respuesta al proceso de deconstrucción ideológica de la sociedad occidental, a raíz de las tesis de Lutero, ha sido construir un discurso homogéneo en la escuela, heredero directo de la academia, para conseguir objetivos dispersos: crecimiento personal y espiritual, creación del grupo de edad y roles sociales, garantía de la igualdad de oportunidades, la capacitación profesional, etc. De este modo, es necesario un nuevo enfoque para afrontar los nuevos retos.

El discurso académico va ligado a un proceso constante de ensayo y error. Ahora bien, lo que se transmite en la escuela es el discurso final, no el proceso de ensayo-error, mediante argumentos razonables y pruebas contrastables, que, por lo general, mantiene la academia al margen de los procesos mágicos. Hay que recuperar los principios de la escuela moderna; la pedagogía activa, que confía y activa los recursos propios de cada uno; el aprendizaje basado en la realidad y la libre elección de actividades, y aprender actuando e interiorizando criterios de análisis de los errores cometidos y los logros alcanzados.

Referencias bibliográficas

Las noventa y cinco tesis. (20 de junio de 2023). A Wikipedia.

[https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Las noventa y cinco tesis&oldid=151975417](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Las_noventa_y_cinco_tesis&oldid=151975417)

Conseil constitutionnel. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>

Douglas, M. (1978). *Símbolos naturales*. Alianza Universidad.

Durkheim, É. (2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Universidad.

Fromm, E. (1974). *El miedo a la libertad*. Editorial Paidós. <https://ciudadanoaustral.org/biblioteca/04.-Erich-Fromm-El-miedo-a-la-libertad.pdf>

Vélez, A. L. (1981). Religiosidad popular y superstición. *Revista de Folclore*, 12(1b), 32-36. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/religiosidad-popular-y-supersticion/html/>

La astrología como síntoma

Dolors Reig

La astrología a lo largo del tiempo: oleadas de popularidad

El retorno del interés por la astrología, después de varias décadas de pérdida de popularidad, ha sido uno de los cambios socioculturales que hemos vivido desde la pandemia. Se trata de un interés que desde hace miles de años es cíclico. No es el primer momento que vive la astrología ni, seguramente, será el último.

De hecho, se trata de una práctica que existe desde hace miles de años en formas muy diversas. Según Wikipedia («Astrología», 2023), las primeras evidencias sobre el tema aparecen hace 25.000 años, cuando se dibujaban, en piezas óseas y paredes de las cavernas, imágenes sobre ciclos lunares y su influencia en las mareas, los ríos o incluso la organización de un calendario común. Fueron después los babilonios quienes empezaron a elaborar cartas astrológicas para predecir la recurrencia de las estaciones y ciertos acontecimientos celestiales como símbolos de comunicaciones divinas. Más tarde, Platón, Aristóteles y otros también utilizan la astrología, hasta ser considerada, en el siglo XVII, como una tradición académica que incluso ayudó al desarrollo de la astronomía. Era comúnmente aceptada en círculos políticos y culturales, y hasta el siglo XVI incluso la realeza europea tenía astrólogos que los guiaban. Algunos de sus conceptos se empleaban en otras disciplinas tradicionales como la alquimia, la meteorología y la medicina. Sin embargo, hacia finales del siglo XVII los conceptos científicos emergentes en astronomía, como el heliocentrismo, empezaron a desmontar la base teórica de la astrología, que fue perdiendo paulatinamente su carácter académico.

En el ámbito de la astrología más vinculada a la personalidad, cabe mencionar a Carl Jung, que integró algunos aspectos de la astrología en la tarea psicológica, especialmente en su concepto de la sincronización, las conexiones sin causa, aquellos fenómenos que no podían explicarse por métodos científicos ordinarios, pero que no por eso dejaban de ser reales. Así, Jung creía que la astrología podía ser una herramienta útil para el autoconocimiento y la comprensión de la personalidad.

Por último, en un sentido cultural más amplio, algunos movimientos contemporáneos usan terminología o metáforas astrológicas. El movimiento New Age de los años 60 y 70 elabora conceptos como el de la Era de Acuario, el periodo de 2.160 años que transcurre después de que la Tierra entre en el signo de Acuario y en el que estamos a punto de entrar.

Astrología e internet: los memes y la personalización la favorecen

Centrándonos en el momento actual, lo que sí es seguro es que vivimos en la era de internet y que si la astrología se extiende al mundo posdigital es en sus derivaciones más simples, fácilmente convertibles en estereotipos, chistes fáciles y fácilmente viralizables, recogiendo muchas de las características de lo que en internet se conoce como *meme*. Así, la adaptabilidad de esta disciplina abstracta a los lenguajes actuales ha sido la clave para que los más jóvenes se aproximen a ella a través de las redes.

Y no solo eso; de alguna forma, la astrología parece un ámbito ideal en el ecosistema de la web. Es fácil interesarse por ella de forma super-

ficial, siguiendo todos estos memes, pero también resulta una disciplina compleja y se puede profundizar muchísimo con la casi infinita información que podemos encontrar en Google.

Según un artículo en *The Atlantic* (Beck, 2021), en 2019 la consultora de tendencias WGSN informaba sobre el aumento del interés de los consumidores por temas de misticismo, ofreciendo recomendaciones de *marketing* sobre la creciente popularidad de productos y servicios inspirados en el zodiaco, entre otras paraciencias y esoterismos.

En el caso de la astrología y la clasificación de las personas en categorías, la personalización, una de las cosas a las que nos ha acostumbrado internet, encuentra un campo abonado.

Motivos psicológicos: un refugio en tiempos de incertidumbre

La creencia en los efectos de los astros en nuestros destinos ha sido una oleada creciente en momentos de pandemia, cuando la ansiedad y la pérdida de confianza en el presente y el futuro, después de décadas de bienestar comunitario relativo (sin guerras, sin pandemias ni otras grandes crisis globales), motivaron a los jóvenes a buscar refugio en la espiritualidad y algunas de sus formas más primarias. La astrología es para muchos una especie de religión más, una creencia a la que aferrarse ante la incertidumbre.

La ansiedad, no saber vivir el momento presente, la insatisfacción en condiciones especialmente difíciles nos conducen a buscar esperanza, leer sobre los futuros mejores que cualquier pseudociencia adivinatoria puede proporcionarnos. Así, desde el año 2020, las búsquedas

en Google de términos como *carta astral* se han disparado y han llegado a más del triple durante 2020 y 2021, los años más duros de la pandemia.

Ya antes de la pandemia, un pequeño estudio realizado en 1982 por el psicólogo Graham Tyson descubría que las personas que consultaban astrólogos lo hacían en respuesta a factores estresantes en sus vidas, especialmente el estrés «vinculado a los roles sociales del individuo y a sus relaciones». Se trataría, por tanto, de una creencia temporal: en condiciones de mucho estrés (especialmente social), el individuo está dispuesto a utilizar la astrología como dispositivo de afrontamiento, aunque en condiciones de poco estrés no crea en ella.

Según datos de distintas encuestas, el estrés en un sentido más amplio es una de las quejas constantes de los jóvenes desde 2014. La pandemia, la guerra, los extremismos políticos, el cambio climático no han hecho más que aumentar esta tendencia. Añadiría, vinculándolo al estrés social del que habla Tyson, las carencias en sociabilidad que especialmente los jóvenes vivieron en tiempos de pandemia.

En este mismo sentido, me atrevo a afirmar la función positiva que ha supuesto la astrología en tiempos de pandemia. Como disciplina que habla de personas, la astrología no deja de ser, en el sentido que también lo definía Jung, una excusa, un lenguaje, un constructo para hablar de personalidad, de seres humanos. La astrología psicológica, más accesible que nunca gracias a la omnipresencia de internet y las redes sociales, puede aportar un lenguaje de autoconocimiento muy valioso y útil, que, además, es personalizado, es decir, que ofrece una forma de explorar la propia identidad y la personalidad de una forma única e individual.

"Los temas fáciles y estereotipados de la astrología sobre personas serían puntos de encuentro con una comunidad más necesaria que nunca en tiempo de aislamiento"

Si uno de los problemas fundamentales durante la pandemia fue el aislamiento, los temas fáciles y estereotipados de la astrología sobre personas serían puntos de encuentro con una comunidad más necesaria que nunca en tiempos de aislamiento. Las plataformas de redes sociales como Instagram, Twitter, TikTok, etc., representan los nuevos espacios comunitarios donde las personas comparten y potencian intereses. Y en tiempos de pandemia el interés fundamental han sido las personas.

La pseudociencia ideal para la irracionalidad humana: algunos fenómenos

Nos decía Carl Sagan en la serie documental *Cosmos* que la astrología es algo que «parece dar un sentido cósmico a la rutina de nuestra vida diaria». Conectar nuestra existencia con algo superior es algo tan antiguo como el ser humano, más aún en momentos de incertidumbre. El interés por los hechos misteriosos e irracionales es inherente a la psicología humana y una vía de escape, precisamente, en sociedades hiperracionalistas y tecnificadas como las nuestras. Como ocurre con la religión, se trata de ofrecer respuestas inmediatas a problemas complejos saltándose todo cálculo, búsqueda, etc.

La astrología también se beneficia de cosas como la profecía autocumplida o el efecto Forer, descrito en 1948 por el psicólogo Bertram R. Forer, y que se refiere al fenómeno por el que una persona puede sentirse plenamente identificada con descripciones genéricas.

La creencia astrológica también se beneficia del sesgo de confirmación: las personas tienden a recordar los casos en los que las predicciones o descripciones astrológicas parecen acertadas, mientras que desprecian las que no coinciden.

Incluso, de forma algo más preocupante, la creencia astrológica, especialmente la exposición a iconos astrológicos estereotipados en la infancia, podría dar como resultado un desarrollo psicológico en cierto modo desviado de lo que habría sido un autodescubrimiento más libre de la propia personalidad. Se trataría del efecto de profecía autocumplida: en momentos en los que es necesario construir o reforzar la personalidad, adherirse a las características de uno de los signos puede ocasionar tomas de rol que los confirmen. «¿Soy ordenado porque soy virgo o leí (o vi en vídeo) de pequeño que la gente del signo de Virgo que me corresponde es ordenada?»

Por último, relacionado con la explicación anterior, pero en un sentido más existencialista, la astrología puede proporcionar un sentido y un propósito. Creer que existe un orden cósmico mayor y que la vida forma parte de una historia con sentido resulta una nueva narrativa similar a las de las religiones e incluso, cuando define de forma clara objetivos vitales en los distintos momentos de la vida, más satisfactoria.

De la necesaria introspección a la obsesión por uno mismo: la astrología en tiempos de redes podría favorecer el narcisismo

En un contexto de redes sociales e instantáneas (WhatsApp y similares), educadores y psicólogos del desarrollo echábamos de menos algo tan necesario para el desarrollo de los jóvenes como la introspección, aprender a estar solos y construirnos, también de forma autónoma e independiente de los demás, a nosotros mismos.

La pandemia ha supuesto una oportunidad única para los jóvenes, con mucho tiempo libre y un aislamiento forzado, cansados de la so-

"La astrología, como disciplina también de autoconocimiento y crecimiento personal, puede estar satisfaciendo el narcisismo de los nativos digitales"

ciabilidad virtual exclusiva a la que les obligábamos, de mirar hacia adentro y descubrirse a sí mismos. La astrología, de nuevo como lenguaje psicológico, también ha resultado útil en ese autoconocimiento. Aunque la introspección, en exceso, también puede llevar a la obsesión, depresión o narcisismo.

Dicho de otra forma, la astrología, como disciplina que nos permite estudiarnos, analizarnos, pensar y hablar de nosotros mismos, puede dar como resultado la culminación de un narcisismo contemporáneo más dependiente que nunca de la aprobación de los demás. Por un lado, porque está demostrado desde hace tiempo que una de las cosas que nos hace más felices, a los seres humanos, es hablar de nosotros mismos, pero también, por el otro, porque una de las principales características de la generación Z, alimentada por el lenguaje de los *likes*, *retuits*, visualizaciones, *followers*, etc., es la búsqueda constante de aprobación. La generación Z tolera mal la frustración o, en otras palabras, tiene poca capacidad de demora de la recompensa. Están acostumbrados al constante refuerzo, a la construcción desde fuera, desde lugares alejados de uno mismo, de cosas tan importantes como la autoestima. La astrología, como disciplina también de autoconocimiento y crecimiento personal, puede estar satisfaciendo el narcisismo de los nativos digitales, una necesidad imperiosa de conocerse mejor, de ser mejor persona y de que los demás los aprueben constantemente, que podría ser patológica y conducir a la infelicidad.

Motivos socioculturales: una nueva espiritualidad alejada de las instituciones tradicionales

Vivimos también la crisis de muchas de las instituciones tradicionalmente establecidas, entre ellas las religiosas. La astrología, con su en-

foque en el individualismo y la espiritualidad personal, puede verse como un sistema de creencias más accesible y flexible, que resuena aún más con los valores e intereses de las generaciones actuales.

En este sentido, los jóvenes de entre 18 y 39 años, según un reciente estudio global, tienden a ser menos religiosos (Pew, 2020). Según este mismo estudio, el 51 % de los adultos más jóvenes considera que la religión es muy importante, frente al 57 % entre personas de 40 años o más. En cuanto a los jóvenes de España, el estudio muestra que, para casi la mitad (50 %) de los jóvenes españoles, la religión no tiene ningún tipo de importancia en sus vidas. Por el contrario, sí la tienen algunas creencias alternativas, como el karma, tema en el que creen el 68 % de los jóvenes. El 23 % creen en energías curativas como el reiki y las piedras energéticas, e incluso el chamanismo, sobre personas con poderes especiales, y la brujería tienen su sitio. Respecto a los aspectos más controvertidos de la astrología, el 26 % de los jóvenes cree que es posible predecir el futuro (con horóscopos, astrología, leer las manos, tarot, etc.).

Todo ello puede provocar cierta alarma o justo lo contrario: en un mundo tecnologista de identidades cuantificadas y ubicaciones rastreadas, donde reina el tráfico con los datos personales de cada uno para crearnos entornos cada vez más predecibles, no es extraño que se quiera volver a cierta magia, a los intangibles de la espiritualidad.

Un informe de tendencias publicado en 2016 por The Innovation Group de Wunderman Thompson titulado «Unreality» (Irrealidad) lo expresaba así: «Cada vez recurrimos más a la irrealidad como forma de escape y de búsqueda de otros tipos de libertad, verdad y significado». Y así: «Lo que surge es una afectividad positiva por la magia y

la espiritualidad, los aspectos intangibles de nuestras vidas que desafían los grandes datos y la ultratransparencia de la web». No se trata de nada nuevo y es algo similar a la reacción cultural surgida tras el énfasis de la Ilustración en la racionalidad y el método científico en los siglos XVII y XVIII, cuando el movimiento romántico hizo que la gente volviera a valorar la intuición y todo lo sobrenatural.

Solo otro síntoma de infelicidad

Sin embargo, como bien explicaba el sociólogo y filósofo alemán de la Escuela de Frankfurt Theodor Adorno en los años 50, las supersticiones, el horóscopo o el tarot pueden ser peligrosos porque se trata de pensamientos que pueden llevar a la alienación, a la pasividad política. Los jóvenes de hoy buscan salidas, como explico a menudo, en las realidades virtuales del metaverso, en los videojuegos, en los maratones de series, incluso en los discursos de odio, a los que se apuntan para formar parte de algo, tener algún tipo de responsabilidad, encontrar sentido a una realidad que no resulta satisfactoria.

Desde hace un tiempo reivindico en educación la responsabilidad y la esperanza, enseñar que es necesario y que es posible que el mundo real cambie a mejor. Resolver en cierto modo la infelicidad, recuperar el empuje natural de los jóvenes para crear un mundo más satisfactorio es urgente y prioritario. Si la metáfora de la Era de Acuario, que nos habla de la llegada de un tiempo de armonía y entendimiento, solidaridad y confianza entre seres humanos, nos sirve para educar esa esperanza, bienvenida sea.

Referencias bibliográficas

Astrología. (2 de julio de 2023). En *Wikipedia*. Recuperado el 19 de julio de 2023 de <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Astrolog%C3%ADa&oldid=152227499>

Andrés, M. (2023). La pandemia, Tinder y la astrología: el porqué de la nueva época dorada del horóscopo. *El Periódico de España*. <https://www.epe.es/es/ocio/20230303/porque-nueva-epoca-dorada-horoscopo-jovenes-dv-84013631>

Beck, J. (2018). The New Age of astrology. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2018/01/the-new-age-of-astrology/550034/>

Pew Research Center (2018). Resumen de hallazgos: La brecha de edad respecto a la religión en todo el mundo. Pew Research Center's Religion & Public Life Project. <https://www.pewresearch.org/religion/2018/06/13/resumen-de-hallazgos-la-brecha-de-edad-respecto-a-la-religion-en-todo-el-mundo>

Reig, D. (2023). Sufrimiento, necesidad de control y creencia en la astrología entre los jóvenes pospandémicos. *Cuadernos de Pedagogía*, 538.

Tyson, G. (1982). People who consult astrologers: A profile. *Personality and Individual Differences*, 3(2), 119-126.

Wunderman Thompson (2016). Unreality. <https://www.wunderman-thompson.com/insight/unreality>

El espíritu más allá del capitalismo. Colapso ecosocial y nuevas espiritualidades

Gil-Manuel Hernández i Martí

En el presente artículo exploramos la relación histórica que ha existido entre capitalismo y espiritualidad, destacando sus diversas fases y subrayando la más reciente, correspondiente a un conjunto de nuevas espiritualidades plurales, que se acaban mostrando críticas con la destructiva deriva capitalista. Todo ello en un contexto marcado por el colapso ecosocial del capitalismo, al que hay que referirse necesariamente para entender la emergencia y desarrollo de las nuevas espiritualidades ante un sistema que parece haber optado por «gestionar» el desastre en curso en clave ecocida. Por ello las manifestaciones de una espiritualidad alternativa cobran una singular relevancia, en la medida que plantean un reencantamiento crítico del mundo en clave emancipatoria, tanto en el nivel individual como colectivo.

Capitalismo y espiritualidad

La primera fase de la relación entre capitalismo y espiritualidad es la del *espíritu del capitalismo*, al que se refiere Max Weber. Este plantea que el capitalismo hunde sus raíces en una creencia religiosa, concretamente el ascetismo puritano de orientación calvinista. Weber define el *espíritu del capitalismo* como una nueva mentalidad económica que se forma en la edad moderna, especialmente entre los siglos XVII y XVIII, sobre la base de la Reforma protestante. Weber se refiere a una ética que considera como un deber moral el ganar dinero, sin considerar

ningún tipo de interés individual, como la felicidad o el placer del individuo. Weber denomina *espíritu del capitalismo* o *espíritu capitalista* a la mentalidad o actitud que aspira sistemática y profesionalmente al lucro por el lucro mismo.

Hay que recordar que Calvino creía en la predestinación, es decir, en una salvación individual preestablecida desde la eternidad, que solo dependía de la buena voluntad de Dios y en ningún caso de las acciones humanas. Solo Dios conoce a los elegidos y a los condenados. El creyente debe limitarse a creer en su elección y a vivir como si fuera elegido, de forma que su éxito en el mundo terrenal pueda interpretarse como un signo de la benevolencia divina hacia él y, por tanto, de su elección. Así, «el tríptico profesión-vocación-elección entraña el vínculo que une el espíritu del fiel protestante con el del empresario capitalista» (Lenoir, 2010, p. 174).

No obstante, este fundamento espiritual del capitalismo primigenio fue abandonado por un sistema capitalista ya librado a su propio desarrollo autónomo, estrictamente guiado por razones materialistas, lo que dio paso a la fase del capitalismo clásico, la del *capitalismo sin espíritu*, pues al disponer ya el nuevo sistema de una base material mecánica-maquinista, dejó de necesitar de la referencia moral y religiosa que había contribuido a impulsar su desarrollo. Lo que no impidió que el capitalismo recurriera instrumentalmente al poder social de las confesiones religiosas institucionalizadas de raíz cristiana, bien para legitimarse en su proceso de acumulación por desposesión (privatización de lo común, proletarización forzosa del campesinado y extractivismo colonial), bien para apuntalar ideológicamente los proyectos nacionales que le garantizaban su fortalecimiento.

Esta transformación, que influyó notablemente en lo que se conoce como proceso de secularización, significó que el compromiso económico se liberó de sus raíces religiosas, un destino paradójico de la ética protestante, pues al final el mundo profano del capitalismo acabó imponiendo sus propias condiciones, con la consecuencia de volverse inmune a sus propios postulados religiosos originarios, apareciendo así un capitalismo sin referencia a espíritu alguno. El desarrollo durante el siglo XVII de una ciencia basada en una concepción dualista y materialista del mundo, totalmente ajena a las antiguas creencias animistas, que todavía impregnaban tanto la religiosidad popular occidental como la de los pueblos originarios en las colonias, acentuó el desencantamiento impulsado por el capitalismo (Hickel, 2023).

El dinero (la ganancia) se convirtió en el nuevo dios al que ofrecer sacrificios, pues el capitalismo se dedicó a extenderse por el mundo sacrificando a la constante maximización del beneficio todo tipo de poblaciones, desde las que habitaban el futuro Tercer Mundo, mediante los modernos mecanismos del imperialismo y el colonialismo, hasta los trabajadores occidentales explotados bajo la implacable lógica del capital, pasando por la población femenina. La naturaleza (la biosfera) también fue sacrificada en aras de los emergentes mitos del «desarrollo», el «crecimiento», el «progreso» y la «razón». Las concepciones culturales dominantes en la modernidad, que exacerbaban enormemente el antropocentrismo ya existente antes del capitalismo (Tafalla, 2022), sirvieron como elementos legitimadores. Tal fue el caso del darwinismo social, el cartesianismo científico, la cosmovisión materialista, mecanicista y racionalista del mundo y el avance de la tecnología, altamente funcionales para un capitalismo cada vez más globalizado y deslumbrado, como bien detectara Marx, por el «fetichismo de la mercancía».

En la modernidad capitalista, la promesa de una vida futura radiante se vinculó al progreso derivado de las leyes del mercado, de modo que la vieja escatología salvífica acabó puesta al servicio de los nuevos paraísos terrenales de promisión. De eso trata, a la postre, el capitalismo sin espíritu, de un sistema altamente secularizado que despliega paradójicamente mecanismos resacralizadores en clave inmanente, como es el caso del consumismo a gran escala, lo que le haría convertirse en toda una religión profana. Esta experimentó una creciente expansión desde los inicios de la Revolución Industrial hasta los años 70 del siglo XX, es decir, durante el período que podemos denominar Alta Modernidad, definida por la hegemonía de un ideal prometeico articulado sobre una cosmovisión teleológica de crecimiento sin límites y un contexto de abundancia material y energética, plasmado en un capitalismo basado en la explotación de combustibles fósiles.

Pero, como bien mostró Polanyi (1989), la contradicción entre la democracia liberal, que debía regular el capitalismo, y la insistencia de este en la autorregulación del mercado provocó continuas perturbaciones económicas y sociales que desembocaron en la crisis económica de 1929. De ella se salió mediante una «gran transformación» a través de tres dinámicas de cambio: el fascismo, el socialismo soviético y un New Deal precursor de un capitalismo más social y regulado. Tras el resultado final de la Segunda Guerra Mundial, sobrevino un gran pacto, consistente en que el capitalismo dominante, por miedo a la expansión socialista y a la vista de los efectos desastrosos de la crisis de 1929 y el fascismo, consentía en reducir el margen de beneficio a cambio de paz social, integrando en Occidente las demandas de mayor bienestar y seguridad reclamadas por el movimiento obrero mediante un modelo de regulación keynesiano-fordista. Se iniciaron, así, los llamados Treinta Gloriosos años de relativa estabilidad y avance económico, unos años de estado del bienestar y euforia desarrollista

que parecían confirmar la consolidación de un modelo de crecimiento permanente.

