

NOVES

ESPIRITUALITATS

NOUS

DOGMATISMES



Qualsevol forma de reproducció, comunicació pública o transformació d'aquesta obra només pot ser efectuada amb l'autorització dels titulars, amb excepció prevista per la llei.

Informe Ferrer i Guàrdia 2023

© Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia

© Fotografia portada: *Geordanna Cordero*

Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia

C/ Avinyó, 44 08002 Barcelona

www.ferrerguardia.org

Coordinació: *Hungria Panadero, Georgina Gilart i Carlos Ortí*

Disseny i maquetació: *Andrea González*

Correcció i traducció: *Núria Masdeu - Traduccions*

Impressió: *unoeditorial.com*

Equip tècnic: *Sergi Contreras, Josep Mañé, Joan Gorina i Uska Ballester*

La Fundació Ferrer i Guàrdia no es fa responsable dels continguts ni dels comentaris de les persones autores dels articles. La publicació queda limitada a facilitar la lliure expressió d'idees per part dels autors/es, dintre del marc establert de les normes de publicació.

ISBN 978-84-87064-93-7

B 18714-2023

Amb el suport 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 I GUÀRDIA 2023

NOVES ESPIRITUALITATS, NOUS DOGMATISMES

Índex

Presentació	10
Articles	15
Pensar l'espiritualitat avui: entre la genètica, el neoliberalisme i la crítica social Mar Grierà	17
L'atzar que ens governa i com creiem que el dominem Josep Sellarés	39
L'astrologia com a símptoma Dolors Reig	51
L'esperit més enllà del capitalisme. Col·lapse ecosocial i noves espiritualitats Gil-Manuel Hernández i Martí	65
Noves espiritualitats i l'extrema dreta: la via de la nostàlgia Mikel Herrán	85
Conspiritualitat: orígens i derives Romina Martínez Alguero	103
A la recerca de l'espiritualitat perduda seguint les idees de Salvador Pániker Carlos Ortí	125

Entre les velles religions i les noves religiositats	139
Lluís Pérez-Lozano	

Laïcitat en xifres / Anàlisi 2023	153
Hungria Panadero - Josep Mañé - Joan Gorina	

Presentació	154
--------------------	------------

Adscripció a opcions de consciència	156
--	------------

Religiositat	162
---------------------	------------

Finançament	165
--------------------	------------

Educació	170
-----------------	------------

Ritus de pas	180
---------------------	------------

Autors i autores	186
-------------------------	------------

Presentació

En aquesta nova edició de l'Informe Ferrer i Guàrdia continuem aprofundint en aspectes vinculats a la laïcitat des de les temàtiques de l'esfera pública que suposen un repte per assolir una societat lliure, crítica i cohesionada. En edicions anteriors hem obert debats entre els vincles de la laïcitat i la interculturalitat, la relació entre feminismes i laïcitat, la laïcitat i l'educació, entre d'altres.

“Noves espiritualitats, nous dogmatismes” és el títol d'aquesta nova edició de l'Informe. Una publicació que proposa una reflexió sobre la diversitat de creences no tradicionals i el seu impuls en els últims anys, sobretot entre les persones joves. Les expressions d'aquestes espiritualitats no es poden ignorar, ja que representen un canvi social visible en el dia a dia, però que de moment no compta amb l'objectivitat de les dades estadístiques que determinin la seva magnitud. I, per tant, no ens és possible una anàlisi des de la perspectiva de l'evolució de la societat en la seva relació amb aquestes noves opcions de consciència. Aquestes noves formes de creure (que es relacionen amb noves maneres de viure), ens presenten una societat més complexa i més difícil d'interpretar pels alts components d'incertesa. Per tot això, d'una manera inherent, haurem d'estar amatents als nous reptes que aquests canvis socials suposen amb relació a la cohesió social, a la llibertat de consciència i a la garantia del principi de laïcitat.

Amb els articles de l'Informe, us proposem endinsar-vos des de la visió de diferents aportacions d'autors i autores diversos, en algunes de les principals tendències destacades de les anomenades noves espiritualitats. Concretament, Dolors Reig aborda el recent interès de les persones joves en l'astrologia fomentada per les xarxes socials i la seva lògica individualista. De la mà de Mikel Herrán també podem examinar el ressorgiment d'antigues religions politeistes i com les seves idees s'imbriquen amb alguns dels postulats de l'extrema dreta. Amb aquesta mirada analítica, Romina Martínez retrata el fenomen de la

conspiritorialitat i en aquelles creences que es relacionen amb teories de la conspiració, molt visibles durant la pandèmia de la covid-19. Per altra banda, Gil-Manuel Hernández planteja espiritualitats basades en cosmovisions alternatives del món obertes a la solidaritat i l'ecologisme com una expressió crítica al neoliberalisme capitalista. De fet, en l'anuari recopilem part del pensament de Salvador Pàniker per a il·lustrar el seu agnosticisme místic obert a la transcendència, la qual segons les seves paraules, “ens allunya de la introversió i ens obre al món, a l'alteritat i a l'empatia”.

A la vegada, Mar Grier ens apropa el concepte d'espiritualitat des de la sociologia, així com les causes que han fet sorgir aquestes noves formes de manifestar la transcendència. Seguint en aquesta línia, Josep Sellarès explica com la pèrdua del control de l'Església catòlica ha permès a la ciutadania experimentar les seves pròpies creences. I per últim, Lluís Pérez-Lozano utilitza una mirada laica per situar l'encaix d'aquestes noves espiritualitats que garanteixi una societat lliure de dogmes.

Com en cada edició de l'Informe presentem l'actualització i revisió de “Laïcitat en xifres”. Les dades oficials que recopilem ens mostren que el procés de secularització continua consolidant la seva tendència, destacant-se que les persones joves són cada vegada menys religioses. D'una manera rigorosa i objectiva s'analitzen tant les pràctiques religioses de la ciutadania com aspectes vinculats amb els privilegis de l'Església catòlica en àmbits com l'educació o el finançament.

Si ens atenim a les dades disponibles, la seva interpretació ens marcaria un escenari a mitjà termini d'una societat on el pes de la religió tendeix a ser minoritari i les opcions de consciència com l'ateisme i l'agnosticisme presenten una tendència a ser predominants. Però, amb l'obertura al debat que representa aquest Informe, podem plan-

tejar la tesi que aquestes estadístiques no integren aquestes “noves” tendències, especialment entre les persones joves, les quals des de la seva adscripció no religiosa estan experimentant noves creences, noves espiritualitats o noves religiositats – segons l’etiqueta que es vulgui emmarcar.

I, per tant, es presenta un nou debat: si aquest fenomen pot concloure que ens trobem davant la fi del procés de secularització i, així doncs, ens endinsem cap a un nou escenari que algunes persones expertes bategen com a postsecularització. O al contrari, podem pensar que aquesta tendència és una simple conseqüència d’haver consolidat una societat secularitzada on l’espiritualitat és una part intrínseca de tota persona, sigui religiosa o no, i que aquesta diversitat i pluralitat de creences és només una expressió d’aquest resultat. Per tant, se’ns farà necessari disposar d’evidències (dades) per tal de poder objectivar i analitzar aquests escenaris.

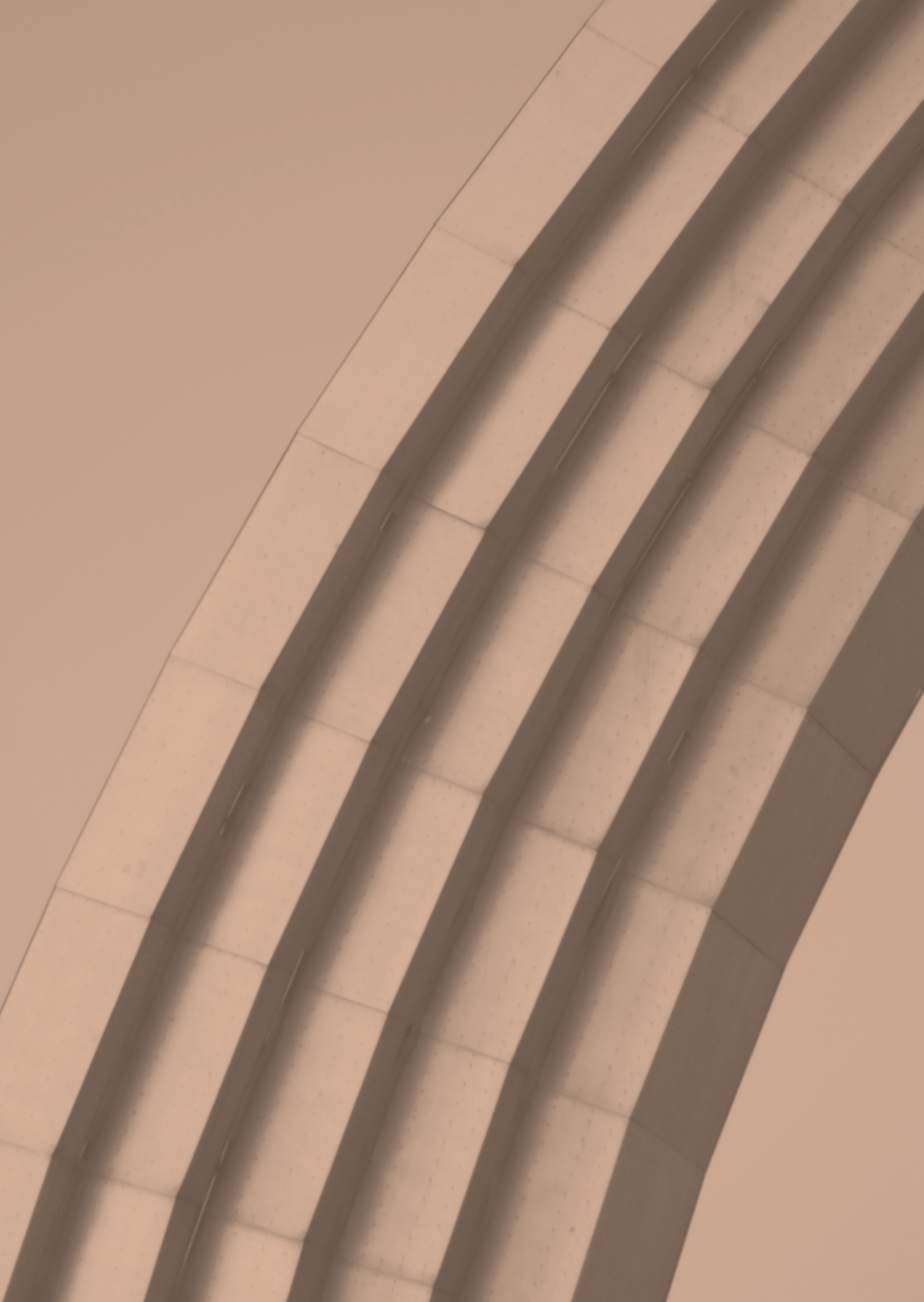
Mantenint el nostre compromís de recerca de l’emancipació i defensa del lliurepensament, us desitgem que gaudiu de la lectura.

