



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas'

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

PEDRO CASTÓN BOYER¹

MARÍA DEL MAR RAMOS LORENTE²

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA.

UNIVERSIDAD DE GRANADA.

COMUNICACIÓN: *Historia y evolución de los conceptos Iglesia y secta en
Sociología*

Sevilla, 13 y 14 de junio de 2007.

¹ Catedrático de Sociología. Universidad de Granada.

² Profesora Colaboradora del Departamento de Sociología. Universidad de Granada.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

En Occidente se habla mucho del declive de la religión en la modernidad, parejo al desarrollo de la racionalidad y del avance científico. Sin embargo, al margen de la disminución de ciertas prácticas religiosas, y de la imagen de secularización con la que se presenta a las sociedades occidentales modernas, la religión continúa constituyendo una poderosa fuerza. Si bien algunas personas van abandonando las Iglesias tradicionales, en ocasiones van incorporándose a nuevos grupos de naturaleza religiosa, en donde encuentran un mejor modo de satisfacer sus necesidades espirituales (Stark y Brainbridge, 1980, Castón y Ramos, 2003, y Ramos, 2007).

Será a principios del siglo XX cuando, desde la Sociología, se comience a hablar del fenómeno sectario. Hasta ese momento existían iglesias mayoritarias, institucionalizadas y poco a poco comienzan a observarse pequeños grupos religiosos alternativos. Desde los primeros análisis de Weber hasta la actualidad contamos con una amalgama de conceptos con iguales o similares contenidos para referirnos al *tipo ideal de secta*. La pluralidad conceptual responde a una realidad social caleidoscópica en la que los criterios adoptados para definirla varían y, consecuentemente, se modifican también las tipologías³ y clasificaciones (Castón, 1997, Castón y Ramos, 2003a, 2003b y Ramos, 2007). En el caso de estas organizaciones religiosas diferentes a las religiones mayoritarias, la multiplicidad de términos utilizados es una característica que dificulta los análisis. Y esto es así porque el contexto histórico es un factor importante en la elaboración conceptual. Tal y como afirmó Niebuhr, el propio carácter sociológico del sectarismo imprime la característica de modificarlo con el paso del tiempo (1957: 19).

Como el Profesor Elzo Imaz planteó ya en 1997, el análisis de las sectas presenta dificultades porque “*gran parte del debate está en la delimitación del concepto*”⁴. El objeto de estudio que nos ocupa cuenta, además de las dificultades metodológicas de investigación, con el problema de la definición (Rodríguez, 1988; Luxmoore, 2000 y Ramos, 2007). El principal

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

obstáculo para delimitar el concepto de secta se refiere a la falta de unos criterios objetivos que permitan determinar lo que es una secta y lo que es una iglesia, pues no existen “unos parámetros con valor universal a los que se pueda uno referir, para incluir a unos grupos y excluir a otros” porque “...buen número de las religiones que gozan de credibilidad y honorabilidad en nuestros días, han sido consideradas como sectas en el pasado, o siguen siéndolo para otras religiones o para enfoques de pensamiento que las etiquetan como tales” Navas (1991: 144).

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

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

Tabla 1

Conceptos utilizados para hacer referencia a nuevas formas de organización socioreligiosa

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



'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, diversos especialistas indican, al analizar este fenómeno social, que la importancia de las definiciones radica en si son más o menos útiles, no más o menos ciertas (Berger, 1981; German Bundestag, 1998; Barker, 1999 y Beckford, 1999 y Ramos, 2007), siendo al mismo tiempo especialmente importante la delimitación conceptual por la necesidad de definir el objeto de estudio de un modo preciso⁵. A partir de estos axiomas se llevará a cabo un recorrido por las aportaciones que los diversos términos arrojan en el conocimiento científico de esta compleja realidad.

1. LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO SECTA EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

La bibliografía referida a las sectas es muy abundante. Esta literatura científica plantea una serie de dificultades para analizar y comprender el fenómeno. Por un lado, la etimología de secta es bastante discutida y, por otro, los grupos sectarios nunca se reconocen como tales.

1.1. LOS TIPOS IDEALES DE WEBER

Desde la sociología, el concepto secta ha sido abordado en múltiples ocasiones por diferentes autores. Max Weber, cuya perspectiva sociológica estaba unida indisolublemente al análisis de la *racionalidad orientada a la acción*, utilizó este concepto. Racionalidad orientada a la adopción de los medios más adecuados para obtener un fin o para la consecución de un conjunto de valores. Ello implica una opción objetiva de los medios y los fines (1968).

En la investigación desarrollada por Weber palpita la interrelación teoría y práctica, que se traduce en la elaboración de lo que él mismo denomina *tipos ideales*⁶. En 1901 siguiendo esta

⁵Para una exposición definitiva de los peligros de realizar generalizaciones, consultar R. K. Merton (1959) *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York. En castellano [*Teoría social y estructura social*, 1965, Fondo de cultura Económica, Buenos Aires].