Sin embargo, el desarrollo de la prosperidad económica del centro del sistema-mundo capitalista también se vio acompañado de un creciente malestar social y cultural: una progresiva alienación social, el avance de la destrucción de la naturaleza, los estragos catastróficos de las guerras modernas imperialistas, la proliferación de una sociedad cada vez más consumista y estresada, culturalmente determinada por la tecnificación, el conformismo, el adocenamiento y el sinsentido existencial. Este malestar emergió a través de diversos fenómenos conectados, como el situacionismo, las revueltas del mayo de 1968, la subversión inherente a la contracultura, las luchas anticoloniales, la defensa de los derechos de las diversas minorías, el ímpetu del feminismo moderno, las nuevas vanguardias artísticas, la aparición del ecologismo contemporáneo o la irrupción en escena de una nueva visión de la espiritualidad, en gran medida ligada a las corrientes genéricamente denominadas como New Age, que proliferaban especialmente en la costa californiana y en otros lugares de Occidente (Lenoir, 2005; Merlo, 2007). Se trataba de una novedosa espiritualidad, que bebía de tradiciones orientales, saberes chamánicos, conocimientos esotéricos y herencias místicas occidentales, una espiritualidad plural e híbrida, actualizada bajo condiciones contemporáneas como conjunto de nuevos imaginarios culturales (Prat, 2012). Aquella nueva espiritualidad se reivindicaba como transversal, libre, desligada de las religiones tradicionales, de sus dogmas e instituciones, conectada con los nuevos desarrollos de la ciencia (especialmente la psicología profunda y la física cuántica), muy apegada a la experimentación directa (en muchos casos con drogas), y en principio crítica con el modo de vida capitalista occidental.

La crisis económica de 1973 puso en evidencia el creciente agotamiento del capitalismo de inspiración keynesiana. Además, la publicación en 1972 de *Los límites del crecimiento*, el revolucionario informe encargado por el MIT al Club de Roma, advirtió de los futuros catastróficos del crecimiento capitalista. Por ello, las élites focalizaron su atención en las ideas neoliberales que defendían la necesidad de poner en marcha un capitalismo desregulado, cada vez más salvaje y violento, decidido a debilitar el mundo del trabajo, intensificar la explotación ecocida de la biosfera y recuperar por la vía rápida la tasa de beneficios. Esta ofensiva neoliberal ha supuesto una reestructuración global del capitalismo, que lo ha apostado todo al dogma del crecentismo. Dicha reestructuración se ha producido a costa de una mayor explotación de las clases trabajadoras y de la externalización de todo tipo de cargas y malestares sobre las poblaciones periféricas, las mujeres, las minorías y la naturaleza, para así mantener la ficción del bienestar en los países ricos y la hegemonía de sus élites (Lessenich, 2019).

En este nuevo contexto, la ya aludida nueva espiritualidad, de carácter global, holístico e híbrido, acabó generando la oportunidad de un nicho de mercado emergente, que hemos dado en llamar *capitalismo espiritual*. Este funciona como un negocio orientado a la oferta de determinados bienes y servicios en el ámbito espiritual, pero también sirve como discurso legitimador del neoliberalismo ya dominante. La narrativa del capitalismo espiritual promueve un «nuevo» espíritu del capitalismo, en la medida que se justifica el neoliberalismo desde un «trabajo» espiritual transversal, desligado de las confesiones religiosas al uso. El hambre de espiritualidad, sentido y transcendencia provocada por la propia condición desalmada del capitalismo contemporáneo acabó, pues, produciendo las condiciones para su banalización, liofilización y mercantilización en forma de capitalismo espiritual. En este lo espiritual pasa a tener esencialmente un valor de cambio.

"El hambre de espiritualidad, sentido y trascendencia provocada por la misma condición sin alma del capitalismo contemporáneo acabó produciendo las condiciones para su banalización"

Dichas circunstancias han impulsado un floreciente y rentable sector, que incluye tradiciones orientales recicladas, terapias corporales adaptadas, manuales de autoayuda y conocimientos «sanadores», a la par que incentiva carreras profesionales, ferias monográficas, tiendas especializadas, clínicas y residencias, editoriales, comercio digital, experiencias turísticas, centros de enseñanza y proveedores de diversos servicios.

El nuevo «espíritu del capitalismo» neoliberal se basa en dos ideas fuerza que hay que destacar. La primera de ellas sostiene que, mediante determinadas prácticas y valores derivados de la espiritualidad holística, con su búsqueda de la «expansión de la conciencia» es posible moderar, canalizar, civilizar o atemperar los excesos inherentes al capitalismo (Ehrenreich, 2011). La segunda defiende que una persona puede atraer aquello que piensa o pretende conseguir, por lo que es esencial favorecer el «pensamiento positivo» en clave individualista y acrítica. Ello implica que lo que nos sucede depende de nosotros mismos, más que de los condicionamientos sociales y económicos, y que la práctica espiritual basada en la autoayuda o en el asesoramiento profesional puede llevarnos al éxito individual y a escapar de las calamidades del entorno (Viñas, 2012). Pero siempre bajo unas condiciones de valoración, monetización y privatización propias del modo de proceder neoliberal.

Del colapso del capitalismo al capitalismo del colapso

Pero, más allá del referido capitalismo espiritual de raíz neoliberal, para entender mejor el panorama de las espiritualidades contemporáneas debemos considerar la configuración de un mundo cada vez más

frágil, volátil y sujeto a cadenas de crisis entrelazadas, que convergen en una gran crisis ecosistémica. Se trata de un mundo convulso, caracterizado por un escenario caótico y disruptivo que muchos científicos califican abiertamente como de *colapso ecosocial*. Esto significa que la civilización termointustrial capitalista, especialmente tras su gestión en clave neoliberal de las últimas décadas, está quebrando como sistema estable y gobernable, con un alto riesgo de que se derrumben estados, economías, ecosistemas y culturas. La complejidad del mundo que conocemos parece reducirse, mientras la entropía crece.

El colapso, iniciado con la crisis energética de los años 70 del siglo pasado, se habría acelerado con la crisis económica de 2008, pero sobre todo en los últimos años, debido a los brutales efectos combinados del cambio climático y el declive energético. Todo ello inducido por un sistema basado en el crecimiento continuo de la tasa de beneficio, la financiarización de la economía y el consumo de masas, lo que implica aumentar la contaminación a todos los niveles, agotar recursos naturales, intensificar el impacto de las catástrofes medioambientales, destruir la biodiversidad, generar patologías de todo tipo, debilitar la capacidad reguladora de los estados y de las grandes instituciones políticas transnacionales, incrementar la conflictividad social, intensificar el caos sistémico y agudizar la precarización, la pobreza y la desigualdad. Se ha ingresado, en definitiva, en la era de las consecuencias.

La pandemia de la covid-19, que tanto ha trastocado nuestro mundo en 2020-2021, o el inicio de la guerra en Ucrania en 2022, serían tan solo unos episodios más de este colapso sistémico o, dicho de otro modo, del *colapso del capitalismo*, en la medida que este ha pasado de funcionar en un entorno de abundancia de recursos, seguridad sistémica y expansión económica, a hacerlo en otro muy distinto, carac-

terizado por la escasez creciente, la proliferación de riesgos y la crisis crónica. Es decir, la entrada en la Baja Modernidad a partir de 1970 implicó que la corrosión capitalista, entendida como el proceso gradual y continuo de deterioro de los sistemas ecológicos y sociales causados por el sistema, pasaba a tener lugar en un contexto de decadencia y crisis interconectadas. Esto significa que la corrosión capitalista ha empezado a alcanzar el propio centro de la modernidad, llevándolo también a un horizonte de colapso.

La comunidad científica que estudia el colapso desde diversas perspectivas, entre las que ha emergido la nueva disciplina de la colapso-logía (Servigne y Stevens, 2020; Taibo, 2021), no tiene claro si el ritmo de aquel, inducido por la propia radicalización de la lógica capitalista, puede incrementarse o variar según lugares, factores y contextos sociales. Parece haber más consenso en que el proceso de colapso puede operar por oleadas, imponiéndose un largo descenso, un progresivo declinar salpicado de crisis, conflictos, revueltas y dramas. El tiempo que dicho proceso pueda llevar tampoco es muy previsible, dada la posibilidad de que se desaten bucles incontrolables de acontecimientos y las consabidas aceleraciones del cambio histórico. El colapso puede discurrir como un proceso biofísico que puede adoptar la forma de un colapso caótico, altamente destructivo, o la de otro más dirigido y regulado, que posibilite la construcción desde abajo de modos de vida mucho más democráticos, resilientes y ecológicos.

Las élites parecen ser conscientes de que el colapso del sistema capitalista actual es inevitable, debido a la convergencia de las crisis energética, ecológica, económica y social. Pero no están dispuestas a perder su condición de minoría privilegiada dotada de un poder global. Por ello, su opción estratégica es el *capitalismo del colapso*, es decir, la capacidad para gestionar, administrar y guiar el proceso del colapso

para así reorientar el capitalismo terminal, mediante una transición autoritariamente controlada, hacia una suerte de neofeudalismo corporativo de corte tecnocrático, de alcance global, posiblemente ecofascista y potencialmente exterminista. De este modo se salvaguarda el imperativo extractivo por desposesión, que es la lógica histórica que alimenta a las élites del sistema.

Como horizonte complementario al descrito, Collins (2018) señala que un capitalismo sediento de energía y sin posibilidad de crecimiento, por fuerza, ha de volverse catabólico, entendiendo el catabolismo como un conjunto de mecanismos metabólicos de degradación mediante el cual un ser vivo se devora a sí mismo. Para Collins, a medida que se agoten las fuentes de producción rentables, el capitalismo se verá obligado a obtener beneficios consumiendo los bienes sociales que en otro tiempo creó. De modo que, al canibalizarse a sí mismo, el capitalismo catabólico convertiría la escasez, la crisis, el desastre y el conflicto en una nueva esfera de negocio, generando a su vez más devastación.

Sin embargo, en los espacios del abandono generados por un capitalismo del colapso se pueden ir abriendo escenarios de esperanza activa (Macy y Johnstone, 2020) en los que desarrollar experiencias populares imaginativas, aunque sean modestas, como de hecho ya está sucediendo actualmente. Todo ello en aras de alternativas comunitarias plenamente democráticas, basadas en el apoyo mutuo, la autogestión y la defensa del bien común, que se concretarían en la simplicidad voluntaria como forma de vida (Trainer, 2017) y una convivencia simbiótica con la naturaleza (Riechmann, 2022). Y es justo en estos incipientes espacios de alternatividad sistémica al capitalismo del colapso donde las nuevas espiritualidades empiezan a jugar un papel relevante.

“Es justamente en estos incipientes espacios de alter-natividad sistémica al capitalismo del colapso donde las nuevas espiritualidades empiezan a jugar un papel relevante”

Las nuevas espiritualidades ante el colapso ecosocial

Pese al fenómeno de una espiritualidad absorbida y procesada por el mundo de los negocios al servicio del proyecto neoliberal, una espiritualidad no mercantilizada, crítica con esa mercantilización y las religiones dogmáticas, que entronca con la contracultura espiritual de los años 70, también ha salido reforzada. Y lo ha hecho en forma de espiritualidades no capitalistas, que cobran un renovado sentido ante el avance del colapso ecosocial y la descomposición capitalista. Se hace perentoria la transición desde una sociedad basada en la competencia a ultranza, el crecimiento material y los combustibles fósiles hacia una sociedad estructurada sobre las energías y prácticas realmente renovables, el decrecimiento, la autonomía y los valores más democráticos y solidarios.

Desde esta perspectiva, emanciparse de la idolatría del consumo y del crecimiento a ultranza requiere transformar en profundidad el imaginario personal y colectivo. Transformar el mundo implica transformarlo espiritualmente. Y es en ese contexto donde las espiritualidades no capitalistas y los llamados movimientos psicoespirituales parecen tener bastante que decir y hacer. Se trata de movimientos que se sitúan en la defensa de una concepción holística del mundo, capaz de integrar religión, ciencia, filosofía y naturaleza, que suelen presuponer que la sociedad humana a escala planetaria se encamina hacia una transformación cualitativa de conciencia, a modo de nueva época axial, especialmente ante las amenazas derivadas de la crisis ecosistémica. Por ello se habla de movimientos psicoespirituales, en la medida que desde una concepción reencantada del universo defienden el reconocimiento de la conexión y unidad entre la psique, el cuerpo y las experiencias espirituales.

Se persigue una tarea de anamnesis personal y colectiva, capaz de reconectar con lo sagrado, entendido este con el contacto con fuentes de transcendencia capaces de resignificar la vida en su sentido más amplio. Dicha anamnesis sucede en un contexto de crisis civilizatoria y colapso, que trae consigo muchos riesgos para la vida digna, como la deriva hacia el capitalismo catabólico, de modo que se precisa una conexión transcendente capaz de dotar de un sentido profundo a los modernos lazos de interdependencia que se establecen entre los individuos y entre estos y el mundo.

En este proceso, que rescata extensas áreas de las viejas formas de sabiduría tradicional y las recombina con aspectos de los saberes modernos, como la psicología analítica, la ecología profunda o las nuevas fronteras de la ciencia de vanguardia, se configura una nueva cultura creativa, al tiempo que se impone la experiencia directa y la comprensión personal y colectiva de esta. Encarar los problemas de una sociedad a la deriva, de un sistema que se desmorona, implica hacerlo no tanto a través de sistemas codificados de ideas o formulaciones dogmáticas como desde la propia vivencia que alumbra un cambio trascendente y revolucionario ante la visión del mundo en crisis. En suma: espiritualidades vivificantes que confluyen con alternativas epistemológicas, místicas contrahegemónicas y cosmovisiones emancipadoras. Un cambio de rumbo, una respuesta adaptativa al colapso desde la esperanza activa y la resiliencia comprometida. Un cambio que avanza con el trabajo de colectivos modestos, la producción intelectual, las redes de conocimiento y práctica, los encuentros de intercambio experiencial, las producciones intelectuales heterodoxas, los medios de comunicación alternativos, penetrando incluso las confesiones religiosas tradicionales y abriendo nuevos caminos de exploración tanto a la ciencia como a las ideologías convencionales. Nueva espiritualidad para confrontar con las evidencias del colapso ecosocial en curso y transformarlo todo.

Así, aparece la posibilidad de apostar por una religiosidad experiencial, emocional, mística, fuertemente ecléctica, con una orientación salvadora pragmática, aquí y ahora, y un holismo o universalismo teñido de cientificidad, ecología y humanitarismo genérico. Se trata de una religiosidad transversal, global, híbrida y compleja, estructurada muy flexiblemente, con conglomerados de seguidores que participan desde diversas instancias, configurando una organización flexible y muy cambiante (Davie, 2011).

Según Lenoir (2012), este tránsito a las religiosidades en plural se inserta en el pluralismo cultural, que permite la continua necesidad de sentido y de realización al individuo. El sujeto religioso contemporáneo es, pues, un individuo que reivindica su autonomía, pero sintiéndose o queriéndose integrado en una dimensión vertical y plural de la realidad, en la creencia no egoica en la existencia de diferentes niveles de la realidad que definen lo religioso como vivencia espiritual de lo sagrado. Se habla de movimientos del despertar de la conciencia, o simplemente de «nueva conciencia», entendida como un fenómeno sociocultural emergente. La dinámica del colapso en sus diversas manifestaciones no haría más que estimular este fenómeno, como necesaria respuesta adaptativa ante un horizonte potencialmente catastrófico. Estaríamos, por consiguiente, ante un «re-encantamiento» de la realidad, una suerte de inesperada recuperación del sentido de lo sagrado en medio de un mundo completamente tecnificado (Maffesoli, 2009), cuyo colapso hace que se incrementen las incertidumbres, ansiedades y la necesidad de buscar alternativas.

En ese sentido, la sensación de inseguridad y hartazgo con la sociedad moderna capitalista, con sus modos de vida estresantes, humanamente empobrecedores y ecológicamente destructivos, propicia la reivindicación de una forma de re-ligación o anamnesis que remonta

a lo que podríamos denominar la conectividad mística. Este tipo de conectividad aparece explicitado en los mensajes de las tradiciones místicas espirituales (hinduismo, budismo, taoísmo, sufismo, cábala judía, gnosticismo cristiano, alquimia, neoplatonismo, chamanismo), que Aldous Huxley (1992) agrupó bajo el rótulo de *filosofía perenne* para definir el pensamiento sapiencial derivado de la experiencia mística del ser como camino de liberación interior. Estas tradiciones místicas, ahora reconfiguradas, reelaboradas, mezcladas y actualizadas por la espiritualidad emergente, subrayan un fenómeno: que la trama unificada de la vida se constituye en la red subyacente que define la Unidad de la Realidad última, que la cultura solo puede captar mediante su propia transcendencia crítica reflexiva (Hernández, 2009).

Está en marcha, pues, una gran mutación: la que va de la religión convencional y literalista a una espiritualidad global, abstracta y abierta, que el colapso ecosocial impulsa en la medida que funciona como instrumento resiliente, compasivo y liberador. Como expresión fehaciente de la vigencia de lo sagrado, las nuevas espiritualidades no capitalistas pueden hablar en nombre de Gaia, del Universo o de la Vida. Se trata de una espiritualidad cósmica, libre y sin denominación, orientada a un espíritu religioso que se vive desvinculado de toda práctica dogmática y formalista, pero que articula la gratitud con la reivindicación y la experiencia transformadora personal con la defensa de un buen vivir ligado a una sociedad más igualitaria, sostenible y solidaria. Una metamorfosis de lo sagrado que implica nuevas formas de sacralidad y el retorno de lo numinoso en clave impugnadora del orden vigente.

Se suele denominar con la amplia, y a veces equívoca, etiqueta de New Age todo este conjunto de nuevas espiritualidades que, como ya vimos, son susceptibles de ser resignificadas e instrumentalizadas

ideológicamente por el neoliberalismo como *nuevo espíritu del capitalismo*, pero más bien esa «Nueva Era» cabe verla como una amplia confluencia de diversos movimientos donde aparecen a un tiempo la huella de tradiciones orientales, movimientos sincréticos y holísticos, disciplinas psicoterapéuticas y nuevos paradigmas científicos (Merlo, 2007). De acuerdo con Pigem (2013), las nuevas espiritualidades no necesariamente capitalistas aportan valores creativos culturales, claramente postmaterialistas, que orientan hacia el verdadero bienestar personal, social y ambiental, desvinculándolo del «ego» y del «tener».

Esta nueva sensibilidad espiritual, que tiene un impacto cada vez mayor, aunque todavía esté lejos de ser mayoritaria, cuestiona el desarrollo cultural de la sociedad capitalista en descomposición, rescata viejas formas de conocimiento tradicional y las combina con desarrollos vanguardistas de la ciencia para configurar una nueva cultura creativa, que postula la experiencia directa y la comprensión de esta. A través de esta vivencia transformadora se va asentando una visión alternativa del mundo, que se pretende revolucionaria porque implica aceptar la realidad del colapso capitalista para trascenderla desde unos valores integralmente emancipadores.

Referencias bibliográficas

Collins, C. (2018). Catabolism: Capitalism's Frightening Future. *CounterPunch*. <https://www.counterpunch.org/2018/11/01/catabolism-capitalisms-frightening-future/>

Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Turner.

Davie, G. (2011). *Sociología de la religión*. Akal.

Harper, P. (2013). *La tradición oculta del alma*. Atalanta.

Hernández, G. M. (2009). El error trascendente. La cultura en el laberinto existencial del ser humano. *Pasajes*, 28, 101-110.

Hickel, J. (2023). *Menos es más. Cómo el decrecimiento salvará el mundo*. Capitán Swing.

Huxley, A. (1992). *La filosofía perenne*. Edhasa.

Lenoir, F. (2005). *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Alianza Editorial.

Lenoir, F. (2012). *Dios*. Kairós.

Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Herder.

Maffesoli, M. (2009). El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo. Dedalus Editores.

Macy, J. y Johnstone, C. (2020). *Esperanza activa. Cómo afrontar el desastre mundial sin volvernos locos*. Ediciones La Llave.

Merlo, V. (2007). *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Kairós.

Pigem, J. (2013). *La nueva realidad. Del economicismo a la conciencia cuántica*. Kairós.

Polanyi, K. (1989). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Las Ediciones de La Piqueta.

Prat, J. (coord.) (2012). *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Universitat Rovira i Virgili.

Riechmann, J. (2022). *Simbioética: Homo sapiens en el entramado de la vida (elementos para una ética ecologista y animalista en el seno de una Nueva Cultura de la Tierra gaiana)*. Plaza y Valdés.

Servigne, P. y Stevens, R. (2020). *Colapsología*. Arpa Editores.

Tafalla, M. (2020). *Filosofía ante la crisis ecológica. Una propuesta de convivencia con las demás especies: decrecimiento, veganismo y rewilding*. Plaza y Valdés.

Taibo, C. (2021). *Decrecimiento. Una propuesta razonada*. Alianza Editorial.

Trainer, T. (2017). *La vía de la simplicidad. Hacia un mundo sostenible y justo*. Trotta.

Viñas, D. (2012). *Erótica de la autoayuda. Estrategias narrativas para promesas terapéuticas*. Ariel.



Nuevas espiritualidades y la extrema derecha: la vía de la nostalgia

Mikel Herrán

El 15 de marzo de 2019, Brenton Tarrant abrió fuego en dos mezquitas de Christchurch, Nueva Zelanda, durante la Yumu'ah, la oración del viernes en el islam. Unas horas antes, Tarrant había redactado un *post* en el sitio web 8chan, preparado para leerse junto con la emisión de sus actos terroristas en directo y en primera persona. El texto era una declaración de intenciones en el que se refería a sus víctimas como invasores, pero también era una despedida, que terminaba así: «Si no sobrevivo al ataque, ¡adiós, que Dios os bendiga, y os veré a todos en Valhalla!» (Evans, 2019). En la mitología nórdica Valhalla, o el salón de los caídos, era un salón en Asgard donde los caídos en combate se reunirían con Odín. Con esta referencia, mezclada con oraciones propias del monoteísmo cristiano, Tarrant dejaba claro cuál era su visión de sí mismo: un héroe propio de las sagas nórdicas. En su imaginario, el asesinato de 51 personas no era un acto terrorista, sino una lucha heroica de defensa que le garantizaría un lugar de gloria en el más allá de una religión abandonada hace 800 años.

La idea de que es posible revivir cultos abandonados o desaparecidos hace siglos desde la creencia, y no desde el estudio histórico o experimental, siempre va a ser un campo abonado para la reclamación de vínculos identitarios. Es aquí donde las nuevas espiritualidades pueden ser algo más y, más allá de un escapismo espiritual del mundo material, tener verdaderas ramificaciones políticas en el día a día.

Dentro del amplio abanico de las nuevas espiritualidades, tal vez las menos nuevas sean los neopaganismos, aquellos que buscan una inspiración en formas religiosas precristianas. El neopaganismo hunde sus raíces en las tendencias románticas que explotaron en el siglo XIX y que reavivaron un interés por el folclore y las tradiciones locales. Sin embargo, conforme este romanticismo dio pie a los movimientos de construcción nacional, el interés por tradiciones precristianas se erigió en movimientos que reivindicaban este interés no como un redescubrimiento, sino como una recuperación de una serie de valores unidos a un pueblo.

Es este el nacimiento del movimiento Völkisch en Alemania, un etno-nacionalismo que emulaba temas paganos en sus reivindicaciones nacionalistas. En este sentido, el espíritu del *volk* (o pueblo) estaría preformado por unos lazos de sangre que, de manera espiritual y casi metafísica, empujaban a aquellos de ciertas herencias hacia la recuperación de los valores de sus ancestros. La influencia cristiana, una religión semítica, era vista con aprehensión, algo que tenía que ser «germanizado», o incluso con un abierto rechazo.

Sin embargo, estos movimientos nunca fueron totalmente organizados, sino diversas corrientes que veían distintas soluciones hacia la principal problemática: cómo reivindicar algo que está perdido y que encontramos a través de muy pocas fuentes en algo unificado. En este sentido, no es sorprendente que esa idea de renacimiento o renovación de un pueblo, uno cuyas fronteras territoriales encajen nítidamente con sus fronteras culturales y raciales, pusiera la religión y el espiritualismo en su centro. La espiritualidad permitía la creación consciente de esos vínculos identitarios fuera del cientifismo o la observación. El vínculo espiritual, así, permitía una selección de dicha ancestría para su emulación. De esta manera, algunas formas de paga-

nismo tienen en sus propias bases históricas la reivindicación de «tierra y sangre». Es la vinculación con un linaje genético y con un territorio lo que permite una adscripción y recuperación de dichos valores y formas espirituales perdidas.