Hungria Panadero Hernández

Directora de la Fundació Ferrer i Guàrdia

Barcelona, novembre de 2023

Articles



Pensar l'espiritualitat avui: entre la genètica, el neoliberalisme i la crítica social

Mar Griera

Avui dia és gairebé un lloc comú afirmar que l'espiritualitat guanya presència en la nostra societat. Sociòlegs, psicòlegs i un bon nombre de tertulians professionals diagnostiquen la pèrdua de pes de les religions tradicionals, mentre emfatitzen l'emergència, i la popularització, de noves formes de transcendència espiritual. El desencantament del món que augurava l'avenç de la modernitat industrial, i que ha posat en dubte la supervivència dels sistemes religiosos institucionals, sembla que ve acompanyat d'un nou reencantament. Vivim un moment d'expansió de nous imaginaris espirituals (Prat *et al.*, 2012), i el veredict de d'Émile Durkheim (1987) quan sostenia que la religió no desapareix, sinó que es transforma, guanya força i credibilitat en la nostra societat.

Ara bé, si la constatació de la popularització de l'espiritualitat és un diagnòstic compartit, és molt més difícil entreveure una línia de continuïtat, i congruència, entre les definicions, i les característiques, que hom atribueix al fenomen de l'espiritualitat en el nostre context. Quins són els indicadors, les pistes, a què ens referim per parlar del creixement de l'espiritualitat? Sovint, hom al·ludeix a la popularització de pràctiques tan variades com el *mindfulness*, el reiki, el ioga, el *focusing*, la meditació cristiana o les constel·lacions familiars. Hi ha qui també esmenta l'augment de llibres de tipus espiritual, que poden incloure gèneres de qualitat tan diferent com les novel·les de Paulo Coelho o Jorge Bucay; llibres d'assaig com *Ioga*, d'Emmanuel Carrère, o *Biografia del silenci*, de Pablo d'Ors, o la reedició de les obres de Simone Weil,

entre d'altres. No descartem, tampoc, la importància creixent d'entrevistes a líders o gurus espirituals que, de forma freqüent, apareixen als mitjans de comunicació —des de La Contra, de *La Vanguardia*, a *L'ofici de viure*, de Catalunya Ràdio— i que poden incloure monjos budistes com Matthieu Ricard, professors de «desenvolupament personal» com Sergi Torres, la monja i mestra zen Berta Meneses, o els deixebles de Claudio Naranjo, entre molts d'altres.

Què tenen en comú totes aquestes persones? Què comparteixen totes aquestes qüestions? Fins a quin punt són indicis que assenyalen un fenomen comú? O estem barrejant ous i castanyes? La meva primera temptació seria dir que, malgrat les divergències, hi ha un fil invisible que connecta totes aquestes qüestions; un aire de família, a la Wittgenstein; la percepció d'un cert substrat comú, i unes aspiracions afins, entre la persona que s'apunta a un curs de reiki, la que llegeix un llibre de Pablo d'Ors o la que participa en un retir de meditació *vipassana*. Em refereixo, per una banda, a una certa disposició a la recerca de sentit, a la voluntat de trobar un relat que doti de significat la biografia —i, si pot ser, també el cosmos—. Una exploració del significat de la vida que, sovint, per altra banda, va acompanyada de l'anhel de cultivar una aproximació al transcendent a través de tècniques corporals i emocionals. És l'existència d'un afany de transcendència que, a través de l'ús de tècniques diverses exportades de sistemes filosòfics i religiosos llunyans en el temps i l'espai, anhela entreveure quelcom més enllà del món ordinari, de la quotidianitat prosaica del dia a dia. No soc l'única que identifica, i reconeix, un cert aire de família entre aquestes formes espirituals que guanyen visibilitat en la nostra societat. És cada vegada més nombrosa la literatura acadèmica que assenjala en aquesta direcció (Heelas *et al.*, 2005; Fedele i Knibbe, 2012; Watts, 2022), si bé també són nombrosos els autors que emfatitzen que factors com la classe social, la geografia d'origen o el capital

cultural en modelen les formes que pren en cada context (Lucia, 2020; Cornejo, 2012; Grier i Urgell, 2002).

Ara bé, endinsar-se en la literatura acadèmica sobre l'*espiritualitat* pot ser, també, un exercici confús i embrollat. Les definicions d'espiritualitat són molt diverses, i les valoracions sobre la naturalesa, l'abast i les conseqüències d'aquest creixement de l'espiritualitat són gairebé contradictòries. Un repàs a la bibliografia ens permet distingir entre tres mirades diferents, tres perspectives que conceben i analitzen l'espiritualitat a partir de premisses teòriques, analítiques i polítiques diferents. De forma molt sintètica, les podem descriure de la manera següent: la primera parteix de la hipòtesi d'una espiritualitat innata que arrela en un component biològic; la segona és la mirada sociològica per excel·lència, que reconeix una afinitat electiva entre el creixement de l'espiritualitat i el neoliberalisme imperant; la darrera parteix de la idea que l'espiritualitat esdevé espai de resistència i resignificació del món entre les classes subalternes. A continuació, descriurem breument aquestes mirades, fent especial èmfasi en la segona.

Mirades creuades sobre l'espiritualitat

Una espiritualitat laica i innata? L'espiritualitat com a construcció biològica

Són cada vegada més freqüents els discursos que analitzen l'espiritualitat com una mena de component universal de l'ésser humà, arrelat en l'estructura biològica. L'espiritualitat es percep com una necessitat humana, un element estretament vinculat a la naturalesa de la persona, del qual podem traçar l'origen en l'evolució genètica de la humanitat. Hi ha un ingredient fortament biologista en aquest tipus

de mirada. És una aproximació que, si bé reconeix el caràcter social de les formes a partir de les quals es nodreix aquesta espiritualitat, en cerca uns orígens perennes i naturals. Segons aquest tipus de discursos, l'espiritualitat es distingeix de la religió en tant que respon a una necessitat fonamental de l'ésser humà, mentre que la religió es veuria com una construcció social, quelcom nascut *a posteriori*, fruit de la història i del context social. Com a sociòloga, m'és difícil sostenir, i jutjar, aquest tipus d'aproximacions biològiques, però sí que és important reconèixer-ne la difusió creixent, i les conseqüències que poden tenir¹.

Són un tipus de discursos que construeixen una ontologia de l'ésser humà com un individu amb una necessitat biològica de sentit i transcendència. En aquesta línia hi ha investigacions que volen identificar i explicar el que popularment s'ha anomenat el *gen de Déu* (Hamer, 2006). Són estudis que afirmen que hi ha persones que tenen més predisposició genètica a la creença en els fets sobrenaturals que d'altres perquè són portadores d'un determinat gen. Hi ha altres investigacions que parteixen de la idea que l'origen de l'experiència espiritual es pot localitzar al cervell. En aquest sentit, hi ha investigadors que diuen que les experiències místiques es forgen en el lòbul temporal i són més habituals entre les persones amb epilèpsia o malalties similars; o d'altres troballes més recents suggereixen que l'espiritualitat i la religiositat es corresponen amb un circuit cerebral comú centrat en la regió de la substància grisa periaqueductal, una regió del tronc cerebral anteriorment relacionada amb l'aprenentatge de la por, la modulació del dolor i el comportament altruista (Ferguson *et al.*, 2022).

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

“Aquesta visió de l'espiritualitat com a quelcom innat, inherent a l'ésser humà i desvinculat de les confessions religioses, també ha tingut rellevància des de la filosofia”

Finalment, hi ha tota la literatura científica que intenta mesurar i visualitzar, a través d'escàners cerebrals i neuroimatge (PET o RMf), l'impacte de la meditació o la pregària en el cervell. És cada vegada més comú llegir a la premsa sobre troballes científiques derivades de mesurar el grau d'espiritualitat i l'impacte de la meditació en els cervells dels monjos budistes². És important esmentar que l'impuls d'aquest tipus d'aproximació no neix, només o exclusivament, del camp científic. Són nombroses les organitzacions religioses que, d'una manera o altra, impulsen lectures científiques de l'espiritualitat —vegeu-ne dos exemples tan dispars com l'impuls del dalai-lama a fundacions com Mind and Life Institute³, que té com a objectiu fomentar el diàleg entre la ciència, les tècniques contemplatives i el budisme; i, en una dimensió molt diferent, les publicacions de la Universitat de Navarra de l'Opus Dei, que promouen aquest tipus de mirada⁴—.

Ara bé, no són només les confessions religioses les que promouen la vessant biològica o innata de l'espiritualitat. També és aquest tipus de perspectiva d'on neixen les mirades que emfatitzen l'existència d'una espiritualitat de caràcter laic. És important esmentar, però, que aquesta visió de l'espiritualitat com a quelcom innat, inherent a l'ésser humà i desvinculat de les confessions religioses, també ha tingut rellevància des de la filosofia. Recordem, per exemple, propostes com la que ofereix Viktor Frankl en el llibre *L'home a la recerca de sentit*. Són narratives que emfatitzen la importància de la cerca de sentit, de la construcció d'un relat biogràfic, per tal de poder encarar la vida amb plenitud. És una mirada que ancora l'espiritualitat en aquesta cerca

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

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

⁴ Vegeu, per exemple, les publicacions de grups de recerca com Ciencia, Razón y Fe, de la Universitat de Navarra: <https://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/materia-espiritualidad>.

de sentit i que li atorga un valor en tant que pot permetre al subjecte afrontar la vida i la mort de forma serena i atenuant l'angoixa existencial. És aquesta l'aproximació que predomina, per exemple, en algunes de les mirades contemporànies sobre el dol, les cures pal·liatives o en el tractament de situacions vitals complexes. És també la que hi ha darrere de la creixent institucionalització de «consellers espirituals» (Parker, 2003) en hospitals o institucions arreu del món, i que desenvolupa una mirada a mig camí entre la filosofia, la psicologia i la religió.