⁶ En el contexto de su sociología comprensiva, Weber construyó esta herramienta de análisis teórica que, se elabora en un determinado contexto social e histórico a partir de "*la intensificación parcial de una o varias perspectivas y a través de una síntesis mental de muchos fenómenos particulares. En su pureza conceptual, este modelo ideal o imagen ideal no es un tipo real, empíricamente dado, no puede darse en la realidad y es, en este sentido, una utopía [...] Sirve para ordenar conceptualmente la realidad sociocultural, en la que los fenómenos no siguen las leyes determinadas de las ciencias naturales, sino que se configuran de forma individual en la corriente de la historia.*



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

metodología de análisis, elaboró la dicotomía *iglesia-secta* en su obra *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, interpretando las diferencias entre ambas realidades sociales. La *admisión* es para Weber el factor detonante en la clasificación. La pertenencia a la *iglesia* es obligatoria y se funda en las cualidades de sus miembros, mientras que la pertenencia a una *secta* es voluntaria y se basa en la aceptación de candidatos plenamente cualificados para ser miembros. La *iglesia* es una especie de asociación para el logro de unos fines sobrenaturales, una institución en la que necesariamente caben los justos y los pecadores⁷. Mientras la *secta* o *iglesia de los fieles* se considera a sí misma como la comunidad constituida únicamente por los verdaderos fieles, a la *iglesia* pertenecen todos y a la *secta* se decide pertenecer (Weber, 1968).

Para Weber, la *iglesia* como *tipo ideal* es una asociación para lograr fines sobrenaturales y en ella aparece el carisma de oficio. Una *secta* está asociada con el carisma personal. La *autoridad carismática* consiste en el poder legitimado a partir de cualidades excepcionales, que imprimen obediencia y devoción a los seguidores de los portadores de dicha autoridad (1968: III, 1204), mientras que en la *iglesia* la autoridad va unida al oficio, en la *secta* el carisma es monopolio del dirigente. En esta línea, posteriormente Lifton (1961) también atribuyó carisma a los líderes de ciertos grupos sectarios.

Weber entendía que la evolución de las *sectas* se orientaba hacia un tipo de organización con los rasgos de iglesia (Hill, 1976) y sugiere que: “Una iglesia plenamente desarrollada, es decir, la que tiene aspiraciones universalistas, no puede admitir la libertad de conciencia; cuando se pronuncia a favor de esta libertad es porque se encuentra en posición minoritaria y exige algo que, en principio, ella misma no puede conceder a los demás” (Weber, 1968: III, 1209).

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

Estableciendo el grado de aproximación de un fenómeno histórico-socio-cultural, o de un caso concreto, a un tipo ideal o varios [...] se puede ordenar y comprender la multiplicidad de fenómenos” (Hillmann, 2001: 980). Para profundizar más consultar la propia obra de Weber (1990) *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.

⁷ El trabajo de Weber (1944), definió como *iglesias* no solo al cristianismo, sino a otras organizaciones religiosas como el judaísmo y el brahmanismo.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

grupo de individuos separados del resto de la sociedad cuyos miembros se asocian de un modo libre y se caracteriza por su exclusivismo. Para admitir a un miembro éste debe dar muestras de merecer su participación en el grupo y aceptar el sacerdocio de todos los creyentes. Las sectas, además, se legitiman por sí mismas y no recurren a sanciones externas para regular sus creencias y estructura (Weber, 1963).

Sin embargo, tal y como afirma Hill (1976:71), este análisis de Weber se fundó en la interpretación de un ámbito cultural restringido, por eso fue necesaria la elaboración de posteriores *tipos*. También, respecto a la propuesta de Weber de división entre secta e iglesia, consideró, junto a Beckford, que existen estereotipos peyorativos sobre las nuevas religiones en el pensamiento sociológico y que este prejuicio comienza con Max Weber al establecer su descripción y características a partir de las religiones mayoritarias y, por tanto, utilizándolas como modelo (Beckford, 1963). De cualquier modo Weber, como en otros muchos elementos de análisis de la sociología, es considerado pionero en la percepción de una realidad social que emerge contemporánea a su labor de reflexión científica.

1.2.E. TROELTSCH Y EL TIPO *MÍSTICA*

Por su parte E. Troeltsch⁸, discípulo de Weber, profundizaría en esta dicotomía conceptual *iglesia - secta*. Este teólogo trató de relacionar los tipos de experiencia religiosa con esos dos *tipos ideales*, aunque no puso tanto énfasis en el tipo de organización y sí en la noción de “acomodación” o “compromiso” para diferenciar entre sí los tipos elaborados por Weber. En la diferenciación que establece Troeltsch entre iglesia y secta encontramos una serie de características contrapuestas. Mientras que la iglesia se puede considerar conservadora porque acepta el orden social y domina la vida de sus seguidores con un marcado carácter universalista, las sectas están constituidas por grupos reducidos de seguidores. Entre los objetivos de éstas últimas se encuentra establecer y perpetuar la hermandad personal y directa entre sus miembros y renunciar a la idea de dominar el mundo. Si bien las iglesias se relacionan con las clases dominantes y con el Estado, llegando a formar parte del orden social, las sectas se

⁸ Un buen análisis del trabajo de Troeltsch puede consultarse en J. Séguy (1980) *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Cerf, Paris.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

alimentan de las clases humildes y de los desposeídos⁹. En una *iglesia* la vida ascética es un modo de adquirir virtudes y pone de manifiesto que se ha alcanzado un alto grado de religiosidad. En una *secta* el valor simbólico que tiene la vida ascética es el de estar separados del mundo y constituirse una forma de oposición a las instituciones sociales establecidas (Hill, 1976: 79).