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, y sobre todo a partir de la década de los 60, aparecerían nuevas formas de neopaganismo, inspiradas por distintos movimientos sociales como el feminismo o el multiculturalismo. Estas formas de neopaganismo entroncaban más con la tradición de la brujería. Al contrario que el neopaganismo folk, estas corrientes buscaban conscientemente un eclecticismo, dando lugar a grupos como la wicca. Frente a ellos, otras formas de neopaganismo que resurgieron en los 80 reivindicaban la reconstrucción, lo más «auténtica» posible, de formas de culto anteriores a la cristianización de distintas tierras: sea el paganismo heleno en Grecia, el eslavo o el nórdico-germánico. Es este último el que más popularidad ha ganado en los países occidentales. Y es este neopaganismo el que mayor afinidad encuentra con los postulados de extrema derecha, precisamente por la imagen que ha permeado en nuestra sociedad de lo vikingo como una figura heroica y guerrera.

En la pretensión de poder entroncar con una raíz común y ancestral, una cuya sensibilidad no se haya perdido del todo ante los cambios traídos por la cristianización, la industrialización o el capitalismo, se unen dos grandes fuerzas que articulan los movimientos de extrema derecha: la nostalgia y el esencialismo.

La reivindicación nostálgica es la base de muchos de estos movimientos neopaganos, incluso en aquellos grupos que rechazan activamente cualquier vinculación con grupos e ideas de extrema derecha. Frente a los ritmos de la sociedad actual y las formas de espiritualidad

más preponderantes en Europa, que son distintas formas de religión organizada con largos vínculos históricos con instituciones de poder, el neopaganismo ofrece un escapismo que se refugia en una apelación a lo conocido y familiar. Tras las inseguridades y falta de certezas que proporcionan el materialismo de la sociedad moderna, se postula como una reconciliación con el mundo a través de la reconexión espiritual. La tendencia a la emulación nostálgica no es algo que veamos tan solo en el ámbito espiritual; es algo popular en la música, en el cine y en industrias culturales donde la nostalgia puede mercantilizarse (Tanner, 2020). Frente a ritmos de producción cortos, la atomización social y la incertidumbre constante, pero particularmente subrayada en periodos como la pandemia de covid-19 o la invasión de Ucrania y las distintas crisis que sucedieron a estos eventos, la nostalgia ofrece un confort, una promesa de certeza ante la existencia de momentos pasados que fueron mejores y a los que se puede volver.

En lo espiritual, esta nostalgia es también una pretensión de escapismo del sistema o de la incertidumbre moderna. Fuera de los canales de consumo, estas nuevas espiritualidades pretenden una retirada a tiempos pretéritos. Esta nostalgia se presenta como un sentimiento de continuidad y de búsqueda de autenticidad y arraigo. No obstante, como toda nostalgia, es una nostalgia presentista, en el sentido de que prioriza las ideas que tenemos sobre el pasado, es decir, la imaginación de ese pasado como un mundo diferente (Lizardi, 2015) e idílico, frente a la historicidad de ese pasado. El pasado se distorsiona con una versión más atractiva de este. En el caso de los neopaganismos reconstruccionistas esta distorsión es más consciente: a sabiendas de que no se puede recuperar un culto perdido a través de fuentes muy dispersas, se hace una lectura selectiva de una amalgama de fuentes. Por ejemplo, en el caso del neopaganismo nórdico, serán las sagas las que tengan un mayor peso, textos épicos que engarzan con unos idea-

les de masculinidad y heroísmo que a menudo atribuimos al mundo nórdico, pero que, por supuesto, no es sino un reflejo muy parcial de la complejidad de estas sociedades. Así, estas reconstrucciones parciales se apoyan no tanto en la historia como en la memoria, el vínculo emocional con (una versión de) el pasado. Esta memoria está, a su vez, apuntalada por las reconstrucciones que se han hecho de estas sociedades en la cultura popular, desde los cuadros de Mårten Eskil Winge reimaginando episodios de la mitología nórdica o las óperas de Wagner en la segunda mitad del siglo XIX, hasta el cine o la televisión con series como *Vikings* (2013-2020).

Con este pedigrí, que entronca con ese mismo renacimiento vikingo y el Völkisch ya mencionados, es una versión muy concreta de estas sociedades la que necesita ser reconstruida, una basada en la épica heroica y unos valores asociados a una masculinidad guerrera. Es, pues, una nostalgia hacia un pasado más conectado con la naturaleza, pero igualmente individualista, encarnado en la figura del héroe masculino de las sagas. En este marco, las acusaciones de modernidad, o de invención posmoderna, son algo que puede rechazarse. Aquí entran diversos temas de justicia social, como el reconocimiento de las identidades de género, las orientaciones sexuales diversas o el feminismo. La vuelta a unos tiempos anteriores implica volver a unos tiempos en los que estas cosas no existían o, al menos, en la versión imaginada de ese pasado no existían, pese a que las fuentes arqueológicas revelen, cada vez más, la pluralidad étnica (Rodríguez-Varela *et al.*, 2023), de género (Price *et al.*, 2019) o sexual (Solli, 1999) de dicho pasado.

Es aquí donde entra en juego el esencialismo de estas formas de neopaganismo reconstruccionista. Pues, ante todo, el deseo por «reconstruir» estas formas de culto se formula como un intento por entrar en contacto con una herencia ancestral. Esta herencia toma a menudo

tintes metafísicos, por los cuales, pese a la distancia en el tiempo, uno es capaz de intuir esas raíces. El intento por definir esta herencia ancestral es el de mayor tensión dentro de los grupos neopaganos, puesto que, a pesar del abandono de términos más abiertamente estigmatizados, como *raza*, se sigue formulando la pertenencia a esa herencia en términos de etnia. De todas formas, la mayor ambigüedad del término permite la entrada a distintas construcciones de esa identidad.

Grupos como Armanen-Orden, en Alemania, adoptan términos abiertamente raciales al igualar los dioses con arquetipos de raza y equiparar la preservación de la religión con la de la raza. Sin embargo, la raza no se formula de forma explícita como algo meramente biológico, sino también como algo espiritual y cultural (Von Schnurbein, 2016). Otros grupos buscan distanciarse de este racismo y reconocen la selección activa (Steinbock, 2008) que entra en juego a la hora de identificarse con unos ancestros, que presta más atención a una herencia que a otra. No obstante, continúan concibiendo esa herencia seleccionada como pura y no contaminada por influencias externas (que quedan eliminadas en ese proceso de selección). Este afán de pureza puede justificarse por un intento de reconstrucción (y recuperación) de un culto concebido a su vez como puro y que merece ser protegido o conservado.

En este sentido, su rechazo del racismo tiende a alinearse con una definición muy limitada del racismo, en la que el racismo se refiere a la jerarquización de las razas. Mientras tanto, estos discursos reconstruccionistas crean el poso perfecto en el que las fronteras de un grupo o ente cultural son firmes y deben protegerse de cualquier contaminación por parte de un Otro. Esto es conocido como etnopluralismo o etnodiferencialismo, concepto formulado por la Nouvelle Droite francesa en los años 80 (McCulloch, 2006). En el etnopluralismo las

**“Estos discursos
reconstruccionistas
crean el poso per-
fecto donde las fron-
teras de un grupo o
entes culturales son
firmes y se tienen
que proteger de cual-
quier contaminación
por parte de un otro”**

diferencias étnicas se formulan con base en lo cultural. Sin embargo, este giro cultural guarda unas bases que convierten esta tendencia en una mera redefinición del racismo. De acuerdo con el etnopluralismo, los grupos étnicos son entidades homogéneas, formadas y adscritas a un territorio específico. Es en esta concepción de la diferencia que el racismo puede continuarse sin enunciarse y en la que consignas de la ultraderecha como el discurso antimigratorio pueden formularse en defensa de Europa como una patria blanca.

Por supuesto, no todos los grupos neopaganos caen de forma activa en este etnopluralismo. No hay aquí una única respuesta a cómo definir el vínculo con los ancestros, y algunos grupos neopaganos han pasado a concebirse como a-racistas o universalistas. Sin embargo, incluso en aquellos grupos con retóricas abiertamente universalistas, la inclusión de miembros racializados es anecdótica. En estos grupos ven la infiltración de la ultraderecha en el neopaganismo con incompreensión. Pero ellos mismos reconocen que, al hablar de ancestría, están recayendo en un cierto etnocentrismo. Es decir, incluso en los grupos definidos como a-racistas, la reconstrucción de la religión de los ancestros establece una retórica que, aunque se formule de manera inclusiva, recae en parámetros y términos que se intuyen exclusivos. Es en esta tensión entre el afán por combatir la infiltración de la ultraderecha y el deseo de afirmar su arraigo a una forma de tradición reinventada, en el deseo por una continuidad que ellos perciben auténtica, que muchos grupos a-racistas de paganismo reconstruccionista ven la mayor necesidad de una afirmación política, ya que, ante el apoliticismo de algunos grupos, estos acaban siendo copados por discursos excluyentes.

Estudios de los grupos neopaganos en Escandinavia han revelado esta plasticidad del neopaganismo reconstruccionista nórdico-germánico

(llamado comúnmente Ásatrú), a la hora de galvanizar sentimientos más generales en un clima de viraje político hacia la extrema derecha. En países donde el clima político aboga por políticas migratorias integradoras, como Suecia, los grupos de Ásatrú se formulan como universalistas y multiculturales (aunque entre sus filas el trasfondo étnico de los miembros siga siendo bastante uniforme). Sin embargo, en países con un viraje antiislámico y etnicista, como Dinamarca, los grupos de Ásatrú formulan ideas etnicistas de forma abierta (Von Schnurbein, 2016). Es decir, los neopaganismos reconstruccionistas guardan en sus propias bases un discurso articulado en torno a conceptos como naturaleza, herencia y ancestría, que, de no ser abiertamente discutido y problematizado, lleva fácilmente a ser apropiado por discursos de extrema derecha, en los que el arraigo y la pertenencia pasan a convertirse en excluyentes.

En este sentido, algunos autores veían este peligro mucho antes del auge de la *alt-right*, y proponían como solución una articulación de estas espiritualidades en torno a redes de diversidad, que reconocieran la diversidad de vivencias, experiencias y contextos sociohistóricos (Gallagher, 2009). Este reconocimiento pasaba también por la discusión abierta de las problemáticas bases sobre las que se había asentado el neopaganismo. Sin embargo, no es esta la tendencia hacia la que han avanzado la mayoría de los grupos neopaganos en la última década.

Si nos fijamos en España, el neopaganismo reconstruccionista está, irónicamente, representado por grupos de reconstruccionismo nórdico-germánico o Ásatrú. En este sentido, el sur de Europa se integra también en esa tierra ancestral que busca un vínculo con lo nórdico-germánico. El mayor grupo neopagano en España es precisamente la Comunidad Odinista de España (COE), un grupo de Ásatrú fundado en

2009 y que asegura tener 20.000 miembros, si bien no hay datos oficiales. Es en este grupo en el que podemos ver el mayor desarrollo de la artificialidad del discurso reconstruccionista en su conjunto y cómo este engarza con postulados de extrema derecha. En un territorio en el que el culto a Odín nunca ha tenido ninguna huella histórica y en el que la lengua es latina y no germana, es preciso reconstruir la ancestría de forma explícitamente artificial. Así pues, en su dominio web, el COE explica cómo el odinismo no es un fin en sí mismo, sino un medio para acercarse a las antiguas religiones europeas, al ser el odinismo una de las últimas religiones en desaparecer. A su vez, ven Europa como un todo único, homogéneo y contenido, en el que los politeísmos precristianos son «la verdadera raíz religiosa de Europa, aquellas que han conformado íntimamente a nuestros pueblos comunes y culturas. Por ello partimos de la tradición indoeuropea como substrato de la religión odinista y como mito conductor del futuro espiritual que anhelamos» (COE, s. f.).

Ese futuro espiritual queda únicamente esbozado a través de valores a los que se hace referencia, que presentan esta religión como destinada a hombres fuertes y articulada en torno a valores como el heroísmo. Fuera de una concepción materialista, se perfila al hombre (y la mención es casi siempre al hombre) como un ser espiritual en comunión con una naturaleza y un territorio.

El COE fue, además, objeto de varios artículos periodísticos en 2018. En uno de ellos se les interrogó por el vínculo con los idearios de extrema derecha y la apropiación por el nazismo de algunos símbolos germánicos que forman parte de su culto. La respuesta declaraba al movimiento como enteramente apolítico —«no queremos que se nos vea con ningún tipo de ideología» (Espartero, 2018)—, desmarcándose de los watanistas, otra rama del odinismo que es abiertamente de extre-

ma derecha. Sin embargo, pese a esta desvinculación formal en medios, dentro de sus canales, como en Facebook, comparten noticias y consignas como «Europa, para los europeos», un lema antimigratorio que engarza con la idea de Europa como patria blanca y que está en la base de teorías de la conspiración como la del Gran Reemplazo. Definen, a su vez, a los europeos bajo arquetipos raciales: «Los europeos son en su totalidad de raza blanca (caucasianos)» (COE, 2023). En sí, el COE formula el odinismo como una religión hecha por y para europeos, no universalista. Sin embargo, esta no es una Europa geográfica, sino racial. La inauguración de grupos odinistas en países de Latinoamérica como Argentina es celebrada como la expansión del odinismo por todo el mundo, pues sus miembros son de ascendencia blanca. En definitiva, su formulación es la de una religión étnica bajo parámetros no culturales, sino raciales. Es así como, aunque en su sitio web oficial no hacen mención explícita de la raza blanca, utilizan *Europa* y *europeos* como sustitutivos, a menudo acompañados de otros eufemismos como *herederos* o la idea de Europa como una idea fuerza.

Por último, la elección consciente que se hace de la ancestría, la nostalgia presentista ya comentada, lleva a contradicciones evidentes, particularmente en el caso de los reconstruccionismos nórdicos en países no escandinavos, donde el relato nacional se ha gestado con base en lo latino y no lo germánico. En el caso español, la elección del vínculo ancestral se formula a través de lo visigótico, ignorando conscientemente que, a su llegada a la Península, los visigodos eran un pueblo cristianizado. Y, aunque esta construcción se reconoce como tal, como excusa o mito fundacional para volver a unas «esencias espirituales», igualmente este dogmatismo lleva fácilmente a la construcción de teorías de la conspiración en torno al estudio histórico.

"La herencia ancestral y la vinculación con el territorio, se crean alrededor de dos ideas que también son compartidas por el ideario de extrema derecha: la nostalgia y el esencialismo."

Tampoco debemos obviar nuestra tradición hispano-germánica, tan despreciada como falseada por el *establishment ideológico* actual, pero pieza fundamental del alma española, unida íntimamente a Europa y lo europeo. Una España muy diferente a la versión semítico-africanista de las «Tres Culturas»; fábula pseudohistórica carente de toda realidad y mantenida como justificación de una sinrazón sociocultural, muy a gusto del «complejo de culpabilidad» español y europeo. (COE, s. f.)

Así pues, sería el *establishment* quien formula una idea equivocada de nación. Este relato equivocado de la nación sería aquel que admite influencias de otras culturas no europeas (o incluso la coexistencia entre distintas culturas). Más allá de subrayar de nuevo el esencialismo cultural y étnico encarnado por la nostalgia espiritual del neopaganismo, esto crea la base para el rechazo de estudios históricos y científicos que no confirmen ese mismo esencialismo. En este marco, es la creación de un enemigo, un *establishment*, que buscaría activamente la disolución de esta identidad, lo que articula a estos grupos en líneas que perfectamente engarzan con los discursos conspiracionistas y antimigratorios de la extrema derecha.

La tradición de extrema derecha en España parte de una vinculación con lo católico, con la fe católica. Esta influencia de lo católico es denunciada por los neopaganos, que consideran a la Iglesia católica una institución de herencia abrahámica y, por tanto, semítica y una religión universalista y globalista. Sin embargo, hoy día los distintos proyectos que presentan estas formulaciones de extrema derecha no son opuestos, sino hermanos, en la creación de una esencia nacional con respecto a parámetros raciales que deben ser protegidos.

Esta articulación en torno a esencias, territorio y sangre está presente en mayor o menor grado, y más o menos explícita, en neopaganismos construccionistas de toda índole. Sin embargo, el nórdico-germánico ha tenido una mayor trayectoria en la organización de grupos, y es precisamente la imagen popular que pervive del vikingo, articulado en relación con ideas de masculinidad guerrera y heroica, la que ha permitido que este reconstruccionismo haya superado las fronteras de su propio territorio histórico.

No obstante, las bases del neopaganismo reconstruccionista, formulado en torno a la herencia ancestral y la vinculación con el territorio, se crean alrededor de dos ideas que son también compartidas por el ideario de extrema derecha: la nostalgia y el esencialismo. Así, la admiración por un pasado idealizado con el que reconectar permite el rechazo de idearios, realidades o identidades que se consideran progresistas o modernas. A su vez, en la definición de *ancestría*, se recae en una vinculación esencialista, en la que la esencia del ser es un ser europeo. Pese a que términos abiertamente excluyentes como *raza* se eviten, de forma consciente o inconsciente este vínculo a los ancestros suele establecerse respecto a un etnocentrismo, en el que discursos de «tierra y sangre» vuelven a colocarse en el centro de la creación identitaria.

Esta conexión entre el ideario político y el posicionamiento espiritual no es siempre explícita, y a menudo su señalamiento se observa con ofensa. A pesar de esto, es precisamente la repetición de estas bases teóricas sin ningún tipo de cuestionamiento o reflexión, en el que la herencia ancestral pasa de una construcción consciente a un dogma, lo que permite que estos grupos sean copados por idearios de extrema derecha. Así pues, no son necesariamente los grupos neopaganos los que radicalizan a un sector de la sociedad, sino que estos grupos ofre-

cen una gran oportunidad para la infiltración de personas con ideas abiertamente racistas, sexistas o de extrema derecha. Estos grupos pueden, por tanto, constituirse como burbujas en las que compartir ideas con retóricas abiertamente racistas o antimigratorias es aceptable, debido a la compatibilidad entre discursos como «la tierra de nuestros ancestros» y «Europa, para los europeos». Por lo tanto, quienes se introducen en estos grupos por la búsqueda de una espiritualidad (o incluso por una mera afición por ciertas mitologías) pueden acabar absorbiendo estos dogmas como parte de su propio discurso, a medida que se van insertando en las prácticas y rituales de estos grupos no solo en ceremonias religiosas, sino en grupos abiertos o cerrados en redes sociales.

Referencias bibliográficas

Comunidad Odinista de España. (s. f.). *Comunidad Odinista de España-Ásatrú: Odinismo-Ásatrú para el mundo actual*. Consultat el 12 de juliol de 2023. <http://asatru.es/faq/>

Comunidad Odinista de España. (23 de enero de 2023). *La variedad del medio físico europeo*. [Actualización de estado]. Facebook. <https://www.facebook.com/Odinismo/posts/pfbid0jQpF3bM9e9985dZaPfQU-gbtPVKh6U66qVcJM8AVKgfbvXQ1B2LiXV9k7dLYbGZaSl>

Espartero, M. (31 de marzo de 2018). Los extraños adoradores de los dioses Odín y Thor en un pueblo perdido de La Mancha. *El Español*. https://www.elespanol.com/reportajes/grandes-historias/20180331/extranos-adoradores-odin-thor-pueblo-perdido-mancha/295970808_0.html#:~:text=Los%20odinistas%20en%20Espa%C3%B1a%20no,la%20llegada%20de%20la%20primavera.

Evans, R. (15 de marzo de 2019). *Shitposting, Inspirational Terrorism, and the Christchurch Mosque Massacre*. Bellingcat. <https://www.bellingcat.com/news/rest-of-world/2019/03/15/shitposting-inspirational-terrorism-and-the-christchurch-mosque-massacre/>

Gallagher, S. (2009). Philosophical antecedents of situated cognition. En P. Robbins y M. Aydede (Eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (pp. 35-51). Cambridge University Press.

Lizardi, R. (2015). *Mediated Nostalgia: Individual Memory and Contemporary Mass Media*. Lexington Books.

McCulloch, T. (2006). The Nouvelle Droite in the 1980s and 1990s: Ideology and Entryism, the Relationship with the Front National. *French Politics*, 4(2), 158-178. <https://doi.org/10.1057/palgrave.fp.8200099>

Price, N., Hedenstierna-Jonson, C., Zachrisson, T., Kjellström, A., Storå, J., Krzewińska, M., Günther, T., Sobrado, V., Jakobsson, M., y Göthersström, A. (2019). Viking warrior women? Reassessing Birka chamber grave Bj.581. *Antiquity*, 93(367), 181-198. <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.258>

Rodríguez-Varela, R., Moore, K. H. S., Ebenesersdóttir, S. S., Kilinc, G. M., Kjellström, A., Papmehl-Dufay, L., Alfsdotter, C., Berglund, B., Alrawi, L., Kashuba, N., Sobrado, V., Lagerholm, V. K., Gilbert, E., Cavalleri, G. L., Hovig, E., Kockum, I., Olsson, T., Alfredsson, L., Hansen, T. F., [...] Götherström, A. (2023). The genetic history of Scandinavia from the Roman Iron Age to the present. *Cell*, 186(1), 32-46.e19. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2022.11.024>

Solli, B. (1999). Odin the queer? On ergi and shamanism in Norse mythology. En A. Gustafsson y H. Karlsson (Eds.), *Glyfer och arkeologiska rum: en vänbok till Jarl Nordbladh*. Universidad de Gotemburgo.

Steinbock, F. (2008). *Das heilige Fest. Rituale des Traditionellen Germanischen Heidentums in heutiger Zeit*. Verlag Daniel Junker.

Tanner, G. (2020). *The Circle of the Snake. Nostalgia and Utopia in the age of Big Tech*. John Hunt Publishing.

Von Schnurbein, S. (2016). *Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism*. Brill.



Conspiritualidad: orígenes y derivas

Romina Martínez Alguero

En marzo de 2020, con el avance del covid-19 en Occidente, la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaraba el estado de pandemia y varios gobiernos el estado de alarma, con las diferentes restricciones de movilidad. Esa nueva crisis sanitaria fue el caldo de cultivo para que diferentes sectores sociales diesen rienda suelta a una conjetura global, propulsando todo tipo de teorías de la conspiritualidad. Este concepto surge a partir del artículo escrito por Ward y Voas, *The Emergence of Conspirituality* (2011), en donde se reflexionaba sobre la hibridación de teorías clásicas de la conspiración con perspectivas propias de la llamada espiritualidad New Age. A partir de aquí se empezó a hablar de una nueva corriente político-espiritual que se distingue por ser una amalgama de movimientos que, sin tener en cuenta afinidades ideológicas, se entremezclan para culpar a autoridades, incluso científicas, del «mal de la sociedad».

Sin embargo, hablar de que la conspiritualidad es un fenómeno nuevo se podría considerar en cierto modo conspiranoico, puesto que, al acusar a esta corriente de excepcional, negamos que la conspiración se ha encontrado a lo largo de la historia en la mayoría de las organizaciones sociales. Lo novedoso en este caso es simplemente la conjunción de conceptos; igual que en su momento fue la conspiranoia —suma de *conspiración* y *paranoia*—, ahora lo es la conspiritualidad —*conspiración* más *espiritualidad*—. Puede que el mejor proceder para entenderlo sea, a la manera de Asprem y Dyrendal (2015), definir ese ámbito como un subgénero contemporáneo que se sitúa en un continuo histórico más amplio de esoterismo, ocultismo y teorías de la causación del daño social.

Teorías de la conspiración

Las teorías de la conspiración se hallan en la historia de Occidente desde la Edad Media¹ y hasta la contemporaneidad, como expresan circunstancias políticas como el nazismo y sus mitos conspiranoicos judíos, los atentados terroristas del 11 de septiembre o las diferentes teorías que acompañaron la aparición del VIH (Griera *et al.*, 2022). Todos estos ejemplos tienen en común lo que Birkland (1998) definió como «eventos de enfoque», que son los acontecimientos imprevistos que provocan una alteración o una conmoción social y que generan respuestas de índole conspiranoica.

Asimismo, también resulta útil pensarlo a través de lo que con anterioridad Mary Douglas (1973) acuñó como *contaminación*. En ese marco teórico, se puede aducir que lo que entenderíamos como pureza, según la autora, sería lo que encarnaran valores públicos construidos, clasificados y establecidos por un conjunto de relaciones ordenadas y que proveen de antemano categorías básicas y límites precisos en los que las ideas se encuentran pulcramente ordenadas. En contraposición, la contaminación la encontraríamos íntimamente relacionada con la reacción que condena cualquier idea o acto que tienda a confundir o contradecir nuestras clasificaciones, siempre socialmente impuestas. En este sentido, lo impuro representa estas relaciones conflictivas entre los modelos mentales individuales y la realidad social externa; la contaminación no puede existir sin la pureza.