L'espiritualitat neoliberal: d'un món que es fa líquid

Una mirada molt diferent de l'espiritualitat és la que emergeix des de la sociologia i disciplines afins. És la mirada que interpreta l'espiritualitat com un fenomen arrelat en un temps particular, en un lloc concret i fruit d'un context social, històric i cultural determinat. La tesi principal és que es produeix una afinitat electiva entre les formes contemporànies de l'espiritualitat i el neoliberalisme. Una afinitat que es forja a partir de l'expansió de «l'*ethos* romàntic», amb la popularització i el sincretisme entre filosofies orientals, moviments contraculturals i corrents de la psicologia positiva. Una afinitat que, alhora, és llegida per molts autors com a productiva, o profitosa, per l'avançament del capitalisme neoliberal. És un tipus d'espiritualitat que «encaixa» en els temps presents i que es desenvolupa en paral·lel a l'expansió del que, en termes de Bauman (2015), seria una modernitat líquida. Dit en altres paraules: si el protestantisme de tipus purità va marcar el naixement del capitalisme (Weber, 1984), l'espiritualitat de tipus romàntic es vincula amb l'emergència del neoliberalisme capitalista de finals del segle XX i principis del XXI.

Galen Watts (2022) és un dels autors que aposta per aquesta mirada i que alhora en reclama una explicació de tipus macrohistòric. Segons

aquest autor, «el gir espiritual s'ha de veure com la vessant religiosa d'una revolució moral i política més general. Aquesta revolució es va caracteritzar per l'auge de l'individualisme expressiu, la reformulació dels valors liberals i la consegüent reforma de les institucions principals, juntament amb la creació d'una sèrie d'institucions secundàries per reflectir aquestes noves dispensacions romàntiques expressives. Això explica les estretes afinitats electives compartides entre la *religió del cor* (que avui en dia coneixem com a *espiritualitat*) i l'ordre social de les democràcies liberals de post 1960» (p. 11).

Per entendre l'espiritualitat contemporània ens convé comprendre'n la genealogia i els processos d'expansió. En aquest sentit, un nombre creixent d'autors afirma que la idea que la dècada dels seixanta del segle XX és la culminació explosiva dels processos de secularització és poc acurada. En aquesta línia, Watts (2022) afirma: «Els anys seixanta van ser una època d'enorme ferment religiós» (p. 11). I va ser en aquesta dècada quan l'espiritualitat es va desplaçar des dels marges de la cultura fins a posicions més centrals en la societat. Hi ha una certa convergència entre la contracultura dels anys seixanta i la rellevància creixent de l'espiritualitat. La contracultura es nodreix dels valors que van sorgir de moviments com la teosofia, el transcendentalisme o el Moviment del Potencial Humà, per esmentar-ne només alguns. Són moviments que, si bé són minoritaris, van tenir una certa difusió al segle XIX i principis del XX (també a Catalunya; vegeu Pomés, 2006) i que, sobretot, van ser rellevants pel fet d'esdevenir la llavor, o un terreny fèrtil, per a l'expansió de valors romàntics i liberals.

En la caracterització de les noves espiritualitats, s'hi reconeixen tres elements centrals que han anat adquirint centralitat des del segle XIX fins als nostres dies. Són els següents: el reconeixement de l'existència d'un jo autèntic que actua com a guia, i com a principi, de l'ésser; el

paper del cos, i la vinculació entre cos-ment i esperit, en l'aproximació a la transcendència, i la creença en l'existència d'un ordre de sentit, d'un significant immanent, del món que ens rodeja. A part, òbviament, d'altres elements com la identificació amb la natura, el bricolatge filosoficoespiritual i la construcció d'una ètica basada en el subjecte individual. Desxifrem de què estem parlant.

Per una banda, l'emergència de les noves formes d'espiritualitat va vinculada a la preocupació romàntica per la intuïció, la interioritat i el desenvolupament personal. Com indica Charles Taylor, «l'atenció se centra en l'individu i en la seva experiència» (Taylor, 2007, p. 507). Podem traçar l'origen d'aquesta idea a finals del segle XVIII, en la creença que cada individu és diferent i original, i que aquesta singularitat és la que determina com hauria de viure. En altres paraules, l'expressivisme romàntic postula que cada ésser humà té un potencial distintiu —atorgat per Déu, la natura o l'univers— que esdevé un imperatiu per a cada individu per trobar la seva vocació, el seu camí, per realitzar-se. Això és el que s'ha anomenat *una ètica de l'autenticitat*, i aquesta informa gran part de la cultura popular occidental contemporània (Knoblauch, 2008; Watts, 2018, 2022).

Per altra banda, en aquesta equació, el cos hi juga un paper fonamental. L'accés a la transcendència, però també les possibilitats d'apropar-se a aquest «jo autèntic», impliquen el treball sobre el cos i el reconeixement de les seves múltiples textures emocionals. És l'expansió del que l'antropòleg francès Marcel Mauss (1973) en diu les *tècniques del cos*, disciplines que involucren el cos com a mecanisme per transcendir la realitat ordinària. L'expansió de pràctiques com la meditació, el ioga, el reiki o el taitxí van en aquesta direcció, però també, malgrat que amb matisos diferents, els «banys de bosc» o les ultramaratons. Es tracta, en definitiva, de posar l'èmfasi en el cos com a vehicle per

**“L’emergència de
les noves formes
d’espiritualitat va
vinculada a la preo-
cupació romàntica
per la intuïció, la
interioritat i el
desenvolupament
personal”**

poder cultivar la possibilitat de transgredir, i transcendir, la realitat ordinària.

Ara bé, en aquest context el cos no esdevé només una «eina», sinó que guanya rellevància en tant que espai de validació, i autenticació, de les certeses espirituals. El «sentir» el cos s'ha convertit en un espai de construcció de veritats subjectives, de validació d'allò que conflueix en el «jo autèntic». El «penso, i per tant existeixo» ha mutat vers el «sen- to, i per tant soc». Les emocions esdevenen brúixola de les decisions personals i ètiques, i també d'allò que identifiquem com els contorns del nostre jo⁵.

El tercer element clau en aquesta mirada cap a les noves espiritua- litats és la creença en l'existència d'un món i d'unes biografies que tenen sentit en elles mateixes. L'espiritualitat es converteix, així, en un camí per poder desxifrar, explicar, entendre, les incògnites inherents a les trajectòries individuals, però també al món que ens rodeja. Existeix la idea de la possibilitat de descobrir una narració, un relat, que doni compte, que ordeni, que atribueixi sentit al món que ens envolta.

Aquesta importància en la recerca del relat, en l'atribució de sentit, té múltiples implicacions. Així, ens trobem amb un nombre creixent d'in- dividus que busquen, i troben, «pistes» que els orienten en l'intent de desxifrar els misteris de la vida. Aquestes pistes poden estar immerses en la quotidianitat (sincronies) o poden derivar de l'ús de tècniques d'endevinació diverses, sigui l'horòscop, el tarot, l'I Ching, les cons- tel·lacions familiars o qualsevol altre mètode que permeti entreveure patrons que ajudin a descriure els significats vitals.

⁵ Les vinculacions entre aquesta deriva i l'expansió de les diverses formes de l'amor romàntic en la nostra societat contemporània són també molt il·lustratives d'aquesta tendència (Illouz, 2023).

Ens diu Eva Illouz (2010) que vivim sotmesos a l'exigència de construir biografies amb sentit. En un context de neoliberalisme descarnat, el jo esdevé producte, i la narració biogràfica es converteix en el punt de partida del nostre valor social: qui som?, quina vocació tenim?, per què som com som? És fàcil vincular aquestes idees amb l'expansió d'Instagram, els *influencers* i les narratives de la superació personal. També amb la clàssica idea de Bauman d'un individu que necessita arrelar-se a si mateix, dins seu, i construir un jo amb sentit, per no perdre's en un món que trontolla. D'una altra manera, però, també ho podem relacionar amb la idea de Giddens (2020) quan ens parla d'un individu reflexiu i de la reflexivitat com a característica de la modernitat tardana. Ja no n'hi ha prou o ja no és possible oferir una resposta ràpida i breu a qui som, d'on venim i què volem. Les estructures de la societat tradicional s'han esfondrat i, per poder ser, per poder existir, en aquest món contemporani, cal saber qui som, cosa que implica narrar-nos, explicar-nos i buscar un fil de coherència (sovint amb fortes dosis d'invenció) que ens ajudi a poder ser davant dels altres. La literatura d'autoajuda no deixa de ser, en bona part, un instrument per facilitar aquesta recerca del «jo autèntic» i, alhora, poder-nos dotar d'un lèxic expressiu, d'una semàntica, que permeti al subjecte reflexionar sobre la pròpia vida i les pròpies condicions, i narrar-ho *a posteriori*.

No podem oblidar, però, que és aquesta espiritualitat, aquest tipus d'imaginari espiritual, els que nodreixen les cartografies del desig: què volem ser?, a què aspirem?, en què ens volem convertir? Trobem els retirs de ioga per omplir les vacances, els missatges de Mr. Wonderful en les tasses de cafè o la recerca de l'autenticitat en els boscos de l'Amazònia. A diferents nivells, i amb diferents possibilitats i intensitats, les noves espiritualitats esdevenen, també, instruments per optimitzar el subjecte, el que Foucault en diria *tecnologies del jo*.

Eudald Espluga (2021) també ens recorda que en el neoliberalisme les persones estem abocades a un procés de perfeccionament infinit, a una autoproducció constant. Les dites *noves espiritualitats* es converteixen en espais, i recursos, per (re)construir el subjecte a fi de fer-lo més adient al que s'espera d'ell en un context de capitalisme avançat. Autors com Andrea Jain (2014, 2020) o Carrette i King (2004) emfatitzaran que les noves espiritualitats esdevenen funcionals al sistema capitalista neoliberal en tant que disciplinen el subjecte, el fan dòcil i ubiquen en un mateix, en aquest «jo autèntic», la responsabilitat (i la possibilitat) de la felicitat. En els discursos de l'autoajuda, de l'espiritualitat, el subjecte guanya agència, capacitat d'actuar i de transformar la realitat. En certa manera, s'allibera de les cadenes de la submissió a un Déu exterior.