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

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

En definitiva, Troeltsch planteó desde sus análisis que en el cristianismo siempre se ha producido una tensión entre iglesia y secta. En palabras de Wilson (1970: 22 y ss.) “Cuando la Iglesia tenía un carácter jerárquico y conservador, atrayendo a las clases rectoras para las que

⁹ En la actualidad los grupos sectarios no se centran exclusivamente en las clases sociales desposeídas, sino también en otros estratos sociales. De hecho, este es uno de los principales elementos que han alertado a las autoridades de diversos países europeos, al considerar que las sectas alcanzan más y más poder, tal y como se puede observar en el desarrollo legislativo y en los debates parlamentarios en la Unión Europea.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

servía de medio de control social, las sectas propugnaban una igualdad radical y constituían una expresión de la condición abatida de los grupos menos privilegiados. La iglesia se considera a sí misma, tanto desde un punto de vista social como desde un punto de vista eclesiológico, como un orden establecido desde arriba, mientras que la secta se estimaba a sí misma como una entidad que actuaba desde abajo. La iglesia poseía un cierto carácter de objetividad. Era, en efecto, una institución externa que administraba la gracia y se situaba por encima de los individuos como entidad semejante al estado, insistiendo en su carácter de permanencia y de trascendencia sobre todos los condicionamientos humanos y sociales. La secta, por su parte, era una asociación de carácter subjetivo, una comunidad en la que se concedía mayor relieve a la santidad personal” .

Por tanto, el discípulo de Weber enriquece el análisis de las nuevas formas de organización religiosa que surgen en la sociedad en la que está inmerso. Y aunque las contraposiciones que Weber y Troelstch, este último sobre todo, establecieron entre secta e iglesia eran pertinentes en un contexto europeo, planteaban dificultades en la realidad socio-religiosa de Estados Unidos, donde la tolerancia permitió desde el principio un mayor desarrollo del pluralismo religioso y donde ninguna religión se erigió como única posible. Por primera vez en un país occidental no había una iglesia hegemónica.

1.3. EL CONTEXTO ESTADOUNIDENSE

1.3.1. Niebuhr y las denominaciones

A partir de los análisis anteriores, H. Richard Niebuhr estableció un nuevo tipo para dar cuenta de la realidad norteamericana. Surgieron numerosas organizaciones y las sectas llegaron a establecer relaciones mutuas de carácter ordenado, sistemático y reconocido, lo que otros autores denominan legitimado (McGuire, 1997 y 2000; Prat, 1997). El individualismo y la responsabilidad personal eran muy valoradas y se instaura una ética de coexistencia entre los diversos grupos religiosos. Hablar de sectas no era tan adecuado en este contexto, puesto que al no existir ninguna iglesia federal oficial, la dicotomía iglesia-secta no daba cuenta de la realidad socio-religiosa en ese



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

país y en ese momento histórico. En una sociedad en la que no existe una única Iglesia, sino diversas *denominaciones* importantes, el sectarismo ha de poseer obligatoriamente un carácter distinto (Castón, 1997).

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

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

1.3.2. Becker y el tipo *culto*

Por otro lado, Howard Becker (1932) fue el primer sociólogo en Estados Unidos en enriquecer, en la sociología que venía desarrollándose en este país, la tradicional dicotomía de iglesia secta. La sistematización de la amalgama de organizaciones cristianas lleva a Becker a proponer un conjunto de cuatro subtipos, dos de ellos nuevos: la *ecclesia*, la *secta*, la



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

*denominación*¹⁰ y el *culto* (Becker, 1932: 624). La *ecclesia* es caracterizada como una organización de carácter conservador, que no entra en conflicto con los aspectos seculares de la sociedad y que trata de convertirse en universal. La ideología mantenida por este tipo de organizaciones se correspondería con el principio que el propio Becker presenta: “...se caracteriza por la consigna de ‘forzarlos a entrar’”, para conseguir ese carácter de universalidad (Becker, 1932: 624). Además, a la iglesia, como hemos referido, se pertenece por nacimiento, no como una opción personal adulta.

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

1.4. OTRAS APORTACIONES

A pesar de todas estas limitaciones conceptuales, la sociología sigue encontrándose con dificultades para describir las distintas fases del proceso de institucionalización por el que pasan las organizaciones religiosas, lo que se denomina *evolución lineal* de estas organizaciones: “Una secta puede atravesar por varias fases sucesivas de extraversión e introversión, que estarán íntimamente unidas a las circunstancias exteriores y que resultará muy difícil exponer con exactitud en una serie de formulaciones sociológicas” (Isichei, 1964: 221).

¹⁰ La *denominación* ha sido también extensamente expuesta y analizada en D. Martín (1962) y el aspecto de la separación del mundo que implica ha sido estudiada por B. Wilson (1961) *Sects and Society*, Londres.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

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

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

Ante este debate en torno al *continuum* de tipos ideales, desde la dicotomía weberiana de iglesia y secta (Tabla 2), Wach (1944) observa cómo en ese análisis, realizado en un contexto occidental y en un entorno en el que el cristianismo es la iglesia mayoritaria, es posible que los subtipos establecidos sean válidos exclusivamente en este contexto. Entre sus aportaciones al análisis de las organizaciones religiosas se encuentran el *collegium pietatis* y la fraternitas. El tipo “grupo piadoso” [*collegium pietatis*] se sitúa a medio camino entre las organizaciones que protestan



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

de forma individual y aquellos que se separan completamente del resto de la sociedad. Un tipo de protesta interior corresponde con “*un grupo escasamente organizado, reducido en cuanto al número de sus miembros, que se unen en virtud de un entusiasmo común, unas convicciones peculiares, una intensa devoción y una rígida disciplina, con todo lo cual se pretende alcanzar una perfección espiritual y moral superior a lo que normalmente permiten las condiciones imperantes* [...] *La “reunión” es la típica expresión sociológica de estos collegia*” (Wach, 1944:75).