¹ Un ejemplo claro de teorías de la conspiración lo podríamos encontrar en los movimientos milenaristas. En la Europa medieval surgieron una serie de movimientos que intentaban romper con el orden establecido, basándose en la tradición mesiánica judeocristiana y concretándose en la esperanza de un reinado de Cristo en la Tierra, de mil años de duración, que debería preceder al juicio final (Cohn, 1981).

Las teorías de la conspiración aparecen, así, asociadas a la existencia de suciedad. Las informaciones etnográficas recogidas a lo largo de los años ponen de manifiesto cómo, en todos los casos, las desgracias personales o colectivas se atribuyen a causas que son siempre total o parcialmente de orden moral. Seguramente, en todas las sociedades el origen simbólico de la desgracia, su causa, se busca sistemáticamente en dos tipos de eventos. Por un lado, se da por sentado que es posible que la víctima del infortunio haya sido objeto de una agresión mística. Puede ser un ataque a cargo de alguna instancia malévola procedente de lo invisible —genio, duende, fantasma, mal espíritu, diablo, etc.—, o bien del maleficio de algún enemigo con poderes, como un brujo o bruja, alguien con capacidad, por ejemplo, de echarte un mal de ojo. Pero la desgracia también puede ser, por otro lado, consecuencia del desacato que un individuo o grupo entero hayan cometido respecto de determinada prohibición ritual o tabú, entendiendo el ritual no como fenómeno religioso —o exclusivamente religioso—, sino en su función más elemental de cohesionador social.

El ritual configura una jerarquía de valores que confirman la estructura y refuerzan la identidad de una sociedad, y lo hace de una forma que sorprende por su complejidad. Los elementos focalizadores del ritual son actos en los que los espectadores y actores tienen la conciencia de que implican algo, algo importante, y de cuyo acatamiento dependen. Y en esta misma línea lo sagrado es de alguna manera la concreción formal de esa prohibición, lo que está sometido a restricciones.

En las sociedades cristianizadas, ese peligro que implica desobedecer al sistema socialmente instituido de interdicciones sagradas se asocia con la idea de pecado. Siguiendo esta premisa, ¿podríamos decir que en las secularizadas este papel lo asume la conspiración? En los propios límites de aquel campo que entendemos como relativo a lo

sagrado nos encontramos con los espectáculos y personalidades en los que se basa la organización social actual, que procesan muchos ingredientes de extracción religiosa, con formas de elocuencia proselitista y de divulgación doctrinal ya abundantemente registradas en las fases de expansión de todas las corrientes ideológicas universalistas, sean secularizadas o religiosas.

Así, en todas las sociedades existen rituales ordinarios, diarios o periódicos, que se complementan con otros de carácter excepcional u ocasional. Normalmente, los ordinarios parecen tener que ver con un orden que debe ser respetado, celebran lo que se esperan, incluso pueden ser de orden interaccional, microsociológico y desplegarse en la vida cotidiana (Goffman, 1970). Dicho en otras palabras, los que dan cuenta del «sentido común», lo que entendió Evans-Pritchard (1968) como ese comportamiento social «usualmente inteligible sin necesidad de explicación, si lo vemos como un todo y con sus efectos» (p. 12). Otros, en cambio, los excepcionales, responden a la percepción de una amenaza o desorden que aparece y debe conjurarse, o simplemente al azar de una situación imprevista. Estos acontecimientos necesitan de un esfuerzo de explicación que los acompañe. Pero ¿qué pasa cuando las explicaciones teórico-científicas que acompañan un desastre, como en el caso del covid-19, no satisfacen las inquietudes sociales delante de un ritual excepcional? ¿Qué pasa cuando la percepción de amenaza no es respondida según el orden ritual que se espera? En dichas circunstancias es cuando aparece la conspiración.

Durante la última década, la conspiración, en su variante «conspiritual», se ha relacionado principalmente con la expansión global de internet (Ward y Voas, 2011), pero, como ya hemos mencionado, no se trata de un fenómeno nuevo. Para ejemplificar esta explicación con un caso alejado geográficamente pero no ajeno a la temática, me gus-

"¿Qué pasa cuando las explicaciones teorico-científicas que acompañan un desastre, como en el caso de la covid-19, no satisfacen las inquietudes sociales ante un ritual excepcional?"

taría hacer un pequeño paréntesis antes de seguir. La sociedad joola húluf de la Baja Casamance (Senegal) tiene un alto grado de complejidad organizativa en relación con los *ñeeyñeey*, término, en joola, que significa a la vez ‘sagrado’ y ‘prohibido’, a modo de la definición clásica durkheimiana. En esta misma línea, el neófito, a través del rito de iniciación, recibe una información exclusiva —y, por tanto, excluyente— que hace de él no solo un miembro de un determinado grupo, sino el confidente de un secreto que debe guardar y no revelar. Este secreto compartido por la sociedad joola fortalece al grupo y garantiza la eficacia y continuidad de la comunidad. Pero al mismo tiempo implica un silencio, un ocultar lo que se sabe al exterior. Puede que este sea uno de los motivos por los que la sociedad joola se caracteriza por su resistencia histórica ante la islamización, la colonización francesa y la posterior wolofización. En efecto, tan pronto como franceses y wólofs se adentraron en tierras joola, empezaron las revueltas y resistencias contra el poder colonial y con la independencia del país. Estas desobediencias, lejos de apaciguarse, se fortalecieron con el surgimiento en los años 80 de un movimiento «independentista», el Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC), que acusaba al nuevo gobierno —en su mayoría wólof— de ser continuadores y cooperadores de la administración colonial.

Entendiendo este contexto, no es de extrañar que cuando el emblemático ferri Le Joola se hundió en el trayecto Ziguinchor-Dakar, en las costas de Gambia, en la noche del 26 de septiembre de 2002, surgiese todo un entramado conspiracionista por parte de los casamanceses alrededor de la gestión del gobierno. Este naufragio —que se cobró 1.863 víctimas— fue provocado por el exceso de pasajeros —de forma regular este ferri transportaba el cuádruple de pasajeros permitidos—. La conmoción por dicha catástrofe se vio aumentada, además, por el perfil de los pasajeros, estudiantes de diferentes poblaciones de la Ca-

samance que se disponían a empezar el año universitario en Dakar, y por la tardanza de 19 horas en el rescate por parte de la Marina senegalesa. Aunque todas las infracciones cometidas y la mala gestión del rescate provocaron la «dimisión» de los ministros de Transportes y de las Fuerzas Armadas de Senegal y el cese de la primera ministra Mame Madior Boye (2023), junto con gran parte de su gabinete, en verdad el naufragio no fue juzgado por ningún tribunal senegalés, y el informe oficial se cerró un año después, hecho que no hizo más que incrementar la sensación de los casamanceses de que no eran importantes para el gobierno, ya que la mayoría de pasajeros murieron ahogados por no tener asistencia a tiempo. Pasados 20 años, la gente de la Casamance aún explica este trágico accidente como el resultado de la conjura de un gobierno que, puede que sin premeditación, pero sí con alevosía, pretendía acabar con la población «del sur».

Secretos y desconfianzas

De esta manera, la aparición de las teorías de la conspiración a menudo responde a una falta de confianza hacia la autoridad, ya sea religiosa o política, en sociedades que viven situaciones de crisis, desestructuración o sometimiento. La confabulación, así, suele ser engendrada en medio de prolongados sufrimientos colectivos. Sus raíces se encuentran en una privación múltiple que combina la pobreza, la falta de poder, el bajo estatus y la conciencia de desprecio por las propias tradiciones y valores culturales. En estas sociedades —incluyendo la nuestra— existe normalmente una relación desproporcionada entre las expectativas sociales y los medios para satisfacerlas. A menudo, es la impotencia de la población ante nuevos infortunios lo que conlleva el nacimiento de nuevas conspiraciones. En estos periodos transito-

rios, desencantados o liminales, es donde la conspiración encuentra un terreno fértil para dar respuesta a la búsqueda de un nuevo sistema de valores coherente que permita recuperar un nuevo sentido de pertenencia a un grupo. El complot ajeno tiene, de este modo, una clara conciencia de propósito, en la que los seguidores están seguros de poseer la verdad. Se presenta como una fuerza unificadora para quienes son segregados o marginados, por diferentes motivos, de la esfera social.

Y, si entendemos la conspiración en este marco de interacciones, podemos comprender que la consecuencia lógica es que la sociedad cree mecanismos para ordenar y controlar esas «fuentes de contaminación» que ponen en peligro el orden social: negativamente, considerándolas peligrosas, estigmatizándolas y condenándolas como forma de control social, tachándolas de «conspiraciones», o positivamente, dándoles cabida o consideración. Siguiendo la tradición estructural-funcionalista, por la que los ritos positivos y negativos sirven para asegurar, mediante una red de coerciones y amenazas, el acatamiento de los valores sociales fundamentales, la misión de los tabúes —o, en este caso, la estigmatización a través del señalamiento de una actividad conspirativa— sería, entonces, la de ejercer presiones en favor de la conformidad y actuar profilácticamente ante la desviación. La idea de tabú en los discursos contraconspiración tiene, pues, la función de establecer los límites interiores y exteriores de la comunidad, garantizar el orden social, controlar las incertidumbres, coaccionar todo intento de desobediencia o desviación y mostrar todo daño como consecuencia de una vulneración del sistema de prohibiciones vigente.

De esta manera, podemos decir que toda sociedad tiene elementos conspiranoicos, como si toda sociedad fuera, por definición, secreta, es decir, conservadora de secretos que no da a conocer a quienes no

forman parte de ella. La conspiración tiene, así, la misma función que el secreto. El secreto actúa como un mecanismo de segregación entre aquellos individuos que están dentro —los que saben— y los que permanecen fuera —los que no saben—. El mantenimiento de toda relación personal, y, por tanto, de la generalidad de la estructura social en que se enmarca, se funda en la confianza que los individuos se atribuyen recíprocamente.

Es aquí donde entra en escena la importancia del secreto en su función sociológica; sería imposible concebir una sociedad carente de ese principio de reserva u ocultación que opera en toda interacción humana. He aquí su elemento de atracción principal; la fascinación por el secreto se da más por el mero hecho de saber que existe una ocultación que por su contenido. Simmel (1986) ya nos advertía de que el secreto adquiere «un valor característico: el contenido de lo callado cede en importancia al mero hecho de permanecer oculto para los demás» (p. 380). Y aquí encontramos el quid de la cuestión: las teorías conspiracionistas se nutren no de los secretos en sí mismos, sino de acusar a «los otros» de tener secretos que les afectan. La voluntad del conspiracionista es desenmascarar planes secretos que diseñan «los otros» y que estos pretenden salvaguardar mediante la incorporación de técnicas de ocultación y enmascaramiento. Esto supone el recurso elemental de la conspiración para la propia supervivencia, aunque, en algunos casos, la base de ese secreto sea simplemente, como diría Baudrillard (1981), que no hay secreto: «si cualquiera de los implicados querría levantar el secreto no podría, puesto que no hay nada que decir...» (p. 77).

Sin embargo, si tenemos en cuenta las teorías de Bobbio (2013), que constatan que la transparencia política continúa siendo la gran promesa incumplida de la democracia, en donde los gobiernos se refu-

**"Las teorías
conspiracionistas
se nutren no de los
secretos en sí mis-
mos, sino de acusar
a «los otros» de tener
secretos que les
afectan"**

gian en la idea de que el pueblo no es racional y se deja guiar por sus bajas pasiones, y, por lo tanto, hay cosas que es mejor no comunicarle, no es de extrañar que la respuesta directa sea dar pie a un sinfín de conjeturas. Canetti (2002) ya advirtió que «el secreto se halla en la médula misma del poder» (p. 370) y así, sumando estas variables —secreto y poder—, es la única manera de comprender que la conspiración es una forma de resistencia. Pero las conspiraciones no siempre van de abajo a arriba; el poder también se ha valido de ellas para localizar, acusar y castigar a aquellas colectividades, sean estas reales o imaginarias, representadas en el mal que corroe a la humanidad.

Este principio se vincula con la teoría del mal social que los antropólogos dedicados al conocimiento de las llamadas sociedades exóticas enlazaron en su día con las acusaciones de brujería. En el contexto europeo aparece concretado en una tradición persecutoria, extendida hasta nuestros días, hacia todo tipo de minorías estigmatizadas —gitanos, brujas, judíos, masones, etc.; incluso la propia Iglesia católica sufrió eso mismo que ella misma había protagonizado en otro momento—, es decir, señaladas o marcadas, sobre las que recae la acusación de conjurar programas conspiratorios cuya voluntad no es otra que la de aniquilar el orden social —lo que Poliakov (2015) describió como «causalidad diabólica» o Moore (1989) como «mentalidad acusatoria»—.

Con todo, del conjunto de minorías asediadas a lo largo de la historia, existe una en particular con la que se ha mantenido una relación de especial precaución. Se trata de aquellos grupos caracterizados por la total invisibilidad de los individuos que los conforman, o, dicho en otras palabras, las agrupaciones clandestinas de resistencia y, *a posteriori*, de oposición contra el régimen capitalista. Por ejemplo, como sabemos, a lo largo del siglo pasado los comunistas pasaron a ser el

chivo expiatorio por excelencia. Sin importar la adscripción real de los individuos a quienes se acusaba de participar de los objetivos malignos de un sector considerado poco menos que satánico, estos podían ser condenados solo por correr la mala suerte de haber sido señalados. Parte de este acoso sistemático se producía por parte de la propia población civil, concitados por las autoridades a delatar a cualquier sospechoso de participar, o como mínimo simpatizar, de las aspiraciones del proyecto comunista (Delgado y Horta, 2012). No es de extrañar, así, que la famosa persecución de McCarthy contra los comunistas de Hollywood se acabase conociendo como «la caza de brujas».

De la conspiración a la conspirtualidad

La profunda relación entre antiritualismo y Reforma sentó las bases que llevaron a Occidente a la desvirtualización de los ritos en general. La nueva religión espiritualista que surge con el protestantismo se caracterizaba por su ubicación en las antípodas de la exuberancia ritual de los católicos y por el estímulo de lo que a partir de entonces vino a designarse como la «experiencia interior de lo sagrado», es decir, una forma de religiosidad basada en la convicción íntima y en la que la exteriorización pasaba a ser de importancia secundaria (Douglas, 1973). Lo que llamamos *proceso de secularización* de las masas europeas no fue sino eso: el envío al exilio de la «superestructura» de la religión social practicada, que era también la trascendentalización de la vida cotidiana (Delgado, 1999). Por supuesto que la liberación de lo presentado como una especie de «tiranía ritual» debería mostrarse, tarde o temprano, como una utopía irrealizable y que vivimos precisamente ahora, a lo que Pitt-Rivers (1984) ha llamado «la revancha del ritual en la Europa contemporánea». Así, Popper (1991) identificaba que el

conspiracionismo es, simplemente, el «resultado típico de la secularización de las supersticiones religiosas» (p. 409).

Debemos contemplar, así, las adscripciones espirituales actuales como derivadas de un notable incremento de la demanda de sentidos de vida y de experiencia personal, que se explicaría, al mismo tiempo, en el contexto de una creciente competencia entre visiones del mundo en las sociedades complejas, caracterizadas por el libre tráfico de significados, según los análisis heredados de Max Weber, reactualizados por Talcott Parsons primero y por Clifford Geertz después, y que tienen en el constructivismo de Peter Berger y Thomas Luckmann su punto de apoyo nuclear (Cardín, 1997).

En la historia reciente, las nuevas formas de espiritualidad han servido como precursoras de este nuevo despertar espiritual, acompañado de una nueva concienciación política, por primera vez, global. Así, la conspiritualidad se presenta como el vínculo final entre conspiración espiritual y política. En este sentido, Grier *et al.* (2022) planteaban que «la alianza entre los teóricos de la conspiración y los seguidores espirituales holísticos ha cobrado impulso durante la pandemia debido a los vínculos entre la *occulture*, la cultura popular y la mediatización, y las visiones alternativas sobre la salud y la curación dentro del entorno espiritual holístico» (p. 197).

A partir de la mitad del siglo XX, la producción de los nuevos movimientos religiosos debe contemplarse como el resultado de la agudizada tendencia al sincretismo de diferentes sistemas de mundo. Se trata así de la promiscuación de saberes arcaicos, provenientes supuestamente de civilizaciones ocultas o desaparecidas —cábala, alquimia, neopitagorismo, misticismo renacentista, astrología, gnosticismo, humanismo enciclopédico, ritualismo iniciático y secretismo conspi-

ratorio—. Así, el concepto de lo *occulture* es útil para comprender el crecimiento de los movimientos espirituales, paranormales, esotéricos y conspirativos en las sociedades contemporáneas (Partridge, 2016). Una proliferación de corrientes místicas a las que se atribuye a menudo un carácter maléfico, que habrían proliferado últimamente, parasitando lo que es figurado como «el gran vacío espiritual» de la sociedad posmoderna.

Aunque es indiscutible que las épocas de crisis social crean una especie de efervescencia contagiosa entre amplios sectores de la sociedad que propician la búsqueda de una solución al desconcierto vivido en un tiempo histórico determinado, lo que hace singulares y relativamente nuevos ciertos movimientos espirituales contemporáneos es que se hayan ido conformando bajo el signo de la síntesis de líneas dogmáticas y culturales incomunicadas hasta hace poco. Este eclecticismo puede dar como producto distintas figuras, en función de cómo se amalgaman los componentes de la mezcla, que han demostrado su eficiencia en campos que pueden ir desde la terapia psicológica y el entrenamiento físico y mental de los individuos hasta el de la articulación de grupos de presión poderosísimos en la política o finanzas (Delgado, 1994). Partiendo de esta idea principal, nos encontramos con el cajón de sastre de la New Age, definida por la literatura de las ciencias sociales como una subcultura espiritual descentralizada en la que sus prácticas varían según el tiempo y el contexto.

Heriot (1994) sostiene que el misticismo propio de la New Age parece constituir una forma sincrética por la que todas las tradiciones místicas llevan a la misma realidad trascendente: una realidad a menudo llamada *luz, energía o unidad*. Para que los seguidores puedan acceder a estas experiencias se les instruye para que se liberen de las «inclinaciones» en este mundo y lleguen así a un estado en el que se libren

de las demandas de su ego. Sus prácticas fluctúan por un sinfín de disciplinas de sanación alternativas. «La increíble diversidad y riqueza de estos movimientos se hace más evidente en el campo de las terapias alternativas. La aparentemente infinita proliferación de técnicas terapéuticas y prácticas que constituyen la sanación de la Nueva Era incluye centralización, canalización, proyección astral, visualización guiada, iridología, reflexología, cromoterapia, renacimiento, shiatsu y sanación con el poder de pirámides y cristales» (Danforth, 1989, p. 253).

Así, la espiritualidad holística se caracteriza por promover nociones alternativas de salud (McGuire, 1993), a la vez que crea sospechas sobre la medicina occidental (Houtman y Aupers, 2007). Como describen Rutjens y Van der Lee (2020), «la espiritualidad contemporánea se caracteriza por el enfoque experimental de la verdad ... que refleja la idea de que la verdad, tanto desde una perspectiva epistemológica como existencial, solo se puede encontrar a través de la experiencia personal, en oposición a la razón (es decir, la ciencia) o la fe (es decir, la religión)» (p. 337). En estas palabras encontramos también la advertencia de Badiou (2022), que sostiene que el individualismo imperante de este tipo de movimientos conspirituales «se sostiene en una dialéctica desorientada entre el culto del yo y el odio al otro» (pp. 48-49).

Otra de las características principales de los nuevos movimientos espirituales es la adhesión a movimientos sociales internacionales no partidarios: «El feminismo, el movimiento ecologista, el movimiento pacifista, la comida saludable, los recursos renovables, la tecnología apropiada, la parapsicología, la astrología y la brujería, todos han encontrado lugar en el movimiento de la Nueva Era» (Danforth, 1989, p. 253). Este tipo de fenómenos expresan la necesidad de ciertos sectores de la sociedad occidental de encontrar nuevos espacios y expe-

riencias vitales capaces de dotar de sentido a la propia existencia, nuevos «paradigmas de bienestar» que han contribuido a la creación de «nuevas subjetividades, filosofías, éticas y estilos de vida bajo el referente espiritual indígena como alternativa al modelo hegemónico» (Albert Rodrigo, 2019, p. 43). Esto al tiempo que manifiestan una especie de «nostalgia de los orígenes» (Prat Carós, 2017), es decir, de añoranza por un sentido perdido de la experiencia humana del que sí disfrutaron las sociedades exóticas o del pasado. Así, una gran parte de los seguidores de la New Age equiparan misticismo y unión con la naturaleza (Heriot, 1994). En estos casos el activismo ecológico puede fundamentarse en una especie de panteísmo o en la consideración de la Tierra como divinidad. Devolver la naturaleza al campo de lo «sagrado» es uno de los temas más recurrentes en el conjunto de corrientes que conforman la nebulosa de la New Age.

Estas teorías se encuentran en la línea de la desconfianza y el recelo actual en sociedades democráticas hacia la gestión de las autoridades —no solamente del presente, sino también por lo que respecta al pasado y el devenir— y generan relatos conspirativos sobre un mal que proviene, siempre, del exterior (Fernández Vega, 2023). Esta idea, aunque no novedosa, ha encontrado en internet un aliado perfecto para la proliferación. La desconfianza hacia la autoridad, que lleva a interpretaciones conspiranoicas de la realidad, se valida mediante la repetición y, en la actualidad, mediante los memes. Partridge (2016) nos advierte del indispensable papel de la cultura popular digital en la difusión de los mensajes conspirituales. La sociedad actual, marcada por conexiones globales y aceleradas, propicia un terreno fértil para que todas esas ideas conspirituales se difundan de una manera casi anárquica, construyendo una amalgama de mensajes dispersos y, a veces, contradictorios, adaptables a los diferentes contextos vividos. Estos mensajes son, indiscutiblemente, los memes, que no son otra

cosa que la adaptación gráfica de mitos, leyendas, relatos o conjeturas que se transmitían oralmente sin autoría para poder ser replicados, adaptados o resignificados según el contexto (Huntington, 2013). En ellos se sincretizan, igual que hace el movimiento New Age, elementos de la cultura popular con lemas de otras culturas, por ejemplo, imágenes de Matrix con proverbios orientales.

Referencias bibliográficas

Albert Rodrigo, M. (2019). *Neochamanismos en España: un estudio desde el ámbito valenciano*. Editorial UOC.

Asprem, E., y Dyrendal, A. (2015). Conspirituality Reconsidered: How Surprising and How New is the Confluence of Spirituality and Conspiracy Theory?. *Journal of Contemporary Religion*, 30(3), 367-382.

Badiou, A. (2022). *Remarques sur la désorientation du monde*. Gallimard.

Baudrillard, J. (1981). *De la seducción*. Cátedra.

Birkland, T. A. (1998). Focusing Events, Mobilization, and Agenda Setting. *Journal of public policy*, 18(1), 53-74. <https://doi.org/10.1017/S0143814X98000038>

Bobbio, N. (2013). *Democracia y secreto*. Fondo de Cultura Económica.

Canetti, E. (2002). Sobre la Génesis y la escritura de Masa y poder. *A Obras completas I: Masa y Poder* (pp. 97-98). Galaxia Gutenberg.

Cohn, N. (1981). *En pos del milenio*. Alianza.

Cardín, A. (1997). *Contra el catolicismo*. Muchnik.

Danforth, L. M. (1989). *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton University Press.

Delgado, M. (1994). Els nous moviments religiosos. *L'Avenç: Revista d'història i cultura*, 185, 58-63.

Delgado, M. (1999). Actualidad de lo sagrado. El espacio público como territorio de misión. *Disparidades. Revista de Antropología*, 54(1), 253-289. <https://doi.org/10.3989/rntp.1999.v54.i1.412>

Delgado, M., Padullés, J. i Horta, G. (2012). *Lluites secretes. Testimonis de la clandestinitat antifranquista*. Universitat de Barcelona.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.

Evans-Pritchard, E. E. (1968). *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Clarendon Press.

Fernández Vega, J. (2023). *Conspiraciones en la democracia. Revista de filosofía DIÁNOIA*, 68(90), 75-91. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2023.90.1965>

Goffman, E. (1970). *Ritual de la interacción*. Tiempo Contemporáneo.

Griera, M., Morales y Gras, J., Clot-Garrell, A., y Cazarín, R. (2022). Conspiracy in COVID-19 Times: A Mixed-method Study of Anti-vaccine Movements in Spain. *Journal for the Academic Study of Religion*, 35(2).