Ara bé, aquest alliberament té una contrapartida: la responsabilitat i la culpa passen a recaure, també, en un mateix. És aquest jo presocial el que té la possibilitat, i la responsabilitat, d'encaminar la pròpia vida atenent a un sentit cosmològic. Aquest és un discurs que, de tan auto-centrat, pot ser, també, profundament pervers per les conseqüències que pot generar: des de l'expansió de la idea que les malalties tenen un origen emocional i que, per tant, curar-les també depèn d'aquest treball emocional/espiritual, fins a la difusió de tots els discursos de l'emprenedoria i del «voler és poder». D'aquí neix, doncs, un sistema on la tirania del mèrit es combina amb el pensament màgic i amb la proliferació de receptes espirituals i filosòfiques per afrontar la vida i la mort.

D'una espiritualitat que es vol subversiva: gènere, resistència i cures

Hi ha una tercera mirada, que neix arrelada en aproximacions antropològiques però, també, teològiques, que veuen l'espiritualitat com

un espai de construcció de resistència i de creativitat expressiva, en contextos de dominació i opressió. M'explico. És una mirada que considera que la religió és la manifestació d'un sistema opressiu que s'ha reproduït institucionalment en connivència amb els poders establerts, mentre que l'espiritualitat és percebuda com una forma de comunicació amb el sagrat i de vivència de la transcendència que escapa a les lògiques institucionals i al control dels estaments eclesials. Hi ha tota una tradició que vincula l'espiritualitat amb la idea de religiositat popular i que la interpreta com una forma de construcció d'espais alternatius de connexió amb el sagrat per part d'aquells i aquelles que sovint se senten exclosos dels discursos oficials.

En aquest context, l'espiritualitat contemporània és percebuda, també, com un context on aquells qui ocupen posicions subalternes poden construir noves comunitats de sentit, de comunitat i de connexió amb el més-enllà. És un tipus de mirada que estableix un fil de continuïtat entre l'espiritisme del segle XIX (Horta, 2001), el rol de curanderes i fetillers, o comunitats neopaganes o ocultistes contemporànies (Hegner, 2012). És també una mirada on s'emfatitza que la lluita material, d'aquest món, té la seva translació en un món més enllà, i és el treball simbòlic el que permet invertir posicions de poder i albirar espais d'utopia. És una posició que també pren força en el si de determinades comunitats religioses: és el sorgiment de comunitats que aposten per retrobar-se amb una fe purificada, amb una espiritualitat despullada dels imperatius del poder institucional.

Fixem-nos, per exemple, en la teologia de l'alliberament o certs corrents sufís, o totes aquelles expressions espirituals que intenten donar veu als subalterns a partir d'una espiritualitat desinstitucionalitzada, que qüestioni les estructures oficials. És també el reconeixement de l'heterodòxia religiosa i del paper de la creativitat ritual (Meintel,

2014) com a mecanisme per generar noves confluències religioses i polítiques. En el context de les noves espiritualitats holístiques, per exemple, són nombroses les autores que han emfatitzat que l'auge de les noves espiritualitats, i especialment el seu èxit fulgurant entre les dones, va íntimament lligat a les possibilitats que ofereixen per promoure noves concepcions del gènere i crear espais de resistència simbòlica al patriarcat, i també de sociabilitat (Sointu i Woodhead, 2008).

També cal ressaltar els autors que expliquen com l'espiritualitat esdevé, així mateix, una nova eina de ressacralització de la natura, que ajuda a promoure noves narratives sobre el planeta i el canvi climàtic (Koehrsen, 2018). Anant un pas més enllà, podríem dir que en determinats contextos les noves formes d'espiritualitat poden esdevenir, també, el nucli irradiador d'una crítica política a la modernitat capitalista, que arrenca amb la condemna a la destrucció del planeta, però també enllaça amb una crítica profunda a les fonts de coneixement i a les institucions que han sostingut el desenvolupament capitalista (ciència, economia de mercat, medicina al·lopàtica). En certes ocasions, aquesta crítica pot derivar, o ser llegida, en termes de «conspiritualitat» (Ward i Voas, 2011; Grier *et al.*, 2022), en el sentit que promou, o sustenta, lectures conspiracionistes sobre el món contemporani, i llegeix les crisis contemporànies en termes espirituals.

A tall de conclusió

La societat es transforma. Les institucions que durant els segles XIX i XX van vertebrar la vida social, cultural i econòmica han mutat i prenen noves formes. També les institucions religioses tradicionals estan en crisi i mostren situacions de debilitat estructural. En aquest

escenari l'espiritualitat emergeix com un *milieu* a mig camí entre el mercat, la cultura popular i el coneixement sobre sistemes religiosos que, de forma difusa, impulsa la creació d'atmosferes espirituals que, mentre esdevenen terreny adobat per a la construcció de noves subjectivitats individuals, també es converteixen en nuclis de sociabilitat i en difusors de noves narratives polítiques, espirituals i ecològiques. La interpretació de la naturalesa i el valor d'aquest tipus d'espiritualitat, com hem vist, no és hegemònic, i hi ha diferents paradigmes que aporten la seva mirada.

Ara bé, l'estudi de l'espiritualitat encara està en un estadi incipient. Són moltes les incògnites existents i els desacords teòrics en la seva interpretació. Caldrà seguir investigant, perquè, any rere any, emergeixen noves evidències que posen sobre la taula la necessitat d'abordar-ho amb rigor i serietat. Per una banda, l'anàlisi de les enquestes posa en relleu que el nombre de persones que es declaren espirituals (i no religioses) creix en molts països del món⁶. De forma inesperada, la categoria d'espirituals però no religiosos pren força. A més, i per altra banda, es posa de manifest que aquesta identificació amb l'espiritualitat no és quelcom banal o secundari a l'hora d'analitzar les transformacions socials. L'espiritualitat, com a variable, guanya poder explicatiu en un nombre creixent de temes: per exemple, són nombroses les recerques que indiquen que l'espiritualitat és un factor explicatiu per entendre el rebuig a les vacunes (Zarzezna *et al.*, 2023), o hi ha moltes investigacions que mostren que la identificació com una persona espiritual pot anar correlacionada amb l'adquisició d'uns estils de vida específics i unes actituds polítiques determinades. Ens calen més estudis, més dades, i una reflexió teòrica que sigui capaç de copsar-ne la complexitat.

⁶ Vegeu, per exemple, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-not-religious/> o també a Marhsall i Olson (2018)

Referències bibliogràfiques

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

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

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

Sointu, E., i 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., i 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.)

Zarieczna, N., Bertlich, T., Većkalov, B., i 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>



L'atzar que ens governa i com creiem que el dominem

Josep Sellarés

De temps immemorial l'ésser humà sap que està mal preparat per a les situacions d'incertesa. Per això ha desenvolupat pràctiques de reforç positiu (màgia) i discursos de justificació (mites i llegendes) que l'ajudin a afrontar-les o, com a mínim, a gestionar-ne els riscos que se'n deriven.

Aquestes pràctiques, que ens poden semblar ben allunyades del nostre dia a dia, les trobem en les processons de Setmana Santa (prèvies a les pluges de primavera), en el fet de dur la mateixa peça de roba que ens va portar sort en una situació similar i tants actes personals o col·lectius de la nostra vida i del nostre entorn que, en definitiva, són comportaments màgics que veiem com a normals i plenament justificables.

Daniel Kahneman, premi Nobel per les seves aportacions en l'estudi dels biaixos cognitius en la presa de decisions, va demostrar que l'ésser humà, a fi de resoldre la incertesa, utilitza dreceres mentals, ràpides i còmodes, però allunyades, i fins i tot contràries, a un senzill càlcul de les probabilitats de resultats més favorables.

Sabem que, quan hi ha tres o més variables elevades a n , hi ha un nombre infinit de solucions senceres positives que la resolen. Les ciències socials, per analitzar aquest univers esmunyedís, construeixen models d'anàlisi i previsió de les mecàniques de comportament individual i col·lectiu, amb resultats contrastables en les situacions més usals.

Models sempre sotmesos a la incertesa dels fets de baixa probabilitat, dels no observats prèviament o d'un canvi en el contingut, que no en la forma, d'una de les variables.

L'antropologia, analitzant el comportament i l'organització de comunitats de caçadors recol·lectors, va estudiar les estratègies per gestionar les necessitats vitals associades al cicle de la vida i a les exigències d'unes condicions ambientals sempre aleatòries. En analitzar els canvis fonamentals de la revolució agrícola, on l'alimentació depenia de la repetició de determinades condicions ambientals, de la realització de feines de caràcter comunitari, però també de la defensa davant d'atacs externs per al robatori d'aliments, la captura de treballadors o simplement l'ocupació del territori, es va justificar l'aparició d'estructures polítiques que garantien el funcionament dels grups més enllà de les famílies i, sobretot, rituals més poderosos, que, en ser més complexos i especialitzats, demanaven tot un procés d'especialització.

Aquestes estructures organitzades i estandarditzades no necessàriament bandegen sistemes anteriors; molts cops fan de contenidor o reciclador dels anteriors, sempre que aquestes no contradiguin les jerarquies que mantenen tot el sistema. Un exemple seria la convivència, en un equilibri de poder sempre inestable, de les bruixes i la jerarquia catòlica; un altre, els sants i les devocions marianes locals i especialitzades, tolerades i fins i tot fomentades per l'Església, tot i l'evident herència directa de pràctiques màgiques (Vélez, 1981).

El bateig, un acte de màgia que permet començar una vida sense hipòteques prèvies, és la cerimònia que determina l'acolliment del nadó en una família concreta, i només en aquella, a través de la imposició dels cognoms identificatius. Aquests cognoms tenen associats rols de poder, de privilegis socials i econòmics (accés a la terra, opcions pro-

“Controlar i gestionar ritus compartits i sancionadors és una font de poder que durant molt temps l'Església catòlica va exercir a canvi d'obediència”

fessionals, estratègies de matrimoni, etc.) i de relacions amb la comunitat (a través de la religió), la qual garantirà els drets i les obligacions que li corresponguin.

També certifica tot el canvi de rols en l'estructura familiar. Així, en el món rural, la dona, que per la nostra cultura patriarcal provindrà d'una família aliena, queda integrada en el tronc familiar i passa a ser el centre del grup, en garantir-ne la reproducció, a més de moure alhora tots els altres rols familiars.