Tabla 2

Tipos y Subtipos de organizaciones religiosas establecidas desde la Teoría Sociológica

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

Fuente: Elaboración propia

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

En el mundo anglosajón, las investigaciones del Profesor B. Wilson son las más conocidas en Gran Bretaña. Eligió la *explicación del mundo* como variable principal para su clasificación de las sectas (1973). Este sociólogo, que ha dedicado la mayor parte de su actividad científica a la Sociología de la Religión, ha elaborado un sistema clasificatorio de las sectas en torno a un



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

elemento para él central en todas las organizaciones religiosas: *cuál es el modo de obtener la salvación.*

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

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

La tipología planteada por R. Robertson (1969 y 1970) se estructura a partir del principio según el cual las categorías que se elaboran desde la Sociología de la Religión, deben ser tenidas en cuenta en su contexto social. Su elaboración debe ser útil para manifestar las relaciones que se producen entre una organización religiosa y la sociedad en la que existe. La aportación de Robertson es formulada y se sustenta a partir de dos ejes, dependiendo de la *relación de la organización*



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

religiosa con su entorno. Un de ellos es la forma en la que la autoridad entiende la legitimidad de la organización, que puede ser *pluralista* o *exclusiva*. Cuando es *pluralista* la organización se considera una más entre las diferentes manifestaciones religiosas, mientras que la *exclusiva* se opone a esta afirmación. El otro eje, a partir del cual este autor configura su tipología de organizaciones religiosas, es la aceptación de los miembros, a cuyo tenor puede ser *abierta* o *cerrada*. Una organización *abierta* pide a sus miembros condiciones laxas para su admisión y una *cerrada* impone a los miembros pruebas de lealtad más exigentes (Tabla 3).

Tabla 3

Tipología de organizaciones religiosas elaborada por Robertson

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

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

B. Johnson de nuevo volvió al trabajo elaborado por Weber e insistió en que la iglesia es empleada para hacer referencia a grupos *aceptados socialmente*, mientras que las sectas son *rechazadas* por la mayoría de las sociedades en las que están asentadas. Este mismo autor insiste en que el sociólogo debe esforzarse en descubrir las características universales a partir de las que pueden construirse tipologías, centrada principalmente en los dos aspectos señalados, la aceptación o el rechazo sociales (Johnson, 1957, 1963 y 1971). Sin embargo, entre las limitaciones de esta elaboración teórica se encuentran la falta de integración de las diferencias históricas en las estructura sociales y los sistemas culturales.

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

grupo religioso basado en la convicción de que el espíritu está alejado” y secta como “un grupo religioso basado en la convicción de que el espíritu está inmediatamente presente” (1954: 474).

Siguiendo con Berger, los factores sociales determinan ante qué tipo de organización religiosa nos encontramos. La secta, por medio de su propia experiencia religiosa, contribuye a una fuerte cohesión social. La iglesia, por su parte, paralelo al proceso de institucionalización debe elaborar normas legales para asegurar la cohesión. De este modo lo expone Berger: “*En la secta, ante la presencia inmediata del espíritu, los miembros forman un grupo unido y compacto. Cuando se advierte una organización fuerte, normalmente está motivada por la misión de la secta en el mundo; entre los mismos miembros se crean vínculos, asimismo inmediatos, sin necesidad de una formalización institucional. La misma experiencia religiosa se convierte en fuerza unificadora. En la iglesia, sin embargo, por sentirse que el espíritu está lejano y por ser posible aproximarse a él más que a través de unos medios institucionalizados, los vínculos que unen a los miembros se debilitan, y la unidad de la estructura exige la creación de vínculos legalistas que sustituyan a los religiosos*” (1954: 480).

1.5. ALGUNAS CONSIDERACIONES

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

Tabla 4

Adjetivos con los que diferentes autores mantienen un discurso antisecta

Autor y año	Adjetivo
Beck (1977)	<i>Perversión religiosa</i>
Shapiro (1977); Clark <i>et al.</i> (1981) y Langone (1982)	<i>Sectas destructivas</i>
Enroth (1977)	<i>Sectas extremistas</i>



'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

Singer (1979)	<i>Sectas acentuadamente coercitivas</i>
Galanter (1989)	<i>Grupos carismáticos</i>

Fuente: Elaboración propia a partir de Prat (1997: 60).

J. G. Melton y R. L. Moore describen secta como un grupo de carácter religioso que defiende un sistema de creencias minoritario, nuevo y extraño con respecto a la fe mayoritaria en la que la mayor parte de la sociedad ha sido socializada (1982:15). Las sectas plantean opciones diferentes en cuanto a valores o prácticas, aunque esas opciones no se presentan con características inocuas, sino como algo extraño y peligroso (Prat, 1997: 59). Si consideramos las propuestas de Melton y Moore descrita y las de A. Shupe y D. G. Bromley (1980 y 1981), el estigma hacia las sectas viene marcado por tres elementos que se le adscriben: el uso de técnicas proselitistas para inducir al engaño, el aprovechamiento de la religión para beneficiarse de los privilegios que reporta dicha condición y la manipulación de la voluntad¹¹.