Heriot, M. J. (1994). El estudio de la Nueva Era (New Age) en los Estados Unidos: problemas y definiciones. A A. Frigerio y M. J. Carozzi (Eds.), *El estudio científico de la religión a fines del S. XX*. Centro Editor de América Latina.

Houtman, D., y Aupers, S. (2007). The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305-320. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00360.x>

Huntington, H. (2013). Subversive memes: Internet memes as a form of visual rhetoric. *Selected Papers of Internet Research*, 14, 23-26.

Mame Madior Boye. (10 de abril de 2023). En Wikipedia. https://ca.wikipedia.org/w/index.php?title=Mame_Madior_Boye&oldid=31534317

McGuire, M. B. (1993). Health and Spirituality as Contemporary Concerns. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 527(1), 144-154.

Moore, R. (1989). *La formación de una sociedad represora*. Crítica.

Partridge, C. (2016). Occulture and everyday enchantment. *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, 2, 315-332.

Pitt-Rivers, J. (1984). La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine. *Annales de l'École pratique des hautes études*, 93, 41-60.

Poliakov, L. (2015). *La causalidad diabólica*. Ariel. (Original publicat el 1982).

Popper, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.

Prat Carós, J. (2017). *La nostalgia de los orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos*. Kairós.

Rutjens, B. T., y Van der Lee, R. (2020). Spiritual skepticism? Heterogeneous science skepticism in the Netherlands. *Public Understanding of Science*, 29(3), 335-352. <https://doi.org/10.1177/0963662520908534>

Simmel, G. (1986). *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*. Alianza.

Ward, C., y Voas, D. (2011). The emergence of conspirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 26(1), 103-121.



En busca de la espiritualidad perdida siguiendo las ideas de Salvador Pániker

Carlos Joaquín Ortí López

¿La espiritualidad a la carta, el sincretismo, la recuperación de antiguas creencias o la creación de nuevas cosmovisiones representan el final del proceso de secularización de las sociedades modernas? ¿Qué explica que las personas tengan la necesidad de desarrollar estos pensamientos? ¿Cuál es el escenario ideal para experimentar la trascendencia sin dogmatismos?

Para contestar a todas estas preguntas es indispensable recuperar el pensamiento de Salvador Pániker. El escritor y filósofo, activista referente por el derecho a una muerte digna, proponía un nuevo humanismo adaptado a las complejidades e inseguridades que provoca la posmodernidad de la sociedad actual. Una filosofía de vida capaz de combinar el pensamiento crítico con el desarrollo de la trascendencia.

Uno de los libros que mejor exponen esta corriente de pensamiento es *Asimetrías. Hibridismo y retroprogresión*. Publicada en 2008, la obra recopila toda la filosofía de Pániker y concilia conceptos en apariencia opuestos como la razón y la mística. En concreto, cuenta con un capítulo dedicado al encaje de la trascendencia en una sociedad laica, que desgranaremos a continuación para expresar algunas de sus principales ideas.

La trascendencia y la sociedad híbrida

La espiritualidad para Pániker tiene múltiples sinónimos. Él habla de mística, de la «música de cada uno», pero el término que utiliza para englobarlo todo es el de *trascendencia*. De hecho, en sus palabras, esta condición de las personas es la que permite «vivir aquí y ahora, trascender el tiempo, volcarse en algo que importe más que uno mismo, sentir el mundo como la prolongación del propio cuerpo y, en el límite, vislumbrar la no dualidad originaria previa a cualquier concepto» (p. 24).

Estamos hablando de un concepto que va más allá de la búsqueda de sentidos vitales o satisfacer necesidades individuales. Es decir, esta mística es más profunda que el autoconocimiento sobre las típicas afirmaciones del tipo «conocer el sentido de la vida» o «saber quién soy». La auténtica trascendencia es aquella que «nos aleja de la introversión y nos abre al mundo, la alteridad y la empatía» (p. 98). Por tanto, más que fuente de irracionalidad, la espiritualidad es concebida por Pániker como la culminación de la razón crítica o como un estado superrracional.

Así, la trascendencia se entiende como una cuestión de salud. Y el primer paso para abrirse a ella es reconocer la falta de libertad y «saber que no sabemos nada». Es decir, ser conscientes de que no somos personas libres es ya un primer paso hacia la emancipación espiritual. Este sentido de la trascendencia es lo que él llama *agnosticismo místico o mística aconfesional*. Se trata de un pensamiento humanista íntimo de cada individuo liberado de cualquier dogma, transpersonal y solidario, que, según el autor, «nos hace más sabios, pero sin incrementar nuestro conocimiento del mundo» (p. 96).

Una sociedad secularizada y laica es el escenario propicio para que surja «espontáneamente» este tipo de trascendencia. La protección de la libertad de conciencia y la neutralidad del Estado son los pilares que permiten el pluralismo y la diversidad de ideas también en lo espiritual. Una espiritualidad que está desligada de ser ateo, agnóstico o creyente de alguna religión, puesto que forma parte de la intimidad de cada uno desarrollar su escala de valores y experimentarla.

La vida de las personas se divide en tres ámbitos: el público, el privado y el íntimo. Este último es donde propone Pániker que pertenece la espiritualidad. En lo privado es donde cada persona puede tener una opción de conciencia definida, ya que, como argumenta, llevada al terreno público tiende a fanatizarse y absolutizar sobre el resto. El principal problema, según el autor, es que la mayoría de la gente tiene una falta de vida íntima. Y esa intimidad se obtendría a partir de la experiencia de la espiritualidad.

En la actualidad, en todo el mundo, la población que declara tener opciones de conciencia no religiosas es cada vez más numerosa. Esto no significa que no puedan ser personas que experimenten esa mística que nos define Pániker. De hecho, esta es una de las principales premisas del libro: la espiritualidad es una capacidad que puede desarrollar cualquier individuo, y no está monopolizada por las personas creyentes.

Sin embargo, una característica propia de los países occidentales es que el proceso de secularización iniciado con la modernidad fue acompañado de un abandono y rechazo hacia la espiritualidad. Los avances científicos de los últimos siglos crearon nuevos mitos y relegaron a los que procedían de las religiones tradicionales. Así nació una visión mucho más materialista del mundo, que olvidó la trascendencia que antes guiaba su pensamiento.

Otra tendencia de la modernidad fue el desprestigio de las instituciones religiosas tradicionales por su lucha contra la extensión de derechos a la población y porque querían conservar sus privilegios de los regímenes premodernos. Estas mismas jerarquías eclesiásticas son las que todavía pontifican sobre las normas sociales y de comportamiento, mientras se olvidan de inculcar el impulso de la parte íntima y mística de sus comunidades. Pero precisamente lo que ha demostrado la consolidación de las democracias liberales es que los valores morales y la ética no dependen ya de ninguna religión. En las sociedades secularizadas impera, en gran medida, una ética laica emancipada del control de instituciones eclesiásticas.

La revisión del fenómeno religioso en Occidente ha hecho surgir una nueva categoría de creyente: el cristiano sin Iglesia. Se trata de un individuo desconectado de las instituciones religiosas y que no acepta intermediación en cuestiones morales. Son personas que abandonan la ortodoxia religiosa y las prácticas sacramentales, a la vez que pueden introducir nuevos matices en sus creencias para configurarlas de forma única. Por tanto, estamos hablando de un cristianismo a la carta, en el que prevalece la soberanía individual. Según Pániker, «la mayoría de los antiguos creyentes tienen, hoy día, unas convicciones religiosas tan flexibles como vagas, a menudo eclécticas, y la gente, más que en Dios o en la Iglesia, cree en algo difundido» (p. 29). Una buena parte de estas personas serán las que a menudo se identifiquen como *cristianas* por tradición, pero que hace tiempo que no asisten regularmente a ceremonias religiosas.

Esta diversidad espiritual se complementa con sociedades cada vez más plurales y complejas. Las diferencias se hacen más evidentes; el individualismo en detrimento de las comunidades de iguales amplifica las sensaciones de inseguridad y vulnerabilidad. La pérdida de esta

"Un escenario tan cambiante, diverso y relativo provoca la necesidad de protegerse ante la complejidad y las inseguridades"

cosmovisión compartida que antes otorgaban las religiones tradicionales hace que entremos en un nuevo escenario posmoderno, que Pániker bautiza como *sociedad híbrida*.

«Hibridismo es hablar de identidades múltiples, pluralismo a la carta, mestizaje cultural, *collage*» (p. 17), define el autor. En esa sociedad ya no existen los conceptos absolutos de Nación, Patria o Religión, sino que se entra en un escenario en el que todos los valores son cada vez más relativos, provisionales y flexibles. Una persona puede definirse de muchas formas, con todas las combinaciones imaginables y la posibilidad de cambiarlas cuando ella quiera. Esta relatividad provoca que las palabras tengan menos valor y que la confianza se haya devaluado. Un escenario tan cambiante, diverso y relativo provoca la necesidad de protegerse ante la complejidad y las inseguridades.

Sin embargo, este sincretismo que permite cruzar, combinar y conectar también tiene externalidades negativas. La indefinición, contradicción o pérdida de los orígenes son factores que pueden generar rechazo en amplias capas de la población. Para Pániker, el resurgimiento de los fundamentalismos es un «intento simplista para parar ese trasfondo de hibridismo fluido que genera inseguridad» (p. 22). Como respuesta política al hibridismo, también existe el incremento de los discursos demagógicos, el populismo, el iliberalismo y el ascenso de las autocracias.

Y la otra cara de la moneda es que el vacío de la espiritualidad en las sociedades occidentales también provoca que las personas intenten llenarla con recetas y esoterismos de fácil consumo. Como indica el autor, con una población muy secularizada es sencillo que prosperen «sucedáneos de la trascendencia» (p. 101) que prometen la salvación

o el bienestar individual y atentan contra el pensamiento crítico y la razón.

La tesis de Pániker es que el hibridismo es imparable en todo el mundo y que su compensación solo puede proceder de la «vida íntima», de tener confianza en la realidad que vivimos, libertad para configurar la visión del mundo a la carta y ejercer el «derecho de cada uno a ser como cada uno quiera» (p. 22).

Las nuevas espiritualidades en un estado laico

En la sociedad secularizada e híbrida que expone Pániker, las nuevas espiritualidades pueden desarrollarse sin guías ni intermediaciones. El relativismo de la actualidad fomenta una trascendencia que no necesita ídolos ni autoridades religiosas. El «derecho» a la espiritualidad lo expresa de este modo: «Pienso que cualquier ser humano, por alguna parte, en alguna zona, en algún momento, debe disponer de un margen de libertad para inventar —aunque sea mínimamente— su propia música» (p. 72). En este hibridismo, estaría extendiéndose una cultura que puede abrazar la ciencia y los mitos que representan teorías como la evolución y la relatividad, a la vez que se abre a la trascendencia y a la búsqueda de esa mística perdida.

En esta nueva sociedad con espiritualidades a la carta, las instituciones religiosas tradicionales todavía podrían tener motivos para existir readaptando su labor, haciendo «el papel de simple instrumento catalizador para desarrollar numinosamente su propia intimidad» (p. 78), como explica el autor. Acompañarían en esta búsqueda de la espiritualidad, pudiendo mantener su ritualización, pero dejando de lado su rol de portavoces de la moral.

"Garantizada una sociedad secularizada y laica, en que se fomente la empatía, Pániker cree que es la base propicia porque «brote una trascendencia íntima, espontánea y experimental»"

Un estado laico debe permitir que se desarrollen todas las opciones de conciencia, ya sean prácticas religiosas tradicionales, nuevas creaciones espirituales o recuperar antiguas creencias. En una sociedad laica y democrática tiene que poder mantenerse la cohesión social y garantizar a la vez la libertad de conciencia. De esta forma, el Estado debe ser estrictamente neutral para alcanzar esta convivencia pluralista respetuosa. Una neutralidad que debe hacerse extensiva al espacio público para respetar todas las opciones de conciencia.

La mejor herramienta para garantizar a largo plazo la laicidad es contar con una educación laica. Tal y como dice Pániker, «hace falta una paideía laica para inculcar los valores de la democracia, la solidaridad, el respeto al prójimo, el conocimiento de la historia y de las tradiciones» (p. 80). Su propuesta es que exista una asignatura dedicada a la enseñanza de estos valores esenciales.

Una vez garantizada una sociedad secularizada y laica, en la que se fomenta la empatía, el autor cree que es la base propicia para que «brote una trascendencia íntima, espontánea y experimental, en la que cada uno sea el dueño de su castillo y el autor de su propia música» (p. 70). Es decir, que son los ingredientes necesarios para que surja esta mística que complete el vacío que sienten gran parte de las personas en las sociedades híbridas.

Conclusiones

Asimetrías es un libro de vigente actualidad, a pesar de haberse publicado hace quince años. En sus líneas se advertía ya de las principales tendencias sociales y el fenómeno de las nuevas espiritualidades como respuesta a sociedades cada vez más secularizadas y con libertad para ejercer su conciencia. En países occidentales como España, las nuevas generaciones son más proclives a desarrollar estas nuevas espiritualidades. Educadas en democracias liberales, sin presiones de ninguna Iglesia, la mayoría han optado por opciones de conciencia no religiosas. Sin embargo, la demanda de Pániker de contar con una educación laica que permitiera desarrollar el pensamiento crítico para que cada uno pudiera construir su propio espacio íntimo sin dogmas no ha sido posible.

El déficit trascendental ha sido aprovechado por lógicas capitalistas e individualistas que fomentan el consumismo espiritual como un producto o servicio más de la economía. Una espiritualidad que, en muchas ocasiones, se manifiesta vacía de contenido y que solo tiene en cuenta el bienestar individual, el placer y la autoayuda. Una de las vías por las que optan las personas para resolver de forma simplista las inseguridades y vulnerabilidades que perciben de la complejidad de la sociedad híbrida actual.

En este escenario, las ideas que defiende Pániker sobre la trascendencia son convincentes hasta el punto de que pueden convertirse en una visión compartida con independencia de la opción de conciencia de cada uno. Una persona religiosa también puede sentirse interpelada por esa necesidad inherente al ser humano de construir autónomamente su propia mística. Por otra parte, una persona atea puede com-

partir que la ciencia no explica las sensaciones que se experimentan a través de la espiritualidad.

Su idea de sociedad híbrida no deja de ser un reflejo de la propia trayectoria vital del autor. De origen indio y catalán, fue ingeniero, empresario, filósofo, profesor, escritor, editor e incluso diputado por UCD. Una amalgama de etiquetas e identificaciones posibles y cambiantes a lo largo de su vida que muestran la complejidad de la vida de las personas.

Esta puerta abierta a su parte íntima nos adentra en conocer sus influencias y las ideas que ha cogido de diferentes religiones y filosofías. Su inherente curiosidad y sus raíces indias le llevaron a establecer nexos de pensamiento entre Occidente y Oriente. En sus ideas sobre la trascendencia, recoge elementos de la filosofía hindú, pero también de la teología cristiana más moderna. A su vez, el legado de su madre, quien le inculcó la pasión por la música, muestra esta tendencia a relacionar la experiencia mística con la expresión artística y su deleite.

El diagnóstico principal de Pániker por una trascendencia genuina construida desde la empatía y basada en la alteridad pone el foco en un estado laico y plural, así como en una educación laica. Este no es el objetivo principal del libro, y tampoco se le dedica la profundidad adecuada para poder sacar propuestas concretas más allá de la asignatura de Educación para la Ciudadanía, una materia implantada durante el gobierno socialista de Zapatero, que contó con la oposición de fuerzas conservadoras, incluida la Iglesia católica, y que fue tildada de *totalitaria y adoctrinadora*. La asignatura estuvo vigente pocos años, puesto que fue derogada por el presidente Rajoy, y ha sido recuperada de nuevo en el mandato de Pedro Sánchez.

Parece ilusorio pensar que una simple asignatura puede garantizar una educación laica y crítica a la ciudadanía. Tener la libertad y la racionalidad que propone Pániker para acceder a la experiencia mística y crear nuestra propia trascendencia obligaría a cambiar muchas más estructuras, más allá de una revolución en el sistema educativo. Confiar en que una mayoría de la sociedad pueda, espontáneamente, construir su espiritualidad a la carta en equilibrio con el pensamiento crítico también podría hacernos llegar a plantear cambiar el sistema económico que fomenta la explotación, la competitividad y el individualismo.

Referencias bibliográficas

Pániker, S. (2017). *Asimetrías: hibridismo y retroprogresión*. Editorial Kairós.

Entre las viejas religiones y las nuevas religiosidades

Lluís Pérez-Lozano

Tanto el librepensamiento moderno como la laicidad nacieron como reacción ante los horrores desatados por siglos de intolerancia religiosa; en particular, por la intolerancia promovida por clérigos de las diferentes religiones abrahámicas en Europa y Oriente Próximo. El librepensamiento promovía una respuesta filosófica, individual, a aquellos horrores: el rechazo al dogma basado en la fe, la independencia del pensamiento ante la autoridad religiosa, y el análisis crítico y racional de las creencias y valores. La laicidad (o, para ser más precisos, la laicidad política) constituía, en cambio, una respuesta de carácter sociopolítico: era necesario basar la convivencia civil no en una u otra serie de creencias religiosas compartidas, sino en un compromiso mutuo para garantizar derechos y libertades, incluido el derecho a la absoluta libertad de conciencia. Así, bajo la laicidad, seguir o no una u otra fe religiosa pasaba a ser un derecho, lo que comportaba que la fuerza del Estado no podía ponerse al servicio de ninguna de ellas.

En el terreno espiritual, el panorama de la Europa de nuestros días es muy distinto al que se encontraron los forjadores del librepensamiento y la laicidad durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Si bien las religiones abrahámicas siguen siendo claramente las más seguidas, nos encontramos, en primer lugar, con cambios sustanciales en los pesos relativos de cada una de ellas, incluyendo el ascenso del islam o de corrientes del cristianismo ajenas a las viejas iglesias oficiales de los distintos países europeos. En segundo lugar, encontramos a muchas más personas que afirman ser ateas o agnósticas, en diferentes porcentajes según cada país. Y, en tercer lugar, nos encontramos con un

amplio magma de creencias basadas en la fe (es decir, no en la razón ni en la evidencia empírica) que no encajan en el molde de las religiones abrahámicas ni, a menudo, en el concepto de *religión* como acostumbramos a entenderlo en Europa.

En este artículo, exploraré la relación (en mi opinión, inevitablemente tensa) entre librepensamiento y laicidad, por un lado, y estos nuevos grupos de creencias basadas en la fe. Llamaré a estas creencias *nuevas religiosidades* en vez de *nuevas espiritualidades* o *nuevas religiones*, por motivos que explicaré en la primera de las cuatro secciones en las que se dividirá este artículo: (1) una breve exploración del fenómeno de las nuevas religiosidades, tratando de definir las y acotarlas; (2) una discusión de su relación con el principio de laicidad; (3) una discusión de su relación con el librepensamiento, y (4) un resumen de las conclusiones del artículo.

Breve exploración de las nuevas religiosidades en Europa

Cuando hablo de *nuevas religiosidades* me refiero a una serie de creencias sobrenaturales surgidas aproximadamente desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días, con un éxito particularmente notorio en los países del llamado Primer Mundo. No me estoy refiriendo simplemente al crecimiento de religiones premodernas minoritarias en Europa (como el budismo), ni tampoco al surgimiento de nuevas variantes de estas u otras religiones tradicionales (como diferentes formas de cristianismo evangélico no denominacional, tan populares en países como Estados Unidos). Me refiero, por ejemplo, a «religiones ovni» como el raëlismo, a cultos de autoayuda como el llamado *nuevo humanismo* (que llega a tener una traducción política

**"Es un error ligar
necesariamente el
término espirituali-
dad a las creencias
sobrenaturales o
basadas en la fe"**

en el Partido Humanista), o a toda una amplia variedad de creencias y prácticas eclécticas que suelen recibir el nombre de New Age, en el que se mezcla desde la astrología hasta la importación (no siempre fiel) a Occidente de varias prácticas religiosas de Extremo Oriente.

Las fronteras entre lo que llamo *nuevas religiosidades* y las viejas religiones tradicionales a menudo son borrosas; por ejemplo, la Iglesia de la Unificación (más conocida como Iglesia Moon) es a la vez una nueva religiosidad (según la definición que he dado) y una variante del cristianismo. Sin embargo, la categoría *nuevas religiosidades* sirve para captar el carácter contracultural que estas creencias (y las comunidades que las siguen) suelen tener en los contextos de cada país.

Hay un motivo por el que hablo de *nuevas religiosidades* en vez de (como es frecuente) *nuevas espiritualidades*, y es que considero que es un error vincular necesariamente el término *espiritualidad* con las creencias sobrenaturales o basadas en la fe. Una de las definiciones que el DIEC da del término espiritual es ‘relativo o perteneciente a la vida interior del alma’, poniendo como ejemplos de esta acepción: «Ejercicios espirituales. Lecturas espirituales. Vínculos espirituales. Vida espiritual. Director, padre, espiritual. Parentesco espiritual». Y una de las definiciones que el propio DIEC da del término *alma* es ‘sede de la inteligencia, la voluntad y la sensibilidad’. Para cuidar la sede de la inteligencia, la voluntad y la sensibilidad no es necesario creer que esta sobrevivirá a la muerte, o que su origen es inmaterial, o que ha sido creada por tal o cual divinidad; este tipo de creencias *pueden ser* la base de la vida espiritual de una persona, pero *no necesariamente tienen que serlo*. De ahí que filosofías racionalistas y materialistas como el estoicismo o el spinozismo tengan, sin embargo, un regusto inconfundiblemente espiritual, al invitar a la persona a cuidar su vida interior (su «espíritu») y a meditar sobre su lugar en el orden cósmico.

Tampoco me ha parecido adecuado utilizar el término (muy habitual) *nuevas religiones*, puesto que no todos los fenómenos que encuadro dentro de *nuevas religiosidades* tienen exactamente el aspecto organizado y comunitario que tendemos a asociar al concepto *religión*. Algunos sí, en efecto: los raëlianos, el nuevo humanismo o la Iglesia de la Unificación tienen comunidades organizadas, lugares de reunión, días de celebración, escrituras que recogen creencias metafísicas compartidas, liturgias, códigos éticos más o menos comunes y otros elementos que solemos meter en la imprecisa etiqueta de *religión*. No es el caso, en cambio, de buena parte de la llamada New Age, que a menudo consiste en creencias y prácticas que el individuo elige a placer: desde diseñar el interior de su casa siguiendo los principios del feng shui hasta tratar de adivinar su futuro mediante el horóscopo o cuidar de su salud mediante el reiki. En estos casos, encontramos religiosidad en el individuo, pero no podemos llegar a hablar de religiones organizadas, precisamente debido al individualismo espiritual propio de la New Age y otros movimientos similares.

Querría hacer una última distinción: entre nuevas religiosidades y pseudociencias. Las pseudociencias son aquellas disciplinas que afirman tener un conocimiento en algún sentido «científico» de la realidad, pero que, en realidad, proceden de formas contrarias al método científico. Estaríamos hablando de disciplinas como la astrología (que no debe confundirse con la astronomía), el psicoanálisis (que no hay que confundir con la psicología), la homeopatía o la ufología. Algunas características de las pseudociencias son el recurso habitual a falacias (como, por ejemplo, *ad verecundiam*, *ad hominem* o *post hoc*), el tratamiento sesgado de la evidencia empírica (de modo que se seleccionan únicamente las observaciones que verifican las hipótesis que se pretenden defender), la infalsabilidad de las hipótesis (construidas de forma que ningún experimento u observación imaginable podría refu-

tarlas, lo que indica que, en realidad, no son informativas) o la incompatibilidad con el mejor conocimiento científico disponible en otras áreas.

Existen varias diferencias entre nuevas religiosidades y pseudociencias. Las nuevas religiosidades suelen reconocer que la totalidad o parte de sus doctrinas no se basan en un estudio pretendidamente científico de la realidad, sino en fuentes abiertamente no racionales, como la fe o la revelación; las pseudociencias, en cambio, tienen una (falsa) pretensión de científicidad. Además, las nuevas religiosidades no incluyen simplemente creencias sobre cómo funciona el mundo, sino consideraciones espirituales sobre el lugar del ser humano en el mundo y juicios éticos sobre la forma correcta de vivir en él. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, las nuevas religiosidades y las pseudociencias distan de ser contradictorias; en realidad, a menudo se retroalimentan. Así, la New Age bebe en buena parte de todo tipo de pseudociencias, como la astrología o la aromaterapia; las religiones ovni, por razones obvias, guardan relación con los círculos ufológicos; y así un largo etcétera. En este artículo, solo hablaré de las pseudociencias en la medida en que se relacionan con las nuevas religiosidades.