Tot ritu ha de tenir una sèrie de característiques per ser acceptat i compartit; s'ha de realitzar al marge de sentiments personals o espirituals, provocats per la modificació de les expectatives vitals, de multitud de persones alienes al protagonista concret de la cerimònia. D'aquí la forta resistència de l'Església a abandonar-ne el control i la gestió, que en el cas de l'Estat espanyol no es va materialitzar fins al 1978, coincidint amb la darrera Constitució.

Controlar i gestionar ritus compartits i sancionadors és una font de poder que durant molt de temps l'Església catòlica va exercir a canvi d'una obediència absoluta i que quedava garantit amb el sistema de control social que representa la confessió. La capacitat de l'Església d'intromissió en els cercles de poder i la resistència d'aquests van fer que es pactés una sortida raonable per a ambdues parts, amb la creació de les indulgències en la comissió de determinats pecats i accions contràries a algun dels manaments.

Un cop l'estructura rural va donar pas a societats fortament mercantils, on la riquesa es basava en el comerç i la producció de béns manufacturats, l'exigència de responsabilitat individual referent als béns produïts, als serveis subministrats, als tractes i contractes signats, va

començar a emergir un nou pensament, materialitzat en part amb les tesis de Luter.

Aquest, entre altres temes, rebutjava les indulgències, perquè els creients no eren plenament responsables dels seus actes, en tenir la falsa certesa del perdó que els predicadors d'indulgències oferien als cristians (tesis 30 a 34). O, com que ningú sap si una persona es penedeix de debò, una carta que assegurava el perdó era perillosa, de manera que Luter argumentava que no podia ser que un certificat de perdó fes innecessari el penediment (tesis 35 i 36). A més, va arribar al convenciment que el penediment autèntic requereix que Déu estableixi el càstig del pecat, però deia que amb les indulgències es podia evitar el càstig i, per tant, els designis divins («Las noventa y cinco tesis», 2023).

Aquest procés de construcció d'un ésser absolutament responsable de si mateix desembocarà, tres-cents anys més tard, en la Declaració dels Drets de l'Home de 1789, que estableix les garanties polítiques necessàries per a les llibertats individuals (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*) i deixa de forma explícita les creences personals en l'àmbit privat.

La nova societat, lliure de sistemes de garantia o control personals, permet a tots els ciutadans de viure les seves pròpies i úniques vides i creences, i alhora els deixa amb l'angoixant responsabilitat de fer-ho. Tal com argumenta Erich Fromm, en el procés de tornar-se lliure de l'autoritat, els humans queden amb sentiments de desesperança (Fromm ho compara amb el procés d'individualització d'un nen com a part del seu desenvolupament), que no desapareixen fins que facin servir la llibertat positiva i desenvolupin un recanvi per a l'ordre que coneixien abans (Fromm, 1974).

**“La nova societat,
lliure de sistemes
de garantia o control
personal, permet
a tots els ciutadans
viure les seves
pròpies vides i
creences”**

De la mateixa manera que el bateig significava el reconeixement social i espiritual per part d'un poder superior, aquesta nova societat necessita el reconeixement de l'altre perquè el propi jo existeixi. Aquest reconeixement és imprescindible per establir la nostra posició davant de qui ens relacionarem i, finalment, definirà les nostres creences privades.

Tots els individus estan equipats d'eines culturals, categories d'anàlisi, costums, llenguatge específic, mites compartits, etc. (fruit de l'herència familiar, de l'educació rebuda i adquirida, de la història vital i del dia a dia), tot i que no les utilitzaran totes alhora, sinó a mesura que cada situació concreta els demani una resposta relacional.

El reconeixement mutu demanarà necessàriament trets que ens siguin familiars, en el sentit que transmetin continguts i categories comparables. Tal com assenyala Mary Douglas, en aparèixer qualsevol grup estructurat (és a dir, un grup en el sentit que els membres es coneguin i col·laborin els uns amb els altres), el procés generarà una forma especial de codificació que condensa les unitats de llenguatge en codis prèviament establerts. Aquests codis restrictius permeten d'imposar sistemes de valors determinats, en la mesura que determinen quins fets són rellevants i quins no ho són, i fan que l'individu interioritzi l'estructura i les normes del grup al qual pertany en virtut del procés d'interacció i alhora les normes que el distingeixen d'altres grups (Douglas, 1978).

Hem vist que societats altament homogènies, com les medievals, donaven organitzacions altament estructurades. Ara bé, com assenyala Émile Durkheim en la seva obra, a mesura que la base econòmica es fa més heterogènia i els grups participants es fan més diversos, l'estructura de relacions socials i dels grups que en formen part és més ines-

table i pobra, i paral·lelament també ho és el contingut de les imatges de Déu i de l'espiritualitat (Durkheim, 2014).

Finalment, tot i que hi ha grups o societats que, per raons polítiques o estratègiques, vulguin tornar a estructures de relacions fortes i ben definides amb una espiritualitat i imatge de Déu corresponent, hi entraran de forma més o menys violenta.

El pla d'acció d'un estat laic és deixar els discursos evangèlics de salvació tipus «no saben el que fan» o «estan enganyats», davant la seva adscripció o participació a moviments religiosos o polítics determinats. Primer, perquè en general la saviesa és un fet aleatori i només la seva materialització és social. Segon, perquè tot moviment social amb la seva ideologia associada és una reacció racional (no necessàriament raonada) a un fet que distorsiona les expectatives d'aquell individu o grup.

És del tot irrellevant denunciar que vestir-se amb els colors del teu equip o seguir determinats rituals propiciatoris és màgia simpàtica sense cap sentit, perquè sabem que els comportaments que ens tranquil·litzen són positius, atès que, com hem comentat abans, prenem decisions lesives per als nostres interessos, pels biaixos en la percepció del risc, a fi de disminuir l'estrès i, en definitiva, percebent que és una decisió encertada.

Per tant, les accions que podríem reclamar a l'Estat davant de les noves espiritualitats són reconèixer que la irracionalitat forma part intrínseca de la relació de l'individu amb la realitat i que les dues úniques intervencions potencialment productives són la transparència associada a la responsabilitat i l'educació en els processos d'anàlisi i presa de decisions.

La transparència demana identificar l'origen de tota la informació, l'emissor responsable, i els mètodes de contrast són un procés delegat a la premsa, però el volum ingent de dades i la dispersió de les necessitats demanen que el procés pugui ser totalment individualitzat.

La resposta al procés de desconstrucció ideològica de la societat occidental, arran de les tesis de Luter, ha estat construir un discurs homogeni a l'escola, hereu directe de l'acadèmia, per assolir objectius dispersos: creixement personal i espiritual, creació del grup d'edat i dels rols socials, garantia de la igualtat d'oportunitats, la capacitació professional, etc. Cal, doncs, un nou enfocament a fi d'afrontar els nous reptes.

El discurs acadèmic va lligat a un procés d'assaig i error constant. Ara bé, el que es transmet a l'escola és el discurs final, no el procés d'assaig-error, mitjançant arguments raonables i proves contrastables, que, en general, manté l'acadèmia al marge dels processos màgics. Cal recuperar els principis de l'escola moderna; la pedagogia activa, que confia i activa els recursos propis de cadascú; l'aprenentatge basat en la realitat i la lliure elecció d'activitats, i aprendre actuant i interioritzant criteris d'anàlisi dels errors comesos i els èxits assolits.

Referències bibliogràfiques

Las noventa y cinco tesis. (20 de juny 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/>

L'astrologia com a símptoma

Dolors Reig

L'astrologia al llarg del temps: onades de popularitat

El retorn de l'interès per l'astrologia, després de diverses dècades de pèrdua de popularitat, ha estat un dels canvis socioculturals que hem viscut des de la pandèmia. Es tracta d'un interès que des de fa milers d'anys és cíclic. No és el primer moment que viu l'astrologia ni, segurament, serà l'últim.

De fet, es tracta d'una pràctica que existeix des de fa milers d'anys en formes molt diverses. Segons la Wikipedia («Astrología», 2023), les primeres evidències sobre el tema apareixen fa 25.000 anys, quan es dibuixaven, en peces òssies i parets de les caveres, imatges sobre cicles lunars i la seva influència en les marees, els rius o fins i tot l'organització d'un calendari comú. Van ser després els babilonis qui van començar a elaborar cartes astrològiques per tal de predir la recurrència de les estacions i certs esdeveniments celestials com a símbols de comunicacions divines. Més tard, Plató, Aristòtil i d'altres també utilitzen l'astrologia, fins a ser considerada, al segle XVII, com una tradició acadèmica que inclús va ajudar al desenvolupament de l'astronomia. Era comunament acceptada en cercles polítics i culturals, i fins al segle XVI inclús la reialesa europea tenia astròlegs que els guiaven. Alguns dels seus conceptes s'empraven en altres disciplines tradicionals com l'alquímia, la meteorologia i la medicina. Tanmateix, cap a finals del segle XVII els conceptes científics emergents en astronomia, com l'heliocentrisme, van començar a desmuntar la base teòrica de l'astrologia, que va anar perdent gradualment el seu caràcter acadèmic.

En l'àmbit de l'astrologia més vinculada a la personalitat, cal esmentar Carl Jung, que va integrar alguns aspectes de l'astrologia en la tasca psicològica, especialment en el seu concepte de la sincronicitat, les connexions sense causa, aquells fenòmens que no es podien explicar per mètodes científics ordinaris, però que no per això deixaven de ser reals. Jung creia, doncs, que l'astrologia podia ser una eina útil per a l'autoconeixement i la comprensió de la personalitat.

Finalment, en un sentit cultural més ampli, alguns moviments contemporanis fan servir terminologia o metàfores astrològiques. El moviment New Age dels anys 60 i 70 elabora conceptes com el de l'Era d'Aquari, el període de 2.160 anys que transcorre després que la Terra entri en el signe d'Aquari i en el qual estem a punt d'entrar.

Astrologia i internet: els mems i la personalització l'afavoreixen

Centrant-nos en el moment actual, el que sí que és segur és que vivim en l'era d'internet i que si l'astrologia s'estén al món postdigital és en les seves derivacions més simples, fàcilment convertibles en estereotips, acudits fàcils i fàcilment viralitzables, recollint moltes de les característiques del que a internet es coneix com a *mem*. Així, l'adaptabilitat d'aquesta disciplina abstracta als llenguatges actuals ha estat la clau perquè els més joves s'hi aproximïn a través de les xarxes.