Sin embargo, pensamos que estos grupos religiosos no deben ser analizados desde esta perspectiva, porque plantean a un sujeto involuntario, sometido simplemente y, aunque la involuntariedad pueda producirse, no todos los individuos que entran en contacto con organizaciones religiosas diferentes de las mayoritarias, lo hacen desde este tipo de motivaciones. De cualquier modo, calificar de culpables a estas organizaciones religiosas y de víctimas a los miembros no facilita el conocimiento riguroso. Por otra parte, las diversas agrupaciones sectarias deben ser estudiadas de forma independiente porque existe, como en tantas otras cuestiones sociales, heterogeneidad. J. Estruch formula este problema de la siguiente manera: “[No] hacer una amalgama de un conjunto de grupos extraordinariamente diversos entre sí, demasiado diversos en realidad para poder ser englobados dentro de una categoría única” (2002:813).

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

El desarrollo y la expansión en la actualidad de ciertos grupos conocidos como sectas pone de manifiesto las limitaciones de este término para abordar la dimensión que el fenómeno

¹¹ Cfr. Prat, 1997: 61.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

está adoptando en las sociedades contemporáneas (Moraleda, 1996; German Bundestag, 1998; Beckford, 1999, Barker, 1999 y Ramos, 2007).

Tal y como expone el Profesor Castón (1997:50), existen dos realidades fundamentales que conviene considerar a la hora de hablar de sectas en las sociedades actuales. La primera, y siguiendo con las anteriores argumentaciones, consiste en que no puede continuarse con la contraposición entre sectas e iglesia, tal y como lo hicieron en su propio contexto socio histórico los clásicos, puesto que la *iglesia* no es en las sociedades occidentales la entidad central que detenta el monopolio de acceso a lo sobrenatural ni es la única que configura los universos simbólicos en estas sociedades. Y la segunda, que muchas de las sectas existentes no han surgido por disidencias dentro del cristianismo, como sucedió entre católicos y protestantes, sino que muchas tienen sus orígenes, en otras tradiciones religiosas tales como el hinduismo, el budismo, el Islam, o el animismo, entre otras (Castón, 1997, Estruch, 2002 y Ramos, 2007).

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

2. LA PERSPECTIVA ALEMANA: LOS PSICOGRUPOS

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

El término *psicogrupo* se utiliza para hacer referencia a una amalgama de grupos variados que ofrecen ayuda psicológica, o pseudo psicológica, al margen del sistema público de salud por



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

medio de servicios como orientación en la vida, consultoría o desarrollo de la personalidad. Pueden ser de carácter religioso, aunque no necesariamente. Esta nebulosa de grupos incluye a aquellos que realizan actividades diversas, como cursos para directivos y trabajadores de empresas, cursos esotéricos, revistas astrales, contacto con vida extraterrestre a través de algún médium. Los objetivos de todas estas actividades son, principalmente, “terapias” de diversos tipos: terapias alternativas a las que se imparten en las escuelas psicoterapéuticas tradicionales, psicológicas y espirituales con efectos terapéuticos y las que usan la tecnología con fines terapéuticos, mágicas y ocultismo, esoterismo, místicas, etc. (German Bundestag, 1998; Hemminger y Keden, 1997).

Todas estas técnicas tienen en común que no son utilizadas exclusivamente en estos grupos, aunque sí son comercializadas para ayudar a los individuos en sus vidas y a transformar su personalidad. Son usadas como medio para satisfacer necesidades estéticas y físicas. Estos servicios se refieren a lo que se denomina *psicomercado*. Este informe insiste en que es un sector que se plantea como alternativo, al margen de la educación, la medicina o la terapia psicológica ortodoxas y fuera de las escuelas oficialmente reconocidas (German Bundestag, 1998: 32).

Estos servicios, con frecuencia, son el escudo o tapadera de una relación comercial con los consumidores. Desde el momento en que el contacto se establece a partir de una relación comercial, no se puede hablar de *miembros* de estos grupos. Este tipo de relaciones configuran al *psicogrupo* cuando, además, existe un mediador en torno al cual un número determinado de individuos mantiene contactos regulares y consigue cierto nivel de organización. Otro de los requisitos para considerar *psicogrupo* a una organización es proveer un determinado servicio, mantener clientes y un sistema de relaciones dentro y fuera del grupo característico de cualquier grupo social (German Bundestag, 1998: 32).

Tal y como se describe en el Informe alemán de 1998, es difícil delimitar la línea que separa un grupo sectario de otro que no lo es, o de una comunidad ideológica o religiosa. La propuesta del Informe alemán de 1998 indica la necesidad de utilizar, al mismo tiempo, los



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

términos *nuevos movimientos religiosos* y *comunidades ideológicas y psicogrupos* para referirnos a lo que tradicionalmente se ha venido denominando sectas. La razón que se esgrime es que “no es posible encontrar términos concisos y cortos para caracterizar el diverso espectro de grupos que engloba”. En Alemania se adscribe el estatus de comunidad ideológica o nueva religión a un grupo a partir del uso de los conceptos ideología y religión que aparecen en la Constitución¹² (German Bundestag, 1998: 36 y ss.).