Laicidad y nuevas religiosidades

Seguramente, el punto más fácil de esa exploración es el que tiene que ver con la relación entre laicidad y nuevas religiosidades. Los principios que deben aplicarse no serían muy diferentes a los que la laicidad aplica a todo el resto de las opciones de conciencia, sean o no religiosas: (1) libertad absoluta de conciencia; (2) separación estricta entre

estado y autoridades religiosas, y (3) subordinación de las segundas al ordenamiento civil común, como ocurre con cualquier otra entidad privada. Estos tres principios no suponen, como a veces se aduce, una restricción de la libertad religiosa, sino todo lo contrario: una afirmación de la libertad de conciencia para todo el mundo, tanto para creyentes de cualquier religión como para no creyentes en ninguna de ellas.

En este sentido, en lo que respecta a las nuevas religiosidades, hay que distinguir entre los retos planteados por aquellas que son, en un sentido pleno, religiones organizadas, y aquellas formas de nueva religiosidad más desorganizadas e individualistas. Las nuevas religiones organizadas, al igual que las viejas, tienen autoridades: personas que fijan la ortodoxia, gestionan la organización y lideran el culto. Y, tarde o temprano, estas nuevas autoridades religiosas terminan teniendo la tentación de convertir su poder religioso en poder político. Pienso en el caso del Partido Humanista, en el imperio mediático privado del que dispone el líder de la Iglesia de la Unificación o en casos muy oscuros de infiltración de sectas dentro de los sistemas judiciales y políticos de diferentes países. Es importante que las organizaciones en defensa de la laicidad estén dispuestas a estas amenazas de expansión del poder de diferentes autoridades religiosas, que, por estar «en los márgenes» del panorama religioso de sus respectivos países, pueden pasar desapercibidas a los ojos de las militancias laicistas hasta que es demasiado tarde.

Por el contrario, podría parecer que las prácticas religiosas más individualistas y desorganizadas, vinculadas a la New Age, no suponen un riesgo para el principio de laicidad. Ciertamente, no suponen un riesgo similar a los mencionados en el párrafo anterior, pero esto no significa que no supongan ningún riesgo. Por ejemplo, nos escanda-

"En la educación pública, hacer proselitismo New age no es menos antilaico que hacer proselitismo católico"

lizaríamos si en una farmacia vendieran imágenes de la Virgen María para curar tal o cual enfermedad, pero, en realidad, en buena parte de los establecimientos farmacéuticos se venden hoy en día sin reparos todo tipo de pseudomedicamentos y pseudotratamientos basados en pseudociencias favorecidas, en gran parte, por la cultura New Age, como la aromaterapia o la homeopatía. Y, si bien una farmacia es un establecimiento privado, es, sin embargo, un establecimiento sometido (se supone) a un sistema de licencias vinculado a un estrecho control público, que, en teoría, debe velar por que al consumidor no se le dé gato por liebre.

Del mismo modo, nos escandalizaríamos si en la universidad pública algún profesor o profesora de biología impartiera lecciones de creacionismo bíblico a su alumnado. Lo viviríamos como una clara violación del principio de laicidad. Y, sin embargo, en las facultades de humanidades y ciencias sociales de estas universidades no es extraño encontrar profesorado que enseña que los mitos de tal o cual tradición religiosa «no occidental» (signifique lo que signifique esto) son tan ciertos como (pongamos por caso) el modelo cosmológico del *big bang* o la teoría sintética de la evolución. Como no faltan, tampoco, casos de universidades públicas en las que se acogen cursos de pseudociencias promovidas por la cultura New Age, como la astrología. Las organizaciones laicistas deben estar atentas a la denuncia de estas derivas que, demasiado a menudo, son únicamente criticadas por los llamados *círculos escépticos*. No se trata de censurar estas expresiones, sino que alguien las ponga frente al espejo. Al fin y al cabo, su libertad de expresión y de cátedra implica la libertad de crítica del resto de la sociedad. Y la militancia laicista tiene el derecho (e incluso el deber) de criticar que, en lo que se refiere a la educación pública, hacer proselitismo New Age no es menos antilaico que hacer proselitismo católico.

Librepensamiento y nuevas religiosidades

Por lo que respecta a la relación entre librepensamiento y nuevas religiosidades, de nuevo es necesario hacer una distinción entre el caso de las nuevas religiones y el de las nuevas religiosidades más individualistas y desorganizadas. En el caso de las nuevas religiones, el librepensamiento observa el mismo problema que en el caso de las religiones tradicionales: la presencia de dogmas más o menos incuestionables, fijados por una u otra forma de autoridad religiosa con un supuesto acceso privilegiado a una verdad trascendente. El librepensamiento es, por su propia naturaleza, un disolvente de estas autoridades. En una escena de la película de Alejandro Amenábar *Ágora*, vemos la filósofa neoplatónica Hipatia (protagonista del filme) que se lo explica a uno de sus discípulos, convertido en obispo cristiano: él no puede cuestionar lo que cree; ella tiene el deber de hacerlo. Dudar en el interior de la mente de cada uno es el primer acto del librepensamiento; el segundo es levantar la mano y hacer preguntas. Ambos están en una tensión irresoluble con la idea de que alguien puede decidir en qué debes creer.

De nuevo, parecería que el librepensamiento no tiene problemas, o en cualquier caso tiene menos problemas, con las nuevas religiosidades más individualistas y desorganizadas, vinculadas a la cultura New Age. Y, nuevamente, la respuesta es «en parte sí, y en parte no». Todo depende de cómo entendamos el término *librepensamiento*. En un sentido amplio, el librepensamiento puede entenderse como aquel pensamiento que no se sujeta a ninguna autoridad dogmática externa. En este sentido, una persona puede creer en la astrología, el feng shui, el kundalini yoga, las «energías vitales», los chakras y muchas creencias irracionales vinculadas a la New Age sin, por eso, sujetarse a la autoridad de ningún gurú o clérigo. Puede decidir, libremente, en qué creer

y en qué no. En consecuencia, no habría oposición de principio entre librepensamiento y estas nuevas formas de religiosidad.

Pero existe un sentido más estricto, y más exigente, del término *librepensamiento*: aquel pensamiento que no se sujeta a ninguna autoridad que no sea la propia razón. El librepensamiento, así concebido, no tiene que ver con si se piensa X o Y, sino con los motivos por los que se piensa X o Y. Si los motivos tienen que ver con la discusión racional o la evidencia empírica, nuestros pensamientos realmente son libres. Si, por el contrario, pensamos X o Y porque «nos lo dice el corazón», porque nos gusta, porque aparece en tal o cual libro sagrado, porque lo dice tal o cual líder religioso, o porque cuadra con nuestros prejuicios, entonces estamos suspendiendo el pensamiento ante alguna autoridad irracional; ya sea la del papa, la de un gurú o la de nuestras pasiones irracionales. Thomas Paine era deísta, y Simone de Beauvoir era atea, pero cada uno lo era por razones que estaban dispuestos a exponer y discutir.

Y aquí las cosas ya son algo más complicadas cuando debemos pensar en la relación entre librepensamiento y nuevas religiosidades estilo New Age: el librepensamiento no consiste únicamente en que no suspendamos la razón ante cualquier autoridad dogmática externa, sino en que tampoco la suspendamos ante nosotros mismos; ante, por ejemplo, nuestras ganas de creer en algo simplemente porque nos resulta atractivo, o confortable, o porque nos da pereza cuestionarlo e informarnos. En este sentido, no es más librepensador el que cree en el feng shui «porque quiere» que el que lo hace porque se lo ordena su gurú. Y aquí, de nuevo, los círculos de librepensamiento tienen un trabajo que, a menudo, acaban haciendo casi en exclusiva los llamados *círculos escépticos*: el de fomentar el pensamiento crítico,

también, ante aquellas formas de fe religiosa que pasan por ser «espiritualidades alternativas», especialmente cuando sirven de base para el fomento de la pseudociencia y la pseudomedicina.

Conclusiones

Las nuevas religiosidades conllevan retos para los movimientos laicistas y librepensadores. Algunos de estos retos son, en realidad, similares a los que plantean las religiones tradicionales: la tendencia de las autoridades religiosas a intentar exceder el ámbito de la religión para ganar influencia política, económica y social. Pero incluso en el caso de aquellas nuevas religiosidades más individualistas y más desorganizadas, vinculadas a la llamada New Age, el laicismo y (sobre todo) el librepensamiento, tienen trabajo por hacer. El examen racional de las creencias es el abecé del librepensamiento; y este examen racional debe extenderse a todas las creencias, vayan a gusto del clero o del consumidor. En fin, lo de la Ilustración: *sapere aude*.



Laicidad en cifras 2023

Laicidad en cifras | Análisis 2023

Hungria Panadero, Josep Mañé y Joan Gorina

Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas

Fundación Ferrer Guardia

Presentación

Laicidad en cifras es una radiografía de las tendencias sobre religiosidad y secularización en España. En esta edición 2023, damos continuidad a la **recopilación y análisis de datos** publicados sobre adscripciones de conciencia y prácticas religiosas, así como sus correspondientes manifestaciones en los ámbitos educativo, tributario y social.

Disponer de datos para comprobar la evolución de nuestra sociedad en sus creencias permite interpretar y analizar la realidad de la situación de la laicidad, un principio democrático básico para garantizar la libertad de conciencia y la igualdad de trato de todas las opciones de conciencia.

Laicidad en cifras quiere convertirse en el punto de referencia en la **re-copilación y análisis de datos** publicados en varias fuentes **vinculadas a la laicidad** y la evolución de las opciones de conciencia en **Cataluña y España**.

Consideramos que disponer de datos cuantitativos permite **enriquecer y objetivar el debate sobre la situación de la laicidad en nuestra sociedad** y las vinculaciones existentes entre las opciones de conciencia e instituciones religiosas, la ciudadanía y las administraciones públicas. Es a partir del análisis empírico que podemos analizar la realidad de forma cuidadosa y avanzar hacia la desvinculación de las instituciones religiosas y el Estado.

Estos datos se han extraído de **varias fuentes estadísticas**, de entre las que pueden destacarse los barómetros de opinión del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), a través de los que hemos obtenido información publicada con regularidad de la población española, así como su posicionamiento respecto a varias cuestiones relacionadas con la laicidad o con su adscripción de conciencia.

Asimismo, hemos consultado otras fuentes para tratar aspectos más concretos, como la financiación de la Iglesia católica o la matriculación en la asignatura de religión, entre otros. Algunas de las fuentes consultadas para tratar estas cuestiones provienen de organismos como el Instituto Nacional de Estadística (INE), el Ministerio de Educación y Formación Profesional (anteriormente Ministerio de Educación, Cultura y Deportes) y el Ministerio de Hacienda y Función Pública (MINHAFP). También se han consultado las memorias anuales de la Conferencia Episcopal Española, que incluyen información relevante sobre la financiación de la Iglesia y las funciones educativas que lleva a cabo.

Las dificultades con las que nos encontramos en nuestra tarea de recopilación y análisis del estado de la laicidad se relacionan con la **dispersión de fuentes de información**, la **difícil construcción de relaciones de variables** de diferentes fuentes y las **limitaciones de acceso y actualización** que nos aporte información respecto a algunos aspectos determinantes de la situación de la laicidad.

En este informe damos continuidad al esquema planteado en ediciones anteriores. Por lo tanto, presentamos los datos disponibles respecto a la adscripción a opciones de conciencia, financiación, educación y ritos de paso.

Además, en esta edición de 2023, damos continuidad a la tarea de monitorización del proceso de secularización de la sociedad, así como al estado de la laicidad, recopilando nueva información objetiva que consideramos que es imprescindible para generar un debate de calidad y avanzar hacia una sociedad más laica y libre.

Adscripción a opciones de conciencia

En este primer apartado, se analizan los datos recopilados sobre diferentes aspectos que hacen referencia a la adscripción a opciones de conciencia de la ciudadanía de España. Los cinco gráficos que se muestran a continuación presentan datos extraídos de los diferentes barómetros mensuales de 2022 publicados por el CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas).

El análisis de la adscripción a opciones de conciencia 2022 nos presenta estos cuatro destacados principales:

- **El número de personas no creyentes en España marca un nuevo récord histórico.**
- **Las generaciones más jóvenes son las menos religiosas.**
- **Hace 40 años, las personas no creyentes eran una minoría.**
- **La pandemia aceleró el proceso de secularización.**

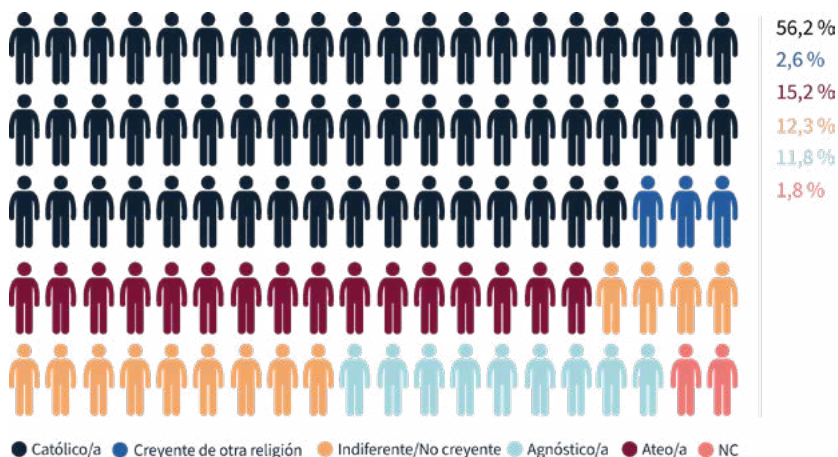
El número de personas no creyentes en España marca un nuevo récord

Durante el año 2022, y según los datos recogidos en los barómetros del CIS, **el porcentaje de personas que declaran tener adscripciones de conciencia no religiosa es del 39,3 %**. Se trata de la cifra más alta de la serie histórica que se presenta desde 1980. Durante el 2021, esta cifra suponía un 37 % de la población.

De este 39,3 %, un 15,2 % se considera una persona atea, un 12,3 % indiferente o no creyente y un 11,8 % agnóstica.

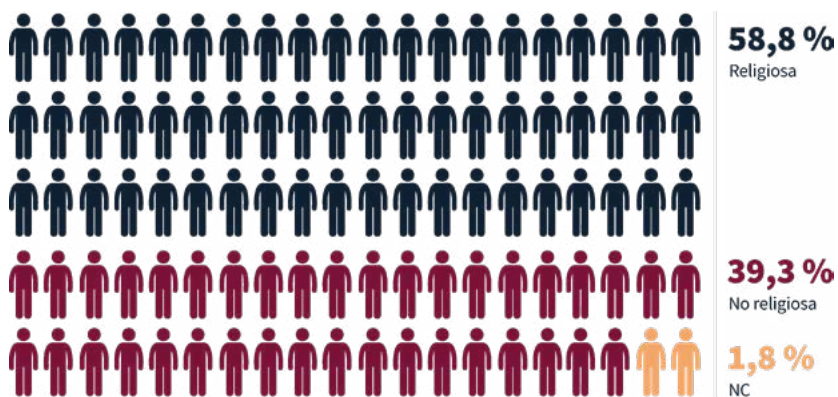
Por otra parte, un 58,8 % de la ciudadanía de España se define como creyente de alguna religión, siendo el catolicismo la mayoritaria, significando el 56,2 % de la población, mientras que otras religiones suponen el 1,8 %.

Figura 1. Adscripción a opciones de conciencia, 2022 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2022 del CIS (promedio)

Figura 2. Adscripción a opciones de conciencia. Categorías agrupadas, 2022 (%)

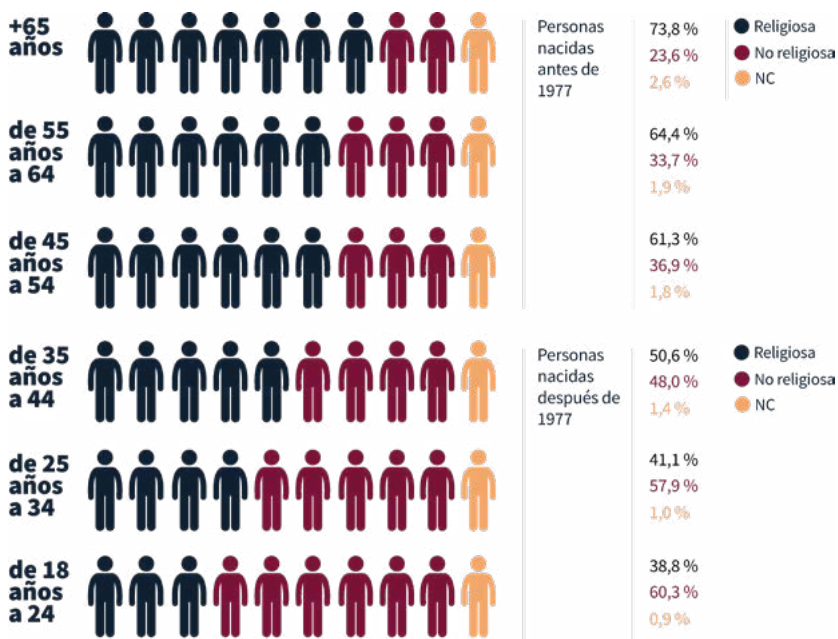


Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2022 del CIS (promedio)

Las generaciones más jóvenes son las menos religiosas

Entre las personas jóvenes es donde hay una proporción más elevada de personas con adscripción de conciencia a opciones no religiosas. El 60,3 % de las personas entre 18 y 24 años se declaran no religiosas (ateas, agnósticas o indiferentes). Esta posición también la manifiestan el 57,9 % de las personas entre 25 y 34 años. En las franjas de población de mayor edad, la proporción de personas religiosas aún es mayoritaria. Por ejemplo, la adscripción a opciones de conciencia no religiosa solo supone el 23,6 % en la franja de 65 años o más. El cambio generacional en este ámbito parece una realidad cada vez más consolidada, dado que los datos de este informe consolidan la tendencia ya indicada en ediciones anteriores. Este es posiblemente uno de los aspectos que explican la tendencia histórica al incremento de las personas que se consideran no religiosas, y que se describe a continuación.

Figura 3. Adscripción a opciones de conciencia, según grupo de edad, 2022 (%)

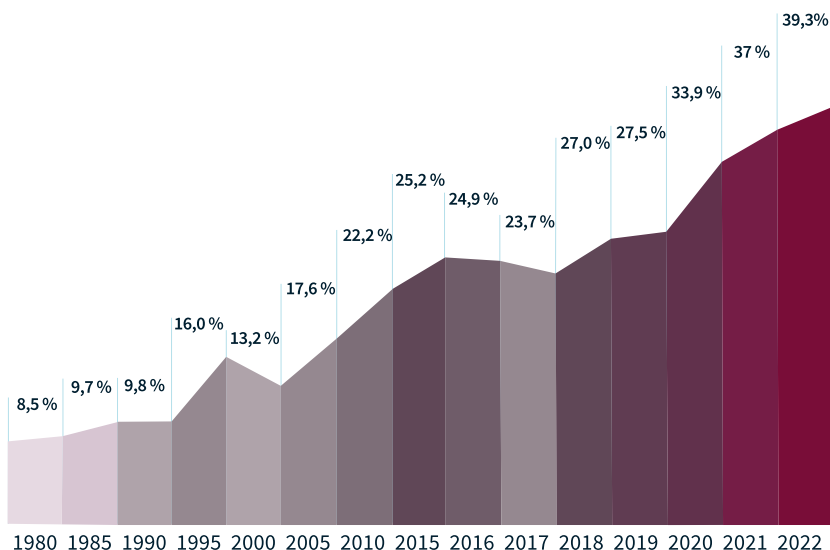


Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2022 del CIS (promedio)

Hace 40 años, las personas no creyentes eran una minoría

En las últimas décadas, la proporción de personas adscritas a opciones de conciencia no religiosa ha incrementado notoriamente. En 1980, solo el 8,5 % de la población se declaraba atea, agnóstica o indiferente. Desde entonces, la proporción de personas no creyentes se ha incrementado hasta el 39,3 % en 2022. Cabe destacar, además, que a partir de 2019 se ha acelerado el crecimiento de las personas no religiosas, con un incremento de casi 12 puntos porcentuales en los últimos cuatro años.

Gráfico 1. Evolución de la adscripción a opciones de conciencia no religiosa, 1980-2022, media anual (%)

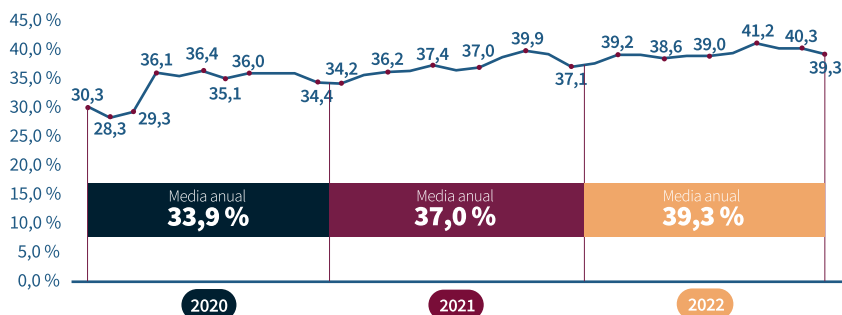


Fuente: elaboración propia a partir de Domingo Comas Arnau (Tezanos, 2004) y los barómetros de opinión del CIS

La pandemia aceleró el proceso de secularización

El periodo de la **pandemia de la covid-19** supuso un **incremento notable de las opciones de conciencia no religiosa**, que pasó de aproximadamente un 30 % de la población en enero de 2020 a poco más de un 35 % en abril del mismo año. Una vez superada la crisis sanitaria, la tendencia ha seguido su crecimiento de una forma más gradual, por lo que se ha situado en torno al 37 % durante el año 2021 y ha superado el 39 % en 2022.

Gráfico 2. Evolución de la adscripción a opciones de conciencia no religiosa, 2020-2022 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de opinión de 2020, 2021 y 2022 del CIS

Religiosidad

En este apartado se analizan los datos recopilados sobre diferentes aspectos que hacen referencia a la religiosidad de la ciudadanía a partir de datos presentados en los diferentes barómetros del CIS publicados durante los últimos años.

La religiosidad de la población es un indicador de la presencia de la religión en la vida de las personas que se declaran creyentes. Esta nos aporta información sobre la práctica de las religiones a nuestra sociedad y es manifestada, teniendo en cuenta los datos disponibles, a través de las personas en la asistencia a ceremonias religiosas, entre las que se excluyen las de carácter social (bodas, funerales, etc.).

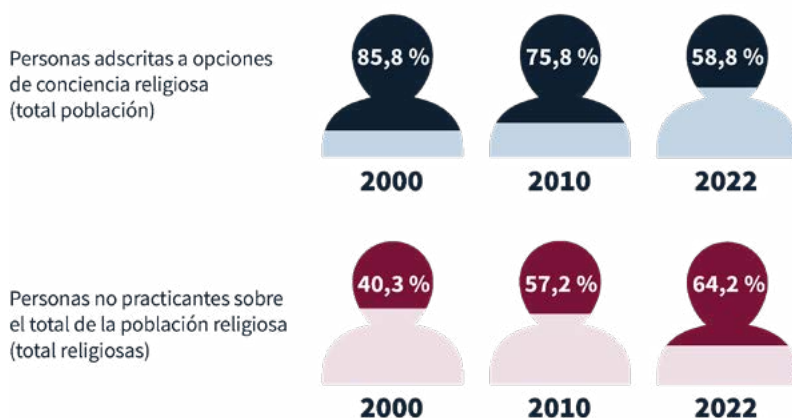
Del análisis de la religiosidad realizado presentamos los siguientes dos destacados principales:

- **La práctica religiosa se reduce muy intensamente en los últimos 20 años.**
- **La covid-19 impacta más en las personas no practicantes.**

La práctica religiosa se reduce muy intensamente

A principios de siglo, en el 2000, la población adscrita a opciones de conciencia religiosa representaba el 85,8 % del total. De este porcentaje de la población, casi el 60 % se consideraba practicante, y el 40,3 %, no practicante. Dos décadas después, **solo el 31,3 % de la población con opciones de conciencia religiosa afirma ser practicante, y representa el 18,7 % de la población total.** Es la cifra más baja desde que se registran datos. La gran mayoría de las personas creyentes, un 64,2 %, se declara no practicante (solo 1 de cada 3 personas creyentes se declara practicante). La variación más importante se detecta en 2020, con un incremento de 8 puntos del número de personas no practicantes, por lo que pasa del 60,7 % en 2019 al 68,4 % en 2020, un fenómeno producido por las restricciones derivadas de la pandemia. La cifra del año 2020 supone el récord histórico de personas creyentes no practicantes hasta el día de hoy y, si bien a partir de 2020 se observa una progresiva recuperación del número de personas creyentes practicantes, este no ha alcanzado aún las cifras anteriores a la crisis de la covid-19.