I no tan sols això; d'alguna manera, l'astrologia sembla un àmbit ideal a l'ecosistema de la web. És fàcil interessar-s'hi de manera superficial, seguint tots aquests mems, però també resulta una disciplina complexa i s'hi pot aprofundir moltíssim amb la gairebé infinita informació que en podem trobar a Google.

Segons un article a *The Atlantic* (Beck, 2021), el 2019 la consultora de tendències WGSN informava sobre l'augment de l'interès dels consumidors per temes de misticisme, i oferia recomanacions de màrqueting sobre la creixent popularitat de productes i serveis inspirats en el zodíac, entre altres paraciències i esoterismes.

En el cas de l'astrologia i la classificació de les persones en categories, la personalització, una de les coses a les quals ens ha acostumat internet, hi troba un camp adobat.

Motius psicològics: un refugi en temps d'incertesa

La creença en els efectes dels astres en els nostres destins ha estat una onada creixent en moments de pandèmia, quan l'ansietat i la pèrdua de confiança en el present i el futur, després de dècades de benestar comunitari relatiu (sense guerres, sense pandèmies ni altres grans crisis globals), van motivar els joves a buscar refugi en l'espiritualitat i algunes de les seves formes més primàries. L'astrologia és per a molts una espècie de religió més, una creença a la qual aferrar-se davant la incertesa.

L'ansietat, no saber viure el moment present, la insatisfacció en condicions especialment difícils ens condueixen a buscar esperança, llegir sobre els futurs millors que qualsevol pseudociència endevinatòria ens pot proporcionar. Així, des de l'any 2020, les cerques a Google de termes com *carta astral* s'han disparat i han arribat a més del triple durant el 2020 i el 2021, els anys més durs de la pandèmia

Ja abans de la pandèmia, un petit estudi realitzat el 1982 pel psicòleg Graham Tyson descobria que les persones que consultaven astròlegs ho feien en resposta a factors estressants en les seves vides, especialment l'estrès «vinculat als rols socials de l'individu i a les seves relacions». Es tractaria, per tant, d'una creença temporal: en condicions de molt d'estrès (especialment social), l'individu està disposat a utilitzar l'astrologia com a dispositiu d'afrontament, encara que en condicions de poc estrès no hi cregui.

Segons dades de diferents enquestes, l'estrès en un sentit més ampli és una de les queixes constants dels joves des del 2014. La pandèmia, la guerra, els extremismes polítics, el canvi climàtic no han fet res més que augmentar aquesta tendència. Hi afegiria, vinculant-ho a l'estrès social de què parla Tyson, les carències en sociabilitat que especialment els joves van viure en temps de pandèmia.

En aquest mateix sentit, m'atreveixo a afirmar la funció positiva que ha suposat l'astrologia en temps de pandèmia. Com a disciplina que parla de persones, l'astrologia no deixa de ser, en el sentit que també ho definia Jung, una excusa, un llenguatge, un constructe per parlar de personalitat, d'éssers humans. L'astrologia psicològica, més accessible que mai gràcies a l'omnipresència d'internet i les xarxes socials, pot aportar un llenguatge d'autoconeixement molt valuós i útil, que, a més, és personalitzat, és a dir, que ofereix una manera d'explorar la pròpia identitat i la personalitat d'una manera única i individual.

Si un dels problemes fonamentals durant la pandèmia va ser l'aïllament, els temes fàcils i estereotipats de l'astrologia sobre persones serien punts de trobada amb una comunitat més necessària que mai en temps d'aïllament. Les plataformes de xarxes socials com Instagram, Twitter, TikTok, etc., representen els nous espais comunitaris on les

"Els temes fàcils i estereotipats de l'astrologia sobre persones serien punts de trobada amb una comunitat més necessària que mai en temps d'aïllament"

persones comparteixen i potencien interessos. I en temps de pandèmia l'interès fonamental han estat les persones.

La pseudociència ideal per a la irracionalitat humana: alguns fenòmens

Ens deia Carl Sagan a la sèrie documental *Cosmos* que l'astrologia és una cosa que «sembla donar un sentit còsmic a la rutina de la nostra vida diària». Connectar la nostra existència amb alguna cosa superior és una cosa tan antiga com l'ésser humà, més encara en moments d'incertesa. L'interès pels fets misteriosos i irracionals és inherent a la psicologia humana i una via de fuga, precisament, en societats hiperracionalistes i tecnificades com les nostres. Com ocorre amb la religió, es tracta d'oferir respostes immediates a problemes complexos saltant-se tot càlcul, recerca, etc.

L'astrologia també es beneficia de coses com la profecia autocomplerta o l'efecte Forer, descrit el 1948 pel psicòleg Bertram R. Forer, i que es refereix al fenomen pel qual una persona es pot sentir plenament identificada amb descripcions genèriques.

La creença astrològica també es beneficia del biaix de confirmació: les persones tendeixen a recordar els casos en els quals les prediccions o descripcions astrològiques semblen encertades, mentre que menyspreen les que no coincideixen.

Inclús, de manera una mica més preocupant, la creença astrològica, especialment l'exposició a icones astrològiques estereotipades en la infància, podria resultar en un desenvolupament psicològic en certa

manera desviat del que hauria estat un autodescobriment més lliure de la pròpia personalitat. Es tractaria de l'efecte de profecia autocomplerta: en moments en què és necessari construir o reforçar la personalitat, adherir-se a les característiques d'un dels signes pot resultar en preses de rol que les confirmin. «Soc ordenat perquè soc verge o vaig llegir (o veure en vídeo) de petit que la gent del signe de Verge que em correspon és ordenada?»

Finalment, relacionat amb l'explicació anterior, però en un sentit més existencialista, l'astrologia pot proporcionar un sentit i un propòsit. Creure que existeix un ordre còsmic major i que la vida forma part d'una història amb sentit resulta una nova narrativa semblant a les de les religions i inclús, quan defineix de forma clara objectius vitals en els diferents moments de la vida, més satisfactòria.

De la necessària introspecció a l'obsessió per un mateix: l'astrologia en temps de xarxes podria afavorir el narcisisme

En un context de xarxes socials i instantànies (WhatsApp i similars), educadors i psicòlegs del desenvolupament trobàvem a faltar quelcom tan necessari per al desenvolupament dels joves com la introspecció, aprendre a estar sols i construir-nos, també de forma autònoma i independent dels altres, a nosaltres mateixos.

La pandèmia ha suposat una oportunitat única per als joves, amb molt de temps lliure i un aïllament forçat, cansats de la sociabilitat virtual exclusiva a la qual els obligàvem, de mirar cap endins i descobrir-se a si mateixos. L'astrologia, de nou com a llenguatge psicològic, també ha resultat útil en aquest autoconeixement. Tot i que la introspecció, en excés, també pot portar a l'obsessió, la depressió o el narcisisme.

"L'astrologia, com a disciplina també d'autoconeixement i creixement personal, pot estar satisfent el narcisisme dels nadius digitals"

Dit d'una altra manera, l'astrologia, com a disciplina que ens permet estudiar-nos, analitzar-nos, pensar i parlar de nosaltres mateixos, pot resultar en la culminació d'un narcisisme contemporani més dependent que mai de l'aprovació dels altres. D'una banda, perquè està demostrat des de fa temps que una de les coses que ens fa més feliços, als éssers humans, és parlar de nosaltres mateixos, però també, de l'altra, perquè una de les principals característiques de la generació Z, alimentada pel llenguatge dels *likes*, retuits, visualitzacions, *followers*, etc., és la recerca constant d'aprovació. La generació Z tolera malament la frustració o, en altres paraules, té poca capacitat de demora de la recompensa. Estan acostumats al reforç constant, a la construcció des de fora, des de llocs allunyats d'un mateix, de coses tan importants com l'autoestima. L'astrologia, com a disciplina també d'autococoneixement i creixement personal, pot estar satisfent el narcisisme dels nadius digitals, una necessitat imperiosa de conèixer-se millor, de ser millor persona i del fet que els altres els aprovin constantment, que podria ser patològica i conduir a la infelicitat.

Motius socioculturals: una nova espiritualitat allunyada de les institucions tradicionals

Vivim també la crisi de moltes de les institucions tradicionalment establertes, entre elles les religioses. L'astrologia, amb el seu enfocament en l'individualisme i l'espiritualitat personal, es pot veure com un sistema de creences més accessible i flexible, que ressona encara més amb els valors i interessos de les generacions actuals.

En aquest sentit, els joves entre 18 i 39 anys, segons un recent estudi global, tendeixen a ser menys religiosos (Pew, 2020). Segons aquest mateix estudi, el 51% dels adults més joves considera que la religió és molt important, en comparació amb el 57% entre persones de 40 anys o més. Quant als joves d'Espanya, l'estudi ens mostra que, per a gairebé la meitat (50%) dels joves espanyols, la religió no té cap mena d'importància en les seves vides. Per contra, sí que la tenen algunes creences alternatives, com el karma, tema en el qual creuen el 68% dels joves. El 23% creuen en energies curatives com el reiki i les pedres energètiques, i inclús el xamanisme, sobre persones amb poders especials, i la bruixeria tenen el seu lloc. Respecte als aspectes més controvertits de l'astrologia, el 26% de joves creuen que és possible predir el futur (amb horòscops, astrologia, llegir les mans, tarot, etc.).

Tot plegat ens pot provocar certa alarma o just al contrari: en un món tecnologista d'identitats quantificades i ubicacions rastrejades, on regna el tràfic amb les dades personals de cadascú per tal de crear-nos entorns cada cop més predictibles, no és estrany que es vulgui retornar a certa màgia, als intangibles de l'espiritualitat.

Un informe de tendències publicat el 2016 per The Innovation Group de Wunderman Thompson titulat «Unreality» (Irrealitat) ho expressava així: «Cada vegada recorrem més a la irrealitat com a forma de fuga i de cerca d'altres tipus de llibertat, veritat i significat.» I així: «El que sorgeix és una afectivitat positiva per la màgia i l'espiritualitat, els aspectes intangibles de les nostres vides que desafien les grans dades i la ultratransparència de la web.» No es tracta de res de nou i és quelcom similar a la reacció cultural sorgida després de l'èmfasi de la Il·lustració en la racionalitat i el mètode científic en els segles XVII i XVIII, quan el moviment romàntic va fer que la gent tornés a valorar la intuïció i tot el que és sobrenatural.