Por último, en la mayoría de la literatura científica consultada, los análisis sobre este fenómeno se realizan a partir del concepto NMRs, que será analizado en el siguiente apartado como el concepto probablemente más preciso, ya que no establece la necesidad de análisis respecto a iglesia-secta, sino que plantea las bases para el análisis de este tipo de organizaciones o grupos desde sí mismos. Aunque este término plantea dificultades, en la mayoría de la literatura científica consultada, los análisis sobre este fenómeno se realizan a partir de este concepto, por creerlo más preciso, neutro y operativo.

3. LA COMUNIDAD CIENTÍFICA INTERNACIONAL: LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Los NMRs comienzan a extenderse por Estados Unidos y Europa, como el resto de Nuevos Movimientos Sociales, durante la Segunda Guerra Mundial, a partir de las fuertes corrientes migratorias desde las colonias a las metrópolis, en las que los emigrantes portan su propia cultura y, por tanto, sus creencias religiosas (Melton, 1999: 213). A partir de ahí, el fenómeno no se concentra exclusivamente en los países occidentales, sino que en diversas zonas de África y Asia, especialmente en Japón y en Corea, aumentan considerablemente. Hasta tal punto la extensión en Asia fue intensa, que el concepto NMRs se empezó a utilizar en Japón durante la Segunda Guerra Mundial. Sobre los años 60, los investigadores occidentales comienzan a usarlo (Kniss y Burns, 2004), para describir religiones cuya implantación era novedosa en ese lado del mundo y para referirse a organizaciones religiosas conocidas popularmente en los medios de comunicación como sectas o cultos. Existen múltiples dificultades para el uso de este término. Entre ellas el que no abarcan a todos los grupos:

¹² Consultar BAG NJW 1996, 146.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

algunos provienen de la síntesis de otros; otros no pueden considerarse nuevos y bastantes no se reconocen como religiosos, sino que prefieren los adjetivos espirituales, filosóficos o educacionales e, incluso, ateos. Sin embargo, entre las ventajas del término NMRs se encuentra el que no establece la necesidad de análisis respecto a la dicotomía iglesia-secta y que plantea las bases para el análisis de este tipo de organizaciones o grupos a partir de sí mismos, como nuevas organizaciones religiosas y con caracteres propios de los NMSs.

Lo novedoso de estos grupos es su visibilidad social desde la Segunda Guerra Mundial. Su aspecto “religioso” se refiere, principalmente, a que dan respuesta a las preguntas sobre la vida. E. Barker (1999:16) entiende que un NMR es *nuevo* en la medida en la que se ha hecho visible a partir de la Segunda Guerra Mundial, y es *religioso* porque ofrece respuestas teológicas acerca de la existencia de aspectos sobrenaturales, propone respuestas a las cuestiones últimas de la existencia que tradicionalmente han sido elaboradas por las religiones mayoritarias. El tipo de preguntas a las que dan respuesta son: ¿Existe Dios? ¿Quién soy? ¿Cuál es el significado de mi vida? ¿Existe vida tras la muerte?, etc. Responde al esquema del famoso cuadro de Paul Gauguin: *¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos?*¹³.

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

¹³ El original, Gauguin (1987) *D’où venons-nous? Que sommes-nous? Où allons-nous?*. Óleo sobre lienzo, Boston, Museum of Fine Arts.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

El propio Wilson (1981:v) acabó adoptando el término NMRs contraponiéndolo a las *viejas sectas*. En la definición de Wilson en *The social impact of new religious movements* (1981), son caracterizados por su “procedencia exótica, su nuevo estilo de vida, y por su nivel de compromiso diferente al de las iglesias cristianas tradicionales, cuenta con una dirección de carácter carismático. Sus seguidores son principalmente jóvenes y procedentes de la clase media con un nivel considerable de estudios, incrementan su visibilidad social, funcionan a nivel internacional, y surgieron a partir de mediados de los 60 y los 70”¹⁴.

Como Barker plantea (1999:3), “los términos nuevo movimiento religioso (NMR), culto, religión alternativa, etc. han sido usados para describir a una enorme variedad de grupos, que van desde las sectas a ciertos grupos que pertenecen de las Iglesias mayoritarias, a practicantes de rituales que incluyen abusos a menores, a comunidades místicas de vegetarianos a asambleas de ateos”¹⁵. Sin embargo, esta socióloga se refiere a aquellos movimientos a los que los medios de comunicación han denominado comúnmente cultos o sectas, como movimientos que atraen a jóvenes, personas de mediana edad, adultos y que “tienen a su frente un hombre (y ocasionalmente una mujer) que ha sido catalogado como líder carismático. Por otro lado, difieren enormemente en sus creencias y prácticas” (1999:3)¹⁶. Algunos de los grupos que recoge como ejemplos de NMRs son Niños de Dios (la Familia), la Misión de la Divina Luz, ISKON (the International Society for Krishna o Hare Krishna), Cienciología, Meditación Trascendental o Iglesia de la Unificación.