Figura 4. Evolución de las personas practicantes y no practicantes sobre el total de la población adscrita a opciones de conciencia religiosa, 2000-2022 (%)

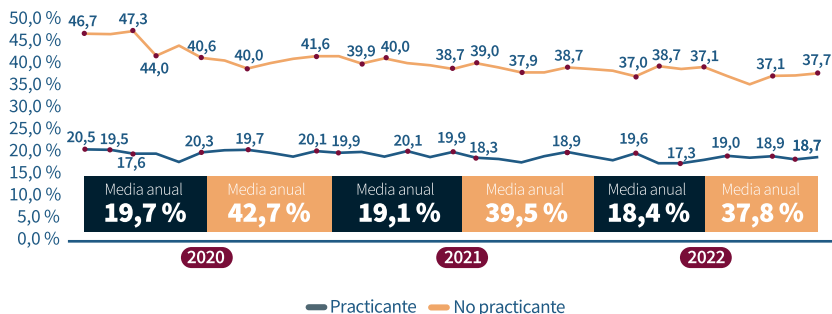


Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de opinión del CIS

La covid-19 impacta más en las personas no practicantes

Si bien la evolución que nos han presentado los datos ha sido de **descenso entre las opciones de conciencia religiosa** en general, observamos que **esta reducción ha sido más intensa entre las personas creyentes no practicantes**. Actualmente, la proporción de personas practicantes se ha reducido hasta representar aproximadamente el 19 % del conjunto de la población. Por otra parte, la proporción de personas creyentes no practicantes también se ha reducido en este periodo, y ha pasado del 47,3 %, antes del inicio de la pandemia, al 37,7 % en diciembre de 2022.

Gráfico 3. Evolución de las personas adscritas a opciones de conciencia religiosa practicantes y no practicantes sobre el total de la población, 2020-2022 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de opinión de 2020, 2021 y 2022 del CIS

Financiación

La Iglesia católica es la única entidad religiosa a la que se asigna dinero proveniente directamente del impuesto sobre la renta de las personas físicas (IRPF). Concretamente, se trata de una aportación que cada contribuyente puede realizar de forma voluntaria, asignando el 0,7 % del total del valor de su declaración a la Iglesia católica, a otros fines de interés social o a ambas opciones. En caso de no ser seleccionada ninguna de estas opciones, este 0,7 % se destina a los presupuestos generales.

Esta situación de privilegio de la Iglesia en materia de financiación se recoge en los acuerdos concordatarios de España con la Santa Sede. Este tratado internacional firmado en 1979 fue una actualización del concordato que mantenía el régimen franquista con la Iglesia católica.

El análisis de la financiación a la Iglesia católica vía IRPF nos presenta los siguientes destacados:

- **Solo 1 de cada 10 personas contribuyentes marca únicamente la X de la Iglesia católica.**
- **Se presenta un récord en el importe de 276,9 M€ asignado vía IRPF a las instituciones eclesíásticas.**
- **Estancamiento de las contribuciones en las casillas de la Iglesia católica y otros fines.**

Solo 1 de cada 10 personas contribuyentes marca únicamente la X de la Iglesia católica

Con los últimos datos disponibles (los del año 2019), las personas que marcan únicamente la casilla de la Iglesia católica en su asignación tributaria se han reducido hasta el 11,1 %, y los contribuyentes que eligen ambas opciones (Iglesia católica y otros fines sociales) son el 21,5 %.

276,9 M€, récord de importe que recibieron vía IRPF las instituciones eclesíásticas

A pesar de la reducción en el número de personas que marcan la casilla de la Iglesia, la asignación no ha parado de crecer en los últimos cinco años. Es decir, **las personas que marcan la X de la Iglesia católica son menos pero con rentas más altas**. A partir del año 2015 puede observarse una aceleración de esta tendencia, dado que el número de personas contribuyentes que marcan la casilla de la Iglesia católica, o la de la Iglesia y otros fines, decae del 35,2 % (2015) al 32,7 % (2019),

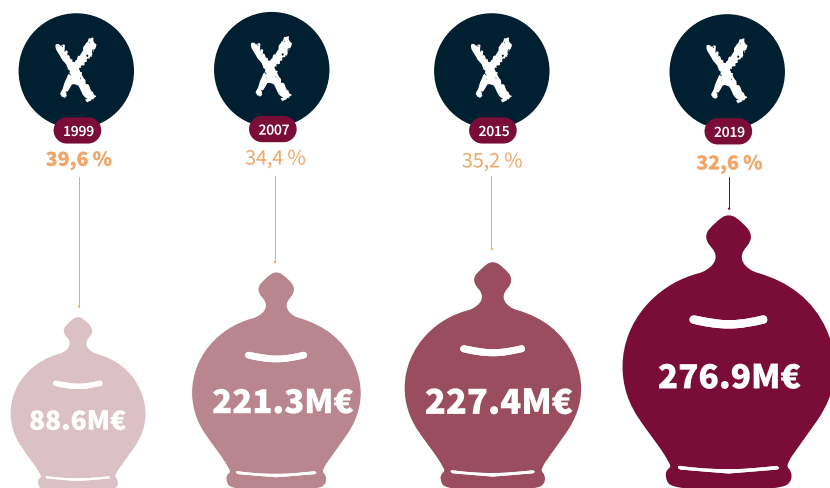
mientras que la asignación económica se incrementa un 21,8 % en este periodo, y llega al máximo histórico de 276.900.000 euros en 2019.

Tabla 1. Evolución de la asignación tributaria a la Iglesia católica y otros fines de interés social. IRPF de 1998 a 2019

	Contribuyentes				Importe	
	Iglesia Católica	Otros fines	Ambas opciones	Sin asignación	Iglesia Católica	Otros fines
1998	36,3 %	29,3 %	-	34,1 %	97.220.000	61.671.000
1999*	29,3 %	29,5 %	10,3 %	30,7 %	88.564.000	65.727.000
2000	27,4 %	30,0 %	11,6 %	30,8 %	97.737.000	86.572.000
2001	22,1 %	31,6 %	11,2 %	35,1 %	95.690.000	105.583.000
2002	22,4 %	32,6 %	11,8 %	33,0 %	105.991.000	115.237.000
2003	21,9 %	32,4 %	11,6 %	34,2 %	105.700.000	114.300.000
2004	22,1 %	33,5 %	11,5 %	32,9 %	117.700.000	127.200.000
2005	22,0 %	33,8 %	11,4 %	32,8 %	133.000.000	144.600.000
2006	21,7 %	32,6 %	11,7 %	34,0 %	160.200.000	167.900.000
2007**	21,7 %	34,1 %	12,7 %	31,5 %	221.300.000	245.500.000
2008**	21,1 %	34,4 %	13,1 %	31,4 %	230.000.000	264.400.000
2009**	20,9 %	35,0 %	12,8 %	30,3 %	227.400.000	267.000.000
2010**	21,1 %	34,7 %	14,6 %	29,6 %	226.000.000	262.300.000
2011**	20,1 %	35,4 %	14,8 %	29,7 %	225.200.000	271.000.000
2012**	19,3 %	36,0 %	15,7 %	29,0 %	226.700.000	278.400.000
2013**	18,2 %	36,0 %	17,0 %	28,8 %	226.400.000	284.000.000
2014**	16,0 %	34,5 %	19,1 %	30,4 %	231.300.000	296.400.000
2015**	14,2 %	34,5 %	21,0 %	30,3 %	227.400.000	299.900.000
2016**	12,7 %	33,1 %	21,1 %	33,1 %	232.700.000	314.200.000
2017**	12,0 %	33,1 %	21,6 %	33,3 %	243.800.000	334.200.000
2018**	11,3 %	32,8 %	21,4 %	34,6 %	261.000.000	360.400.000
2019**	11,1 %	33,2 %	21,5 %	34,2 %	276.900.000	386.600.000

Fuente: elaboración propia a partir de la memoria de la Administración tributaria (varios años)
(*) A partir del año 1999 se puede colaborar con las dos opciones (Iglesia católica y otros fines de interés social). (**) Los datos de 2007 y años posteriores no son comparables con los de ejercicios anteriores debido a la reforma del impuesto que entró en vigor ese año y del cambio del porcentaje de la cuota íntegra destinada al sostenimiento de la Iglesia católica.

Figura 5. Evolución de la asignación tributaria a la Iglesia católica. IRPF de 1998 a 2019 (% de contribuyentes / millones €)

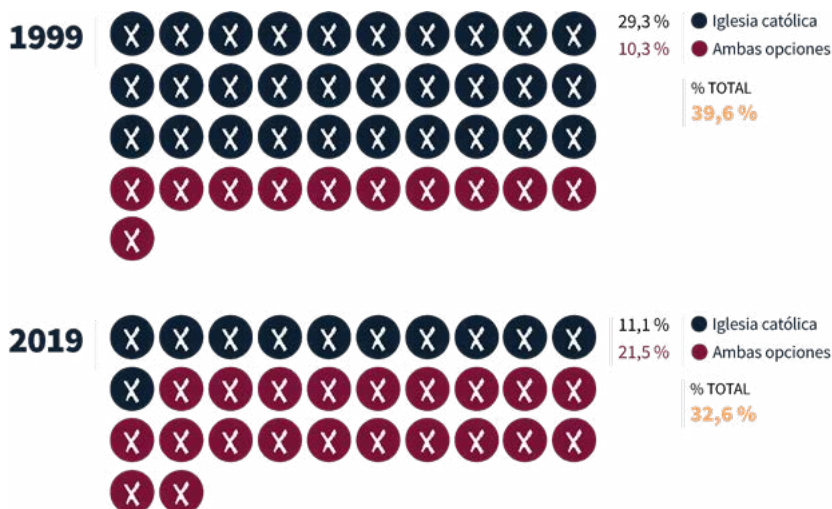


Fuente: elaboración propia a partir de la memoria de la Administración tributaria (varios años)
(*) A partir del año 1999 se puede colaborar con las dos opciones (Iglesia católica y otros fines de interés social). (**) Los datos de 2007 y años posteriores no son comparables con los de ejercicios anteriores debido a la reforma del impuesto que entró en vigor ese año y del cambio del porcentaje de la cuota íntegra destinada al sostenimiento de la Iglesia católica.

Estancamiento de las contribuciones en las casillas de la Iglesia católica y otros fines

Desde el año 2015, se intensifica la tendencia a la baja de las personas que marcan la casilla de la Iglesia católica (ya sea como única opción o conjuntamente con otros fines), un hecho que se explica por la reducción de la proporción de personas contribuyentes que marcan únicamente la casilla de la Iglesia católica, que ha pasado del 14,2 % al 11,1 % en este periodo, así como por el estancamiento de las personas que marcan ambas opciones (Iglesia y otros fines), que se mantiene alrededor del 21,5 %.

Figura 6. Evolución de la proporción de contribuyentes que marcan la casilla de la Iglesia católica o ambas opciones. IRPF de 1998 a 2019



Fuente: elaboración propia a partir de la memoria de la Administración tributaria (varios años)
 (*) A partir del año 1999 se puede colaborar con las dos opciones (Iglesia católica y otros fines de interés social). (**) Los datos de 2007 y años posteriores no son comparables con los de ejercicios anteriores debido a la reforma del impuesto que entró en vigor ese año y del cambio del porcentaje de la cuota íntegra destinada al sostenimiento de la Iglesia católica.

Educación

En este apartado se analizan varios parámetros en los que se observa la interacción directa o indirecta de la religión en el ámbito educativo, que se concretan, teniendo en cuenta los datos disponibles, en la matriculación en centros confesionales, así como en la evolución de la asignatura de religión (número de alumnos y de profesores o profesoras).

Del análisis de los datos referentes a este vínculo entre religión y sistema educativo, se destaca lo siguiente:

- **Los centros confesionales doblan en alumnos a los centros concertados no confesionales.**
- **El 18,5 % del alumnado está matriculado en centros católicos.**
- **Los centros educativos católicos son prácticamente la totalidad de los centros concertados.**
- **4 de cada 10 alumnos de primaria y ESO realizan actividades alternativas a la religión.**
- **La religión es minoritaria en los centros públicos.**
- **Levante y norte de España son los territorios que presentan menos alumnos que cursan religión.**
- **Profesorado de religión al alza, a pesar del descenso de alumnos.**

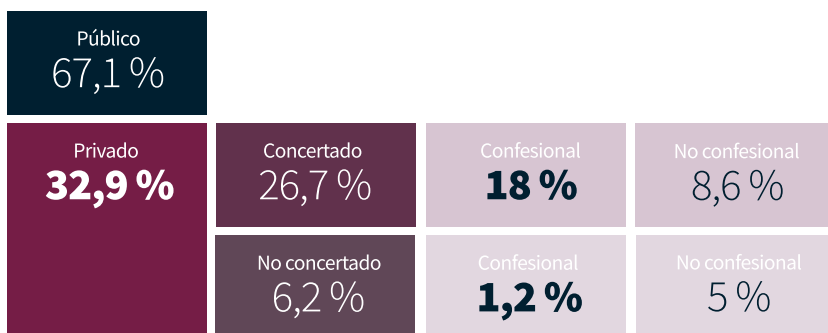
Los centros concertados confesionales doblan en alumnos a los centros concertados no confesionales

En el curso 2020-2021 el 67,1 % del alumnado se encuentra matriculado en centros públicos y un 32,9 % en centros privados. Si hacemos referencia al tipo de centro privado, un 26,7 % del alumnado total está inscrito en centros concertados y un 6,2 % en centros privados no concertados. Según la dependencia, del 32,9 % de los alumnos escolarizados en centros privados, el 19,2 % pertenece a centros confe-

sionales y el 13,6 % a centros no confesionales. Los centros privados concertados son los que agrupan un número superior de estudiantes matriculados en centros religiosos, que representan el 18,1 % del total de los matriculados.

En términos generales, un 18 % del alumnado que estudia en centros privados está matriculado en escuelas religiosas y un 8,6 % en centros no religiosos. En el caso de los centros privados no concertados, el 1,2 % del alumnado está matriculado en centros religiosos y el 5 % en centros no religiosos.

Figura 7. Alumnado según la dependencia y titularidad del centro, 2020-2021



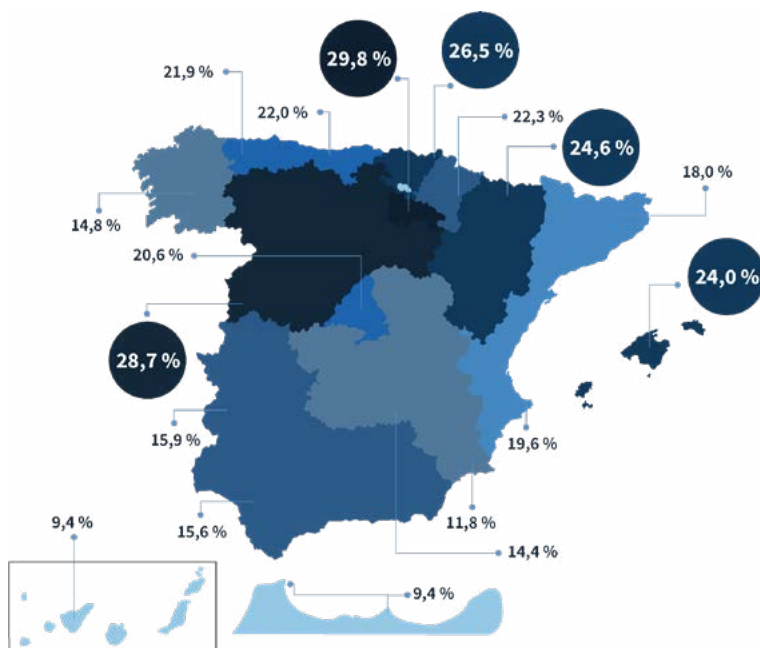
Fuente: Encuesta de financiación y gastos de la enseñanza privada del INE, curso 2020-2021. Estadísticas de las enseñanzas no universitarias del Ministerio de Educación y Formación Profesional

El 18,5 % del alumnado está matriculado en centros católicos

En la actualidad, un 18,5 % del alumnado está matriculado en centros católicos en España. Esto representa un total de 1.525.215 alumnos durante el curso 2020-2021.

En cuanto a la distribución territorial, las comunidades autónomas con un porcentaje más elevado de alumnado matriculado en estos centros son **La Rioja, Castilla y León y el País Vasco**. Por otra parte, las comunidades autónomas con una proporción inferior de alumnado en esta tipología de centros son las Canarias, Ceuta y Melilla, y Murcia.

Mapa 1. Alumnado total y matriculado en centros confesionales, según comunidad autónoma (enseñanza no universitaria), 2020-2021 (%)



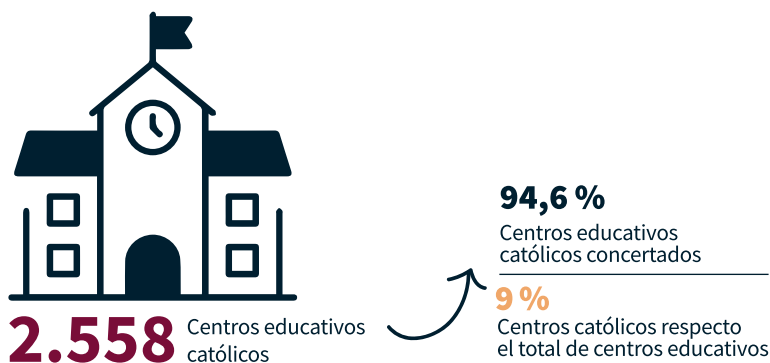
Fuente: Datos y cifras de la Educación Católica. Curso 2020-2021, de Escuelas católicas, y Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministerio de Educación y Formación Profesional, curso 2020-2021)

Los centros educativos católicos son prácticamente todos concertados

En España, el número de centros educativos católicos se eleva a 2.558, de los cuales el 94,6 % son centros concertados. Estos centros tienen un fuerte vínculo con la Iglesia católica y reciben financiación pública en forma de conciertos educativos. En comparación con el total de centros educativos en toda España, los centros católicos representan aproximadamente el 9 % del conjunto.

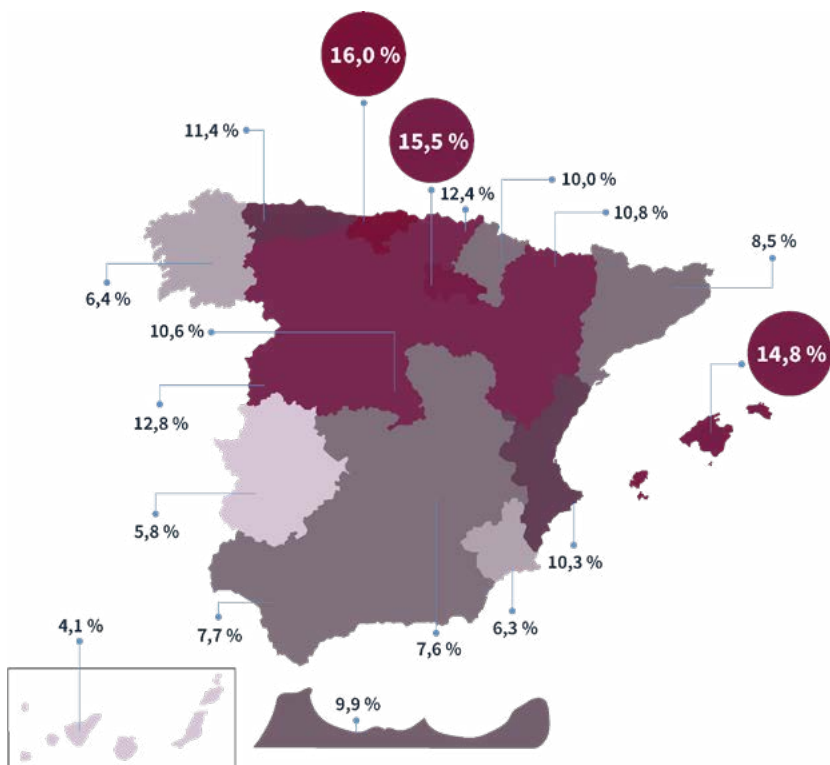
En términos de distribución territorial, las comunidades autónomas con mayor presencia de centros educativos católicos son Cantabria, La Rioja y las Islas Baleares, mientras que las que presentan una menor proporción de centros educativos católicos son Canarias, Extremadura y Murcia. Estos territorios tienen una presencia relativamente inferior de centros católicos en comparación con otras regiones de España.

Figura 8. Centros católicos concertados según comunidad autónoma (enseñanza no universitaria), 2020-2021 (%)



Fuente: Encuesta de financiación y gastos de la enseñanza privada del INE, curso 2020-2021. Estadísticas de las enseñanzas no universitarias del Ministerio de Educación y Formación Profesional

Mapa 2. Centros católicos concertados según comunidad autónoma (enseñanza no universitaria), 2020-2021 (%)



Fuente: Datos y cifras de la Educación Católica. Curso 2020-2021, de Escuelas católicas, y Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministerio de Educación y Formación Profesional, curso 2020-2021

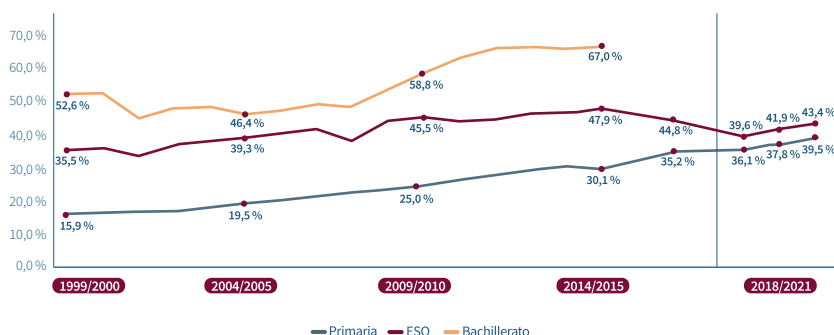
4 de cada 10 alumnos de primaria y ESO realizan actividades alternativas a la religión

En los últimos años, se ha observado un incremento en el número de alumnos que opta por cursar actividades alternativas a la asignatura de religión. En primaria, esta proporción se eleva hasta el 39,5 %, mientras que en la ESO es del 43,4 %.

Una tendencia interesante que se ha observado en las últimas dos décadas es la equiparación entre el alumnado de primaria y de la ESO en relación con la elección de actividades alternativas a la asignatura de religión. En el curso 1999-2000, solo el 15,9 % de estudiantes de primaria optaba por estas actividades alternativas, mientras que en la ESO la cifra era del 35,5 %. Esto indica un aumento significativo en la demanda de opciones alternativas por parte del alumnado más joven.

En cuanto al alumnado de bachillerato, en el último año en el que se recopilaban estos datos, el curso 2014-2015, se observó que el 67 % de los estudiantes no cursaban la asignatura de religión. Esta cifra refleja una tendencia creciente en la elección de no cursar religión en bachillerato.