Només un altre símptoma d'infelicitat

Tot i això, com bé explicava el sociòleg i filòsof alemany de l'Escola de Frankfurt Theodor Adorno als anys 50, les supersticions, l'horòscop o el tarot poden ser perillosos perquè es tracta de pensaments que poden portar a l'alienació, a la passivitat política. Els joves d'avui busquen sortides, tal com explico sovint, en les realitats virtuals del metavers, en els videojocs, en les maratons de sèries, inclús en els discursos d'odi, als quals s'apunten per tal de formar part d'alguna cosa, de tenir algun tipus de responsabilitat, de trobar sentit a una realitat que no resulta satisfactòria.

Des de fa un temps reivindico en educació la responsabilitat i l'esperança, ensenyar que cal i que és possible que el món real canviï a millor. Resoldre en certa manera la infelicitat, recuperar l'empenta natural dels joves per crear un món més satisfactori és urgent i prioritari. Si la metàfora de l'Era d'Aquari, que ens parla de l'arribada d'un temps d'harmonia i entesa, solidaritat i confiança entre éssers humans, ens serveix per educar aquesta esperança, benvinguda sigui.

Referències bibliogràfiques

Astrología. (2 de juliol de 2023). A *Wikipedia*. Recuperat el 19 de juliol 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>

L'esperit més enllà del capitalisme. Col·lapse ecosocial i noves espiritualitats

Gil-Manuel Hernández i Martí

En aquest article explorem la relació històrica que hi ha hagut entre capitalisme i espiritualitat, destacant-ne les diverses fases i subratllant-ne la més recent, corresponent a un conjunt de noves espiritualitats plurals, que s'acaben mostrant crítiques amb la destructiva deriva capitalista. Tot això en un context marcat pel col·lapse ecosocial del capitalisme, al qual cal referir-se necessàriament per entendre l'emergència i el desenvolupament de les noves espiritualitats davant d'un sistema que sembla haver optat per «gestionar» el desastre en curs en clau ecocida. Per això les manifestacions d'una espiritualitat alternativa prenen una rellevància singular, en la mesura que plantegen un reencantament crític del món en clau emancipatòria, tant des del punt de vista individual com col·lectiu.

Capitalisme i espiritualitat

La primera fase de la relació entre capitalisme i espiritualitat és la de l'*esperit del capitalisme*, a què es refereix Max Weber. Aquest planteja que el capitalisme enfonsa les arrels en una creença religiosa, concretament l'ascetisme purità d'orientació calvinista. Weber defineix l'*esperit del capitalisme* com una nova mentalitat econòmica que es forma a l'edat moderna, especialment entre els segles XVII i XVIII, sobre la base de la Reforma protestant. Weber es refereix a una ètica que considera com un deure moral guanyar diners, sense considerar cap

tipus d'interès individual, com la felicitat o el plaer de l'individu. Weber anomena *esperit del capitalisme* o *esperit capitalista* la mentalitat o actitud que aspira sistemàticament i professionalment al lucre pel lucre.

Cal recordar que Calví creia en la predestinació, és a dir, en una salvació individual preestablerta des de l'eternitat, que només depenia de la bona voluntat de Déu i en cap cas de les accions humanes. Només Déu coneix els elegits i els condemnats. El creient s'ha de limitar a creure en la seva elecció i a viure com si fos elegit, de manera que el seu èxit al món terrenal es pugui interpretar com un signe de la benevolència divina cap a ell i, per tant, de la seva elecció. Així doncs, «el tríptic professió-vocació-elecció comporta l'enllaç que uneix l'esperit del fidel protestant amb el de l'empresari capitalista» (Lenoir, 2010, p. 174).

No obstant això, aquest fonament espiritual del capitalisme primigeni va ser abandonat per un sistema capitalista ja lliurat al seu propi desenvolupament autònom, estrictament guiat per raons materialistes, cosa que va donar pas a la fase del capitalisme clàssic, la del capitalisme sense esperit, atès que, en disposar ja el nou sistema d'una base material mecànica-maquinista, va deixar de necessitar la referència moral i religiosa que havia contribuït a impulsar-ne el desenvolupament. Això no va impedir que el capitalisme recorregués instrumentalment al poder social de les confessions religioses institucionalitzades d'arrel cristiana, ja sigui per legitimar-se en el procés d'acumulació per desposseïció (privatització del bé comú, proletarització forçosa dels camperols i extractivisme colonial), ja sigui per apuntalar ideològicament els projectes nacionals que li garantien el seu enfortiment.

Aquesta transformació, que va influir notablement en allò que es coneix com a procés de secularització, va significar que el compromís econòmic es va alliberar de les seves arrels religioses, un destí paradoxal de l'ètica protestant, ja que al final el món profà del capitalisme va acabar imposant les seves pròpies condicions, amb la conseqüència de tornar-se immune als seus propis postulats religiosos originals, de manera que va aparèixer un capitalisme sense referència a cap mena d'esperit. El desenvolupament durant el segle XVII d'una ciència basada en una concepció dualista i materialista del món, totalment aliena a les antigues creences animistes, que encara impregnaven tant la religiositat popular occidental com la dels pobles originaris a les colònies, va accentuar el desencantament impulsat pel capitalisme (Hickel, 2023).

Els diners (el guany) es van convertir en el nou déu al qual oferir sacrificis, ja que el capitalisme es va dedicar a estendre's pel món sacrificant a la constant maximització del benefici tota mena de poblacions, des de les que habitaven el futur Tercer Món, mitjançant els mecanismes moderns de l'imperialisme i el colonialisme, fins als treballadors occidentals explotats sota la implacable lògica del capital, passant per la població femenina. La naturalesa (la biosfera) també va ser sacrificada en nom dels mites emergents del «desenvolupament», el «creixement», el «progrés» i la «raó». Les concepcions culturals dominants en la modernitat, que van exacerbar enormement l'antropocentrisme ja existent abans del capitalisme (Tafalla, 2022), van servir com a elements legitimadors. Aquest va ser el cas del darwinisme social, el cartesianisme científic, la cosmovisió materialista, mecanicista i racionalista del món i l'avenç de la tecnociència, altament funcionals per a un capitalisme cada vegada més globalitzat i enlluernat, com bé va detectar Marx, pel «fetitxisme de la mercaderia».

En la modernitat capitalista, la promesa d'una vida futura radiant es va vincular al progrés derivat de les lleis del mercat, de manera que la vella escatologia salvífica va acabar posada al servei dels nous paradisos terrenals de promissió. D'això tracta, fet i fet, el capitalisme sense esperit, d'un sistema altament secularitzat que desplega paradoxalment mecanismes ressacralitzadors en clau immanent, com ara el consumisme a gran escala, cosa que el faria convertir-se en tota una religió profana. Aquesta va experimentar una expansió creixent des dels inicis de la Revolució Industrial fins als anys 70 del segle XX, és a dir, durant el període que podem anomenar Alta Modernitat, definida per l'hegemonia d'un ideal prometeic articulat sobre una cosmovisió teleològica de creixement sense límits i un context d'abundància material i energètica, plasmat en un capitalisme basat en l'explotació de combustibles fòssils.

Però, com va mostrar Polanyi (1989), la contradicció entre la democràcia liberal, que havia de regular el capitalisme, i la insistència d'aquest en l'autoregulació del mercat va provocar contínues pertorbacions econòmiques i socials que van desembocar en la crisi econòmica del 1929. Es va aconseguir sortir d'aquesta mitjançant una «gran transformació» a través de tres dinàmiques de canvi: el feixisme, el socialisme soviètic i un New Deal precursor d'un capitalisme més social i regulat. Després del resultat final de la Segona Guerra Mundial, va sobrevenir un gran pacte, consistent en el fet que el capitalisme dominant, per por de l'expansió socialista i en vista dels efectes desastrosos de la crisi del 1929 i el feixisme, consentia a reduir el marge de benefici a canvi de pau social, integrant a Occident les demandes de més benestar i seguretat reclamades pel moviment obrer mitjançant un model de regulació keynesià-fordista. Així doncs, es van iniciar els anomenats Trenta Gloriosos anys de relativa estabilitat i avenç econòmic, uns anys d'estat del benestar i eufòria desenvolupista que semblaven confirmar la consolidació d'un model de creixement permanent.

Tot i això, el desenvolupament de la prosperitat econòmica del centre del sistema-món capitalista també va estar acompanyat d'un creixent malestar social i cultural: una progressiva alienació social, l'avenç de la destrucció de la natura, els estralls catastròfics de les guerres modernes imperialistes, la proliferació d'una societat cada cop més consumista i estressada, culturalment determinada per la tecnificació, el conformisme, l'adotzenament i l'absurd existencial. Aquest malestar va emergir a través de diversos fenòmens connectats, com el situacionisme, les revoltes del maig del 1968, la subversió inherent a la contracultura, les lluites anticolonials, la defensa dels drets de les diverses minories, l'ímpetu del feminisme modern, les noves avantguardes artístiques, l'aparició de l'ecologisme contemporani o la irrupció en escena d'una nova visió de l'espiritualitat, molt lligada als corrents genèricament anomenats New Age, que proliferaven especialment a la costa californiana i en altres llocs d'Occident (Lenoir, 2005; Merlo, 2007). Es tractava d'una espiritualitat nova, que bevia de tradicions orientals, sabers xamànics, coneixements esotèrics i herències místiques occidentals, una espiritualitat plural i híbrida, actualitzada a les condicions contemporànies com a conjunt de nous imaginaris culturals (Prat, 2012). Aquella nova espiritualitat es reivindicava com a transversal, lliure, deslligada de les religions tradicionals, dels seus dogmes i institucions, connectada amb els nous desenvolupaments de la ciència (especialment la psicologia profunda i la física quàntica), molt aferrada a l'experimentació directa (en molts casos amb drogues), i en principi crítica amb el mode de vida capitalista occidental.