El diccionario alemán especializado en Nuevos Movimientos Religiosos, *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen* (Schlang, 2005:885 y ss.), define “*Neureligionen*”¹⁷ como fenómenos que ponen de manifiesto cambios religiosos que siempre han tenido lugar en todas partes del mundo. El propio cristianismo es considerado en sus comienzos como un nuevo movimiento religioso (Theissen, 1985). De cualquier modo, “el

¹⁴ Traducción propia.

¹⁵ Traducción propia.

¹⁶ Traducción propia.

¹⁷ Entre las principales Nuevas Religiones implantadas en Alemania que este diccionario describe se encuentran Adventistas; Religiones afroamericanas; Ahmadiyya; Fe Bahá; Budismo; Cristianismo; Fiat Lux; Hinduismo; Individualismo; ISKCON; Iglesia de Johannes; Osho; Sintoísmo; Adventistas del séptimo día; Sokka Gakkai o Meditación trascendental (Schlang, 2005).



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

contacto con una tradición religiosa diferente siempre va unido a la limitación y el rechazo de sus ideas y valores por parte del sistema social general”¹⁸ (Schlang, 2005:885 y ss.).

En definitiva, aunque se comparte con Barker (2001) que la generalización más acertada sobre los NMRs es que no se puede generalizar sobre ellos, los consideramos organizaciones especialmente visibles a partir de la Segunda Guerra Mundial y de la aprobación de la Constitución de 1978, en el caso de España; dan respuestas a las preguntas existenciales sobre la vida; pueden tener orígenes “exóticos”, en la medida en la que sus raíces proceden de culturas diferentes a aquellas nuevas en las que se implantan; mantienen valores y normas sociales diferentes a los de la sociedades en las que se insertan; son altamente heterogéneos entre sí en cuanto a creencias y prácticas; los sujetos que más se implican con ellos mantienen intensas experiencias de afiliación y desvinculación, con niveles de compromiso diferentes a los de la iglesia o iglesias mayoritarias de los países en los que se inscriben; cuentan con algún líder carismático y generalmente con redes sociales internacionales, aunque también pueden encontrarse de ámbito local exclusivamente y, en las sociedades en las que se insertan, se les considera sospechosos por parte de la opinión pública y los medios de comunicación (Ramos, 2007:58).

4. Bibliografía

- BARKER, E. (1999) “New Religious Movements”, en B. Wilson y J. Cresswell, *New religious movements: challenge and response*, Londres, 15-31.
- BARKER, E. (2001) “New Religious Movements”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral sciences*, Elsevier Science, 10631-10634.
- BECK, H. F. (1977) *How to Respond to the Cults*, House, San Louis.
- BECKER, H. (1932) “The Development and Interaction of the Ecclesia, the Sect, the Denomination, and the Cult as Illustrative of the Dilemma of the Church”, en H. Becker, y L. von Wiese, *Systematic Sociology*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- BECKFORD, J. A. (1985) *Cult controversies*, Tavistock, Londres.

¹⁸ La traducción es de la Dra. Austruch Hoffman.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

- BECKFORD, J. A. (1999) "Postmodernity, high modernity and new modernity: Three concepts in search of religion", en K. Flanagan y P. C. Jupp (eds.) *Postmodernity, sociology and religion*, Macmillan, Londres, 30-47.
- BECKFORD, J. A. y M. LEVASSEUR (1986) "New religious movements in Western Europe", en J. Beckford (ed.) *New religious movements and rapid social change*, Sage, Londres.
- BERGER, P. (1981) *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona.
- BERGER, P. L. (1954) "The sociological study of sectarianism", *Social Research*, n. 21, pp. 467-485.
- CASTÓN, P. (1997) "El problema de las sectas en la sociedad actual", *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, n. 15, pp. 47-65.
- CASTÓN, P. y M. M. RAMOS (2003) "El problema de las sectas en la Unión Europea", en V. Zambrano (ed.) *Pluralismo religioso y libertad de conciencia. Configuraciones jurídicas y políticas en la contemporaneidad*, [Segunda Edición] Universidad Nacional de Colombia Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Bogotá, 267-283.
- CLARK, J. G., M. D. LANGOME, R.E. SCHECTER, R. DAILY (1981) *Destructive cult conversion: Theory, Research and Treatment*, American Family Foundation, Massachusetts.
- ENROTH, R. S. (1977) *Youth, Brainwashing and the Extremist Cults*, Zonfervan, Michigan.
- ESTRUCH, J. (2002) "El mundo de las sectas", *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. CLXXI, n. 676, pp. 803-817.
- GALANTER, M. (1989) *Cults. Faith, Healing and Coercion*, Oxford University Press, Oxford.
- GERMAN BUNDESTAG (1998) *New Religios and Ideological Communities and Psychogroups in the Federal Republic of Germany*, Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Bonn.
- HEMMINGER, H. J. y KEDEN, J. (1997) *Seele aus zweiter Hand. Psychotechniken und Psychokonzerne*, Stuttgart.
- HILL, M. (1976) *Sociología de la religión*, Cristiandad, Madrid.
- HILLMANN, K.-H. (2001) *Diccionario enciclopédico de Sociología*, Herder, Madrid.
- ISICHEI, E. A. (1964) "From sect to denomination in English Quakerism, with special reference to the nineteenth century", *British Journal of Sociology*, n. 15, pp. 207-222.
- JOHNSON, B. (1957) "A critical appraisal of church-sect typology", *American Sociological Review*, n. 22, pp. 88-92.
- JOHNSON, B. (1963) "On church and sect", *American Sociological Review*, n. 28, pp. 539-549.
- JOHNSON, B. (1971) "Church and sect revisited", *Journal for the Scientific Study of Religion*, n.10, pp. 124-137.
- KNISS, F. y G. BURNS (2004) "Religious movements", en D. A. Snow, S. A. Soule y H. Kriesi (eds.) *The Blackwell Companion to social movements*, Blackwell, Londres, 695-715.
- LANGONE, M. D. (1982) *Destructive cultism: Questions and Answers*, Massachusetts, AFF.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