Gráfico 4. Evolución del alumnado que cursó actividades alternativas, según el nivel educativo, de 1999-2000 a 2020-2021



Fuente: elaboración propia a partir de Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión, del Ministerio de Educación y Formación Profesional (varios años)

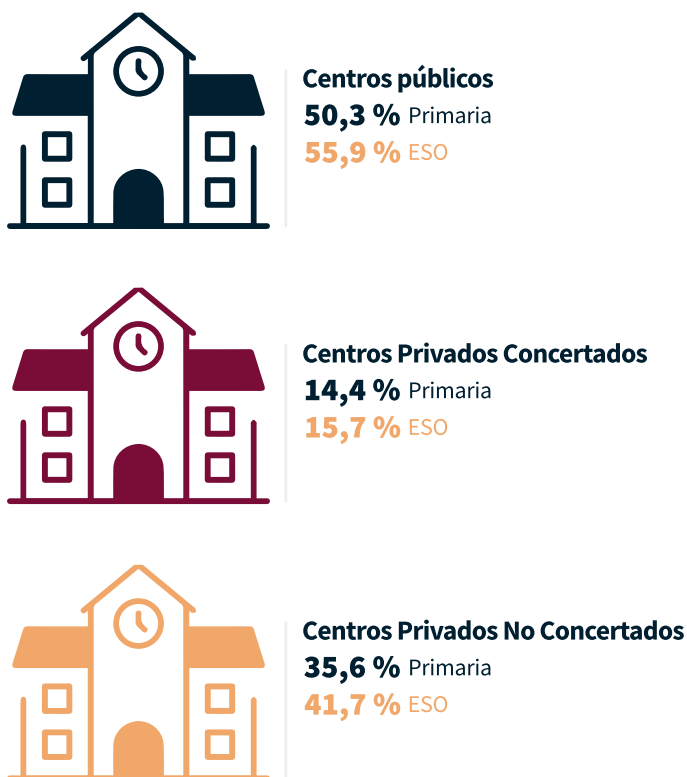
La religión es minoritaria en los centros públicos

En los centros educativos públicos, más de la mitad de los alumnos de primaria y educación secundaria obligatoria (ESO) opta por hacer actividades alternativas a la asignatura de religión. En los centros educativos privados no concertados, aproximadamente un tercio de los alumnos de primaria y ESO opta por actividades alternativas. Estos centros muestran una tendencia ligeramente más alta de alumnado que opta por actividades alternativas a la asignatura de religión en comparación con los centros privados concertados.

Por otra parte, en los centros educativos privados concertados, solo uno de cada diez alumnos de primaria y ESO opta por actividades alternativas. Esta tendencia refleja una preferencia más marcada por la asignatura de religión en estos centros, posiblemente en sintonía con su orientación y carácter confesional.

Estos resultados ponen de manifiesto la relación estrecha entre la tipología del centro educativo y las opciones disponibles para los estudiantes en materia de asignatura de religión y actividades alternativas.

Figura 9. Alumnado que cursó actividades alternativas, según la tipología de centro, curso 2020-2021 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de Las cifras de educación en España (edición 2022). La enseñanza de la religión, del Ministerio de Educación y Formación Profesional

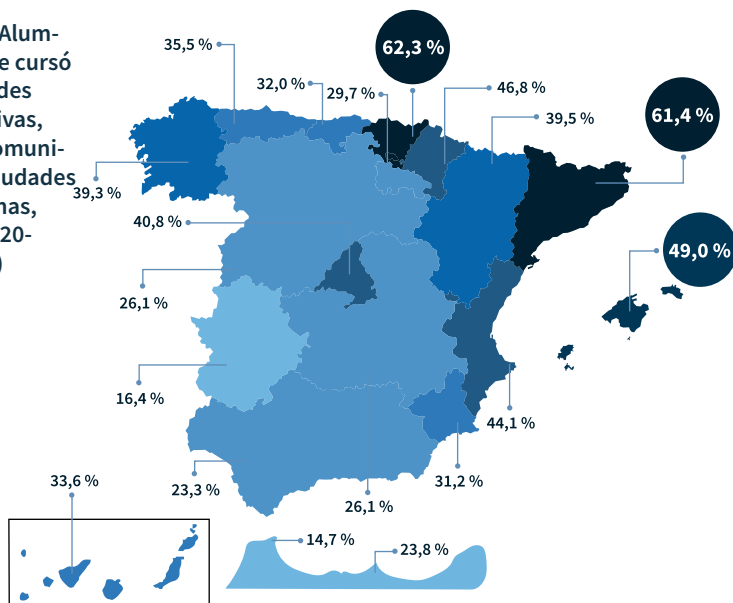
Levante y norte de España, con menos alumnos que cursan religión

En el ámbito de las actividades alternativas a la asignatura de religión, hay diferencias significativas entre las comunidades autónomas de España.

Las comunidades autónomas del **País Vasco**, **Cataluña** y las **Islas Baleares** son las que presentan un número superior de alumnos que optan por cursar actividades alternativas a la asignatura de religión.

Por otra parte, Andalucía, Extremadura y Ceuta son las comunidades autónomas que registran un número inferior de alumnos que optan por actividades alternativas a la asignatura de religión.

Mapa 3. Alumnado que cursó actividades alternativas, según comunidades/ciudades autónomas, curso 2020-2021 (%)



Fuente: Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión, del Ministerio de Educación y Formación Profesional, curso 2020-2021

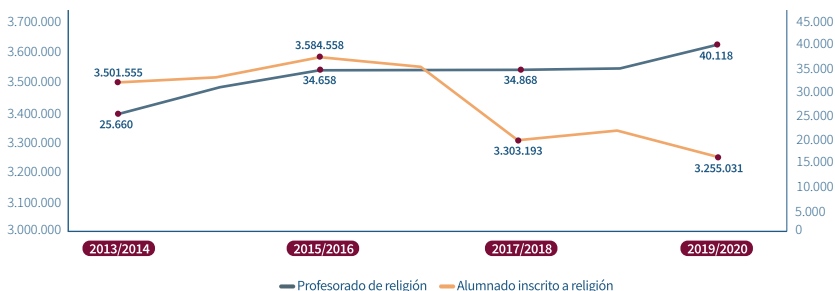
Profesorado de religión al alza, pese a reducirse el alumnado

En los últimos años, se ha producido un incremento notable en el número de profesores o profesoras de la asignatura de religión católica. Durante el curso 2013-2014, había un total de 25.660 docentes dedicados a esta asignatura, pero esta cifra ha aumentado significativamente hasta alcanzar los 40.118 profesores durante el curso 2019-2020. Este aumento representa una tendencia clara hacia un crecimiento del profesorado implicado en la enseñanza de la religión católica en las escuelas.

Sin embargo, resulta interesante destacar que este aumento en el número de profesores o profesoras contrasta con un descenso en los alumnos que cursan la asignatura de religión. Durante el mismo curso 2019-2020, el número de estudiantes matriculados en religión católica había disminuido hasta llegar a 3.255.031 estudiantes.

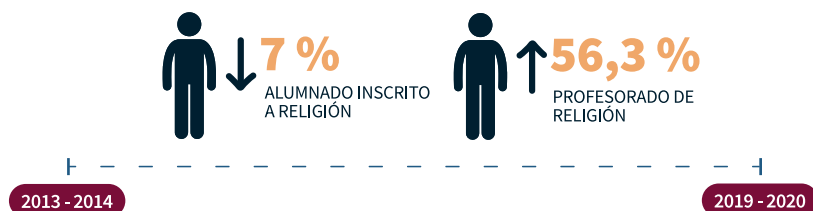
Esta tendencia indica que, a pesar del aumento del profesorado, ha habido una disminución en la demanda de esta asignatura por parte de los estudiantes.

Gráfico 5. Evolución del alumnado que cursa religión y del profesorado de religión (estudios no universitarios), cursos 2013-2014/2019-2020



Fuente: elaboración propia a partir de Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2014-2020

Figura 10. Evolución del alumnado que cursa religión y profesorado de religión (estudios no universitarios), curso 2013-2014 / 2019-2020 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2014-2020

Ritos de paso

Los ritos de paso son un indicador del vínculo entre los rituales religiosos y la sociedad, así como del seguimiento de los preceptos religiosos por parte de la ciudadanía. Cada confesión religiosa presenta unas normas y costumbres diferentes, si bien los datos sobre estas son realmente limitados. En este sentido, la ceremonia del matrimonio es una de las pocas que dispone de un seguimiento estadístico cuidadoso y regular.

El análisis de los datos disponibles sobre los ritos de paso nos presenta los siguientes tres destacados:

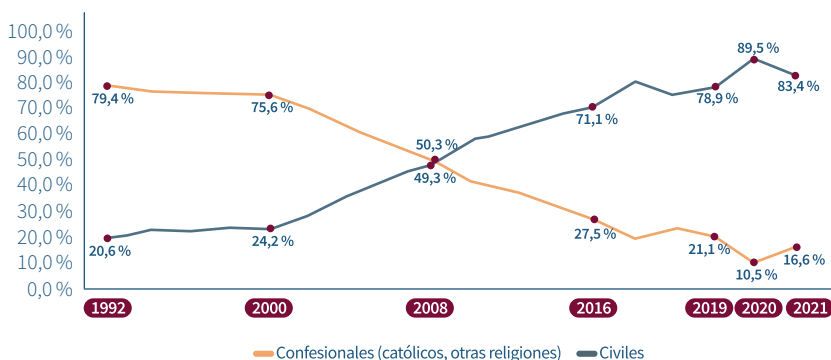
- **Se detiene el crecimiento de matrimonios civiles.**
- **Cataluña es la comunidad autónoma con más matrimonios civiles.**
- **Casi la mitad de los nacimientos son fuera del matrimonio.**

Se detiene el crecimiento de matrimonios civiles

La pandemia de la covid-19 y las restricciones asociadas han tenido un impacto significativo en la vida social de la ciudadanía, incluyendo las celebraciones sociales como los matrimonios. A partir del mes de marzo de 2020, se observó una disminución del 45,7 % en el número de matrimonios en comparación con el 2019, como consecuencia de las limitaciones impuestas y el impacto de la crisis sanitaria. Actualmente, todavía no disponemos de datos para el 2022, por lo que no es posible analizar su evolución en este periodo.

En cuanto al año 2021, se registró que un 83,4 % de los matrimonios fueron civiles, mientras que un 16,6 % fueron confesionales. El máximo histórico en el porcentaje de matrimonios civiles es del 2020, en el que el 89,5 % de los matrimonios no fueron confesionales, en parte debido a las restricciones derivadas de la pandemia.

Gráfico 6. Evolución de matrimonios según la tipología, 1992-2021 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de Movimiento natural de la población, del INE

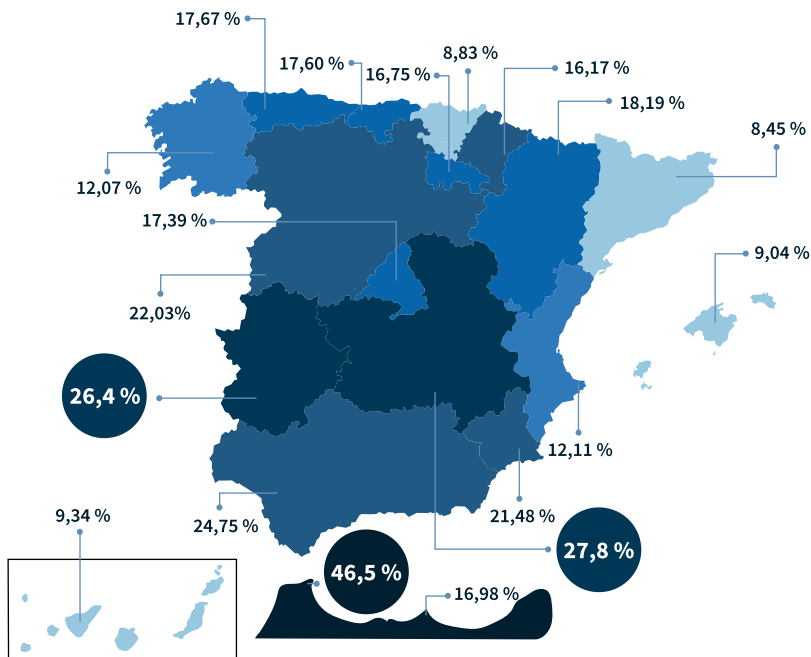
Cataluña es la comunidad autónoma con más matrimonios civiles

En cuanto al tipo de matrimonio, hay diferencias significativas entre las comunidades autónomas de España. Cataluña ocupa el primer lugar como comunidad autónoma con el número más elevado de matrimonios civiles. El territorio catalán destaca por la preferencia de sus habitantes de contraer matrimonio en ceremonias civiles en vez de ceremonias religiosas, siendo del 91,55 % la cifra de matrimonios civiles.

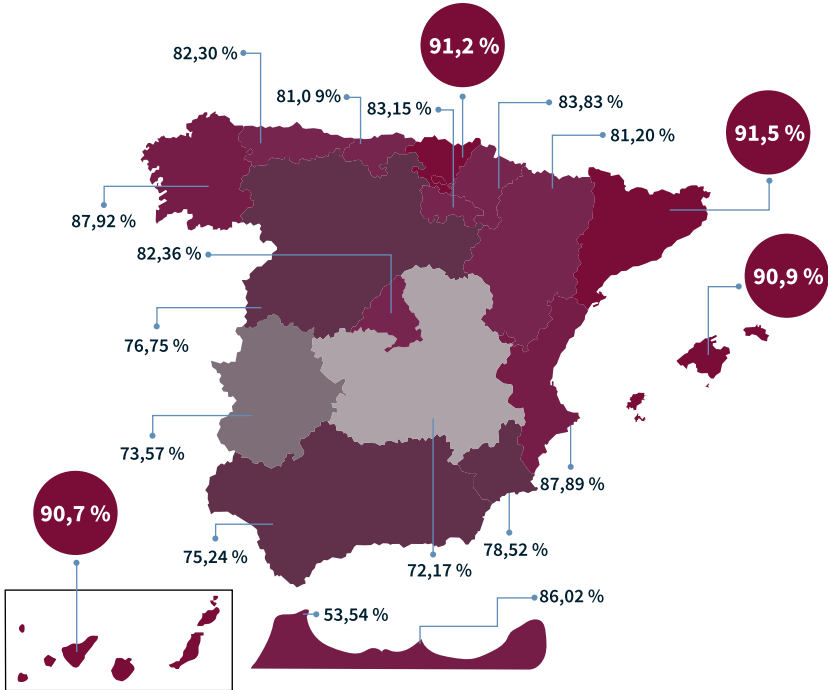
Después de Cataluña, las comunidades autónomas con un número más elevado de matrimonios civiles son el País Vasco, las Islas Baleares y Canarias. Estas comunidades autónomas también muestran una tendencia a optar por enlaces civiles, y demuestran una preferencia similar a Cataluña en este sentido.

Por otro lado, Ceuta, Castilla-La Mancha y Extremadura son las comunidades autónomas que registran el mayor número de ceremonias religiosas. Estas regiones muestran una presencia superior de matrimonios realizados en el marco de las tradiciones y las prácticas religiosas.

Mapa 4. Matrimonios confesionales (católica y otras) por comunidades/ciudades autónomas, 2021 (%)



Mapa 5. Matrimonios civiles por comunidades/ciudades autónomas, 2021 (%)



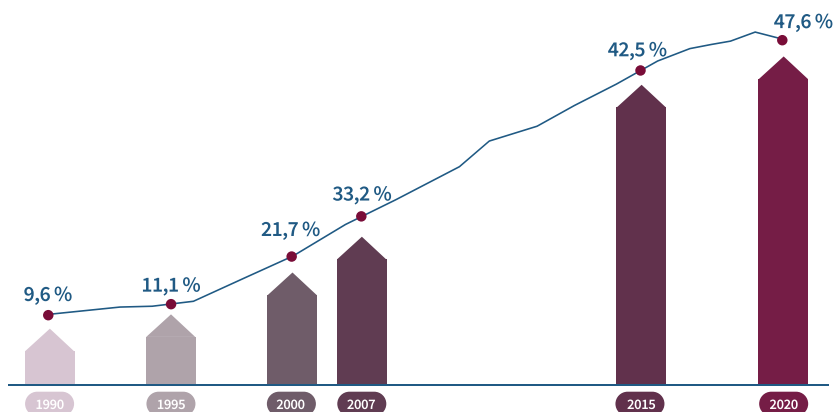
Fuente: elaboración propia a partir de Movimiento natural de la población, del INE

Casi la mitad de los nacimientos son fuera del matrimonio

En cuanto a los nacimientos fuera del matrimonio, se observa una **tendencia sostenida de crecimiento**. En comparación con la década de los años 90 del siglo pasado, en la que solo 1 de cada 10 nacimientos eran fuera del matrimonio, esta proporción ha experimentado un **aumento constante** hasta alcanzar el **47,6 % actual**.

Esta cifra revela un cambio significativo en los modelos familiares y las actitudes sociales hacia el matrimonio. Cada vez más parejas optan por tener hijos sin estar formalmente casadas, por lo que muestran una aceptación creciente de las diversas formas de convivencia y la libertad de elegir el modelo familiar que mejor se adapte a sus circunstancias y valores personales y vitales.

Gráfico 7. Nacimientos fuera del matrimonio, 1990-2020 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de Movimiento natural de la población, del INE

Autores //
Autoras



Mar Grier

Sabadell, 1978

Profesora del Departamento de Sociología de la UAB, y desde el año 2016, directora del grupo de investigación ISOR. Ha sido investigadora invitada en la Universidad de Lausana (2016), en la Universidad de Boston (2009), en la Universidad de Amsterdam (2008), la Universidad de Exeter (2006) y la de Estrasburgo (2004). Actualmente, investigadora ICREA Academia. Su investigación ha sido galardonada con numerosos premios como el Premio «La Caixa» de Ciencias Sociales (2003), el premio extraordinario de tesis doctoral (2009) y el premio «Manel Sales i Farré» en Sociología (2011) del Institut d'Estudis Catalans (IEC). Sus trabajos se centran en investigar la intersección entre la religión, la espiritualidad, la identidad y la política en la Europa contemporánea. Ha coordinado diversos proyectos competitivos en estas áreas, y ha publicado extensamente sus resultados en revistas y libros académicos. Cabe destacar, también, la implicación de la Dra. Grier en actividades de transferencia del conocimiento con administraciones públicas y sociedad civil.



Josep Sellarés

Barcelona, 1957

Licenciado en Historia y Geografía, especialización en Antropología Cultural, por la Universidad de Barcelona. También es miembro del Instituto Catalán de Antropología, donde ha realizado seminarios de especialización. En 1987 participó en la puesta en marcha de la Fundación Francesc Ferrer i Guàrdia (FFFG) y, posteriormente, como director de la Esola Lliure El Sol, participó en el primer diseño de contenidos de los cursos de tiempo libre desde una perspectiva laica. En 1996 participó en la creación de la revista *Espais de Llibertat* y, posteriormente, en su Consejo de Redacción.



Dolors Reig

La Garriga, 1971

Psicóloga social y la autora principal del espacio El caparazón. Actualmente, trabaja como *freelance* en tareas de conferenciante, consultora, profesora para diferentes empresas, instituciones, universidades, escuelas de negocio, etc. (máster de Social Media de la UOC, en la actualidad). También forma parte de varios comités científicos, editoriales en ámbitos de pensamiento, conocimiento, innovación, cultura, tendencias en internet, etc., y colabora con diferentes medios de comunicación y consejos de expertos.

Participa frecuentemente en diferentes publicaciones y eventos en los temas que domina: redes sociales, inteligencia artificial, discursos de odio, educación y tecnologías, etc.

Actualmente, trabaja en la temática de discursos de odio en las redes y en varios programas de formación y desarrollo de la inteligencia artificial.



Gil-Manuel Hernández

Valencia, 1963

Historiador y sociólogo, doctor en Geografía e Historia, además de profesor titular del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universitat de València entre 1990 y 2022. Es autor de varios libros, artículos e investigaciones sobre manifestaciones festivas y rituales, cultura popular, espiritualidad, globalización, política cultural y patrimonio cultural. Actualmente, es director de los museos de Cultura Festiva de la Concejalía de Cultura Festiva (Ayuntamiento de Valencia). También es autor de libros como *La festa reinventada. Calendari, ideologia i política en la València franquista* (2002), *La condición global. Hacia una sociología de la globalización* (2005), *Sociologia de la globalització. Anàlisi d'un món en crisi* (2013), *Ante el derrumbe. La crisis y nosotros* (2015). Por último, es codirector de la revista *Rituals. Revista de Cultura Festiva*, editada por la Institució Alfons El Magnànim, de la Diputació de Valencia.



Mikel Herrán

Zaragoza, 1991

Arqueólogo por la Universidad Complutense de Madrid (2014), máster en Arqueología del Mundo Árabe e Islámico por la UCL Qatar (2016) y doctorando en Arqueología por la Universidad de Leicester. Ha trabajado en diversos proyectos de arqueología en Marruecos y Catar, siendo su especialización la arqueología del mundo islámico.

Desde 2019 también inició una labor de divulgación en redes sociales a través del canal PutoMikel, donde a través del videoensayo cuestiona las vinculaciones entre el pasado y el presente en la formulación de discursos políticos e identitarios.

Sus principales líneas son la arqueología de género, *queer* y transfeminista y el estudio de discursos nacionalistas.



Romina Martínez

El Pinell de Brai, 1984

Doctora en Antropología por la Universitat de Barcelona. En su formación participó como investigadora en los proyectos I+D AFFRIC, TRANSÀFRICA y MOVER, en los que realizó trabajos etnográficos en Senegal. Actualmente, trabaja como investigadora posdoctoral en el grupo de investigación ISOR de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), vinculada a los proyectos Entre ciencia y religión: un estudio empírico para entender el papel de las creencias religiosas y espirituales frente a las tecnologías biomédicas (ECIREL) y Science and Religion: Exploring the Spectrum of Global Perspectives (SRES2). También es miembro del grupo de trabajo CPC del Institut Català d'Antropologia (ICA), donde ha coordinado el proyecto Medicina subalterna i gènere a la Catalunya maltractada. Curanderes del Montsià i del Segrià (coinvestigadora principal con Manuel Delgado) y «Que no ens toquin els bous». Auge de les tradicions taurines i lluita per la dignitat a les Terres de l'Ebre.



Carlos Ortí

Esparreguera, 1990

Licenciado en Ciencias Políticas y Periodismo por la Universidad Autónoma de Barcelona, máster en Relaciones Internacionales por la Escuela Diplomática, es periodista y responsable de comunicación de la Fundación Ferrer i Guàrdia. Previamente, trabajó como redactor de informativos en Televisión Española (TVE), Radio Nacional de España (RNE) y Betevé. Además, fue asesor de comunicación en el gabinete de prensa de la Secretaría de Estado de Cooperación Internacional del Ministerio de Asuntos Exteriores de España.



Lluís Pérez-Lozano

Esplugues de Llobregat, 1985

Profesor asociado en el Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Pompeu Fabra y miembro de su Grupo de Investigación en Teoría Política, así como director académico de la Fundación Josep Irla. Sus intereses de investigación se centran en las teorías de la democracia y, más concretamente, en el republicanismo: sus características teóricas, sus orígenes y evolución, sus variantes y sus debilidades y fortalezas al afrontar diferentes controversias normativas en las democracias modernas.



Hungria Panadero

Barberà del Vallès, 1977

Licenciada en Sociología en el itinerario de trabajo y organizaciones por la Universitat Autònoma de Barcelona (2001). Licenciada en Ciencias del Trabajo por la Universitat Oberta de Catalunya (2005). Ha realizado diferentes cursos de especialización en los ámbitos de la participación y la juventud.

Desde 2006 es investigadora del Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas de la Fundación Ferrer Guardia. Ha sido autora y ha participado en investigaciones en diferentes ámbitos: educación, ocupación, asociacionismo, participación, juventud y gestión de la diversidad cultural.

Experta en el asesoramiento de planes estratégicos tanto a administraciones públicas como entidades y en la dinamización de procesos participativos. Ha colaborado en todas las ediciones del *Informe Ferrer Guardia* y en varias publicaciones sobre laicismo, así como en numerosos proyectos vinculados a entidades de colectivos de inmigrantes.



Josep Mañé

El Vendrell, 1990

Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universitat Autònoma de Barcelona (2013). Máster Oficial de Relaciones Internacionales, Seguridad y Desarrollo (2015).

Técnico especializado en juventud, participación y políticas públicas con más de 8 años de experiencia. Coautor de diferentes publicaciones de la Fundación Ferrer Guardia en áreas como el laicismo y los derechos sociales. También ha sido colaborador del Observatorio Asia Central.



Joan Gorina

Parets del Vallès, 1995

Graduado en Ciencia Política y Gestión Pública por la Universidad Autónoma de Barcelona (2019).

En septiembre de 2021 se incorpora al equipo profesional de la Fundación Ferrer Guardia como técnico de proyectos de participación.

Antes de su incorporación, fue técnico de participación ciudadana y de la oficina técnica de proyectos transversales en el Ayuntamiento de Parets del Vallès (2020-2021), dónde previamente había realizado las prácticas profesionales en el Servicio de Igualdad y Juventud del consistorio de Parets (2018-2019).