- LIFTON, R. J. (1961) *Thought Reform and the Psychology of Totalism*, University of North Carolina, Nueva Inglaterra.
- LUXMOORE, J. (2000) "War or peace with cults?", *The Tablet*, 22 enero, pp. 75-76.
- McGUIRE, M. B. (1997) *Religion: The social context*, Wadworth, California.
- MELTON, J. G. (1999) "Anti- cultist in the United States", en B. Wilson y J. Cresswell, *New religious movements: challenge and response*, Londres, 213-233.
- MELTON, J. G. y R.L. MOORE (1982) *The Cult Experience: Responding to the New Religions*, Pilgrim, Nueva York.
- MERTON, R.K. (1959) *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York. En castellano [Teoría social y estructura social, 1965, Fondo de cultura Económica, Buenos Aires].
- MILLS, C. W. (1956) *The Power of Elite*, Oxford University, Nueva York.
- MORALEDA, J. (1996) *Nuevos Movimientos Religiosos*, Fundación Santamaría, Madrid.
- NAVAS, A. M. (1991) "El fenómeno de las sectas: realidad o reto", *Proyección*, n. 38, pp. 143-153.
- NIEBUHR, H.R. (1957) *The Social Sources of Denominationalism*, New American Library, Nueva York.
- PRAT, J. (1997) *El estigma del extraño*, Ariel, Madrid.
- RAMOS, M. M. (2007) *Nuevos Movimientos Religiosos en España: contexto y análisis del proceso de afiliación y desvinculación de sus miembros*, Editorial Universidad de Granada, Granada.
- ROBERTSON, R. (1969) *Sociology of religion*, Penguin Books.
- ROBERTSON, R. (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*, Schocken, Nueva York.
- RODRÍGUEZ, J. (1988) "Sectas, delitos y creencias", *El País*, 5 septiembre, p. 24.
- SCHLANG, S. (2005) "Neuereligionen, weltweit", en H. H. Baer, J. Gasper, J. Müller y J. Sinabell (eds.) *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Herder, Friburgo de Brisgobia, 885-892.
- SHAPIRO, R. (1997) "Destructive Cultism", *American Family Physician*, nº 15, pp. 80-83.
- SHUPE, A. D. y D. G. BROMLEY (1980) *The New Vigilantes: Deprogrammers, Anti-cultist and the New Religions*, Sage, Beverly Hills.
- SHUPE, A. D. y D. G. BROMLEY (1981) "Witches, Moonies and accusations of Evil", en T. Robbins y D. Anthony (eds.) *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, Transaction Books, Nueva York, 247-262.
- SIMMEL, G. (1950) *The Sociology of George Simmel*, The Free Press, Nueva York.
- SIMMEL, G. (1991) *Secret et sociétés secrètes*, Cicé, Estrasburgo.
- SINGER, M. (1979) "Coming out of the cults", *Psychology Today*, pp. 72-82.
- STARK, R. y W. S. BAINBRIDGE (1985) *The future of Religion. Secularisation, revival and cult formation*, University of California, Berkeley.
- STARK, R. y W.S. BAINBRIDGE (1980) "Networks of faith: interpersonal bonds and recruitment to cults and sects", *American Journal of Sociology*, n. 85, pp. 1376-1395.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

- SWATOS, W. H. (1979) *Into denominationalism*, Society for the Scientific Study of Religion, Storrs.
- SWATOS, W.H. (1981) “Church-Sect and Cult”, *Sociological Analysis*, n. 42, pp. 17-26.
- TROELTSCH, E. (1931) *The Social teachings of the Christian Churches*, II vols., Macmillan, Londres.
- WACH, J. (1944) *Sociology of religion*, Chicago.
- WALLIS, R. (1975) “Scientology”, *Sociology*, n. 9, pp. 89-100.
- WEBER, M. (1963) *The Sociology of Religion*, Beacon, Boston.
- WEBER, M. (1968) *Economía y Sociedad*, [*The Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press, Nueva York, 1964], III vols., F.C.E., Méjico.
- WILSON, B. (1959) “An analysis of sect development”, *American Sociological Review*, n. 24, pp. 3-15.
- WILSON, B. (1961) *Sects and society*, Londres.
- WILSON, B. (1963) “Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative”, *Archives de Sociologie des Religions*, n. 16, pp. 49-63.
- WILSON, B. (1970) *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid.
- WILSON, B. (1973) *Magic and the Millennium*, Harper, Nueva York.
- YINGER, J. M. (1946) *Religion and the Struggle for Power*, Duke University, Durham.
- YINGER, J. M. (1957) *Religion, society and the individual*, Nueva York.
- YINGER, J. M. (1970) *The scientific study of religion*, Macmillan, Nueva York.