La crisi econòmica del 1973 va posar en evidència l'esgotament creixent del capitalisme d'inspiració keynesiana. A més, la publicació el 1972 d'*Els límits del creixement*, el revolucionari informe encarregat pel MIT al Club de Roma, va advertir del futur catastròfic del creixement capitalista. Per això, les elits van focalitzar la seva atenció en les

idees neoliberals que defensaven la necessitat de posar en marxa un capitalisme desregulat, cada cop més salvatge i violent, decidit a debilitar el món del treball, intensificar l'explotació ecocida de la biosfera i recuperar per la via ràpida la taxa de beneficis. Aquesta ofensiva neoliberal ha suposat una reestructuració global del capitalisme, que ho ha apostat tot al dogma del creixentisme. Aquesta reestructuració s'ha produït a costa d'una explotació més gran de les classes treballadores i de l'externalització de tota mena de càrregues i malestars sobre les poblacions perifèriques, les dones, les minories i la natura, per tal de mantenir la ficció del benestar als països rics i l'hegemonia de les seves elits (Lessenich, 2019).

En aquest nou context, la ja al·ludida nova espiritualitat, de caràcter global, holístic i híbrid, va acabar generant l'oportunitat d'una veta de mercat emergent, que hem anomenat *capitalisme espiritual*. Aquest funciona com un negoci orientat a l'oferta de determinats béns i serveis en l'àmbit espiritual, però també serveix com a discurs legitimador del neoliberalisme ja dominant. La narrativa del capitalisme espiritual promou un «nou» esperit del capitalisme, en la mesura que es justifica el neoliberalisme des d'un «treball» espiritual transversal, deslligat de les confessions religioses habituals. La fam d'espiritualitat, sentit i transcendència provocada per la mateixa condició cruel del capitalisme contemporani va acabar, doncs, produint les condicions per a la seva banalització, liofilització i mercantilització en forma de capitalisme espiritual. En aquest, allò espiritual passa a tenir essencialment un valor de canvi. Aquestes circumstàncies han impulsat un florent i rendible sector, que inclou tradicions orientals reciclades, teràpies corporals adaptades, manuals d'autoajuda i coneixements «sanadors», alhora que incentiva carreres professionals, fires monogràfiques, botigues especialitzades, clíniques i residències, editorials, comerç digital, experiències turístiques, centres d'ensenyament i proveïdors de diversos serveis.

"La gana d'espiritualitat, sentit i transcendència provocada per la mateixa condició sense ànima del capitalisme contemporani va acabar produint les condicions per la seva banalització"

El nou «esperit del capitalisme» neoliberal es basa en dues idees força que cal destacar. La primera sosté que, mitjançant determinades pràctiques i valors derivats de l'espiritualitat holística, amb la cerca de l'«expansió de la consciència» és possible moderar, canalitzar, civilitzar o moderar els excessos inherents al capitalisme (Ehrenreich, 2011). La segona defensa que una persona pot atreure allò que pensa o pretén aconseguir, per la qual cosa és essencial afavorir el «pensament positiu» en clau individualista i acrítica. Això implica que allò que ens passa depèn de nosaltres mateixos, més que dels condicionaments socials i econòmics, i que la pràctica espiritual basada en l'autoajuda o l'assessorament professional ens pot portar a l'èxit individual i a escapar de les calamitats de l'entorn (Viñas, 2012). Però sempre sota unes condicions de valoració, monetització i privatització pròpies de la manera de procedir neoliberal.

Del col·lapse del capitalisme al capitalisme del col·lapse

Però, més enllà de l'esmentat capitalisme espiritual d'arrel neoliberal, per entendre millor el panorama de les espiritualitats contemporànies hem de considerar la configuració d'un món cada cop més fràgil, volàtil i subjecte a cadenes de crisi entrelaçades, que convergeixen en una gran crisi ecosistèmica. Es tracta d'un món convuls, caracteritzat per un escenari caòtic i disruptiu que molts científics qualifiquen obertament de col·lapse ecosocial. Això significa que la civilització termoindustrial capitalista, especialment després de la seva gestió en clau neoliberal de les últimes dècades, està fent fallida com a sistema estable i governable, amb un alt risc que s'ensorrin estats, economies, ecosistemes i cultures. La complexitat del món que coneixem sembla reduir-se, mentre creix l'entropia.

El col·lapse, iniciat amb la crisi energètica dels anys 70 del segle passat, s'hauria accelerat amb la crisi econòmica del 2008, però sobretot els darrers anys, a causa dels brutals efectes combinats del canvi climàtic i el declivi energètic. Tot això induït per un sistema basat en el creixement continu de la taxa de benefici, la financerització de l'economia i el consum de masses, fet que implica augmentar la contaminació a tots els nivells, esgotar recursos naturals, intensificar l'impacte de les catàstrofes mediambientals, destruir la biodiversitat, generar patologies de tota mena, debilitar la capacitat reguladora dels estats i de les grans institucions polítiques transnacionals, incrementar la conflictivitat social, intensificar el caos sistèmic i aguditzar la precarització, la pobresa i la desigualtat. S'ha ingressat, en definitiva, a l'era de les conseqüències.

La pandèmia de la covid-19, que tant ha trastocat el nostre món el 2020-2021, o l'inici de la guerra a Ucraïna el 2022, serien tan sols uns episodis més d'aquest col·lapse sistèmic o, dit altrament, del *col·lapse del capitalisme*, en la mesura que aquest ha passat de funcionar en un entorn d'abundància de recursos, seguretat sistèmica i expansió econòmica, a fer-ho en un altre de molt diferent, caracteritzat per l'escassetat creixent, la proliferació de riscos i la crisi crònica. És a dir, l'entrada a la Baixa Modernitat a partir del 1970 va implicar que la corrosió capitalista, entesa com el procés gradual i continu de deteriorament dels sistemes ecològics i socials causats pel sistema, passava a tenir lloc en un context de decadència i crisis interconnectades. Això significa que la corrosió capitalista ha començat a assolir el centre mateix de la modernitat, portant-lo també a un horitzó de col·lapse.

La comunitat científica que estudia el col·lapse des de diverses perspectives, entre les quals ha emergit la nova disciplina de la col·lapsologia (Servigne i Stevens, 2020; Taibo, 2021), no té clar si el ritme d'aquell,

induït per la mateixa radicalització de la lògica capitalista, es pot incrementar o variar segons els llocs, els factors i els contextos socials. Sembla haver-hi més consens en el fet que el procés de col·lapse pot operar per onades i que es pot imposar un llarg descens, un progressiu declinar esquitxat de crisis, conflictes, revoltes i drames. El temps que aquest procés pugui durar tampoc no és gaire previsible, atesa la possibilitat que es desfermin bucles incontrolables d'esdeveniments i les conegudes acceleracions del canvi històric. El col·lapse pot discórrer com un procés biofísic que pot adoptar la forma d'un col·lapse caòtic, altament destructiu, o d'un altre de més dirigit i regulat, que possibiliti la construcció des de baix de modes de vida molt més democràtics, resilients i ecològics.

Les elits semblen ser conscients del fet que el col·lapse del sistema capitalista actual és inevitable, a causa de la convergència de les crisis energètica, ecològica, econòmica i social. Però no estan disposades a perdre la condició de minoria privilegiada dotada d'un poder global. Per això, la seva opció estratègica és el *capitalisme del col·lapse*, és a dir, la capacitat per gestionar, administrar i guiar el procés del col·lapse per reorientar així el capitalisme terminal, mitjançant una transició autoritàriament controlada, cap a una mena de neofeudalisme corporatiu de tall tecnocràtic, d'abast global, possiblement ecofeixista i potencialment exterminista. D'aquesta manera se salvaguarda l'imperatiu extractiu per desposseïció, que és la lògica històrica que alimenta les elits del sistema.

Com a horitzó complementari al que s'ha descrit, Collins (2018) assenyalava que un capitalisme assedegat d'energia i sense possibilitat de creixement, per força, s'ha de tornar catabòlic, entenent el catabolisme com un conjunt de mecanismes metabòlics de degradació mitjançant el qual un ésser viu es devora a si mateix. Per a Collins, a

mesura que s'esgotin les fonts de producció rendibles, el capitalisme es veurà obligat a obtenir beneficis consumint els béns socials que va crear en un altre temps. De manera que, en canibalitzar-se a si mateix, el capitalisme catabòlic convertiria l'escassetat, la crisi, el desastre i el conflicte en una nova esfera de negoci, i generaria alhora més devastació.

No obstant això, als espais de l'abandó generats per un capitalisme del col·lapse es poden anar obrint escenaris d'esperança activa (Macy i Johnstone, 2020) en els quals es poden desenvolupar experiències populars imaginatives, tot i que siguin modestes, com de fet ja està succeint actualment. Tot això en interès d'alternatives comunitàries plenament democràtiques, basades en el suport mutu, l'autogestió i la defensa del bé comú, que es concretarien en la simplicitat voluntària com a forma de vida (Trainer, 2017) i una convivència simbiòtica amb la natura (Riechmann, 2022). I és justament en aquests incipients espais d'alternativitat sistèmica al capitalisme del col·lapse on les noves espiritualitats comencen a jugar un paper rellevant.

Les noves espiritualitats davant del col·lapse ecosocial

Tot i el fenomen d'una espiritualitat absorbida i processada pel món dels negocis al servei del projecte neoliberal, una espiritualitat no mercantilitzada, crítica amb aquesta mercantilització i les religions dogmàtiques, que entronca amb la contracultura espiritual dels anys 70, també n'ha sortit reforçada. I ho ha fet en forma d'espiritualitats no capitalistes, que cobren un sentit renovat davant l'avenç del col·lapse ecosocial i la descomposició capitalista. Es fa peremptòria la transició des d'una societat basada en la competència a ultrança, el creixement material i els combustibles fòssils cap a una societat estructurada so-

“És justament en aquests incipients espais d'alternativitat sistèmica al capitalisme del col·lapse on les noves espiritualitats comencen a jugar un paper rellevant”

bre les energies i les pràctiques realment renovables, el decreixement, l'autonomia i els valors més democràtics i solidaris

Des d'aquesta perspectiva, emancipar-se de la idolatria del consum i del creixement a ultrança requereix transformar en profunditat l'imaginari personal i col·lectiu. Transformar el món implica transformar-lo espiritualment. I és en aquest context on les espiritualitats no capitalistes i els anomenats moviments psicoespirituals semblen tenir força a dir-hi i a fer-hi. Es tracta de moviments que se situen en la defensa d'una concepció holística del món, capaç d'integrar la religió, la ciència, la filosofia i la natura, que solen pressuposar que la societat humana a escala planetària s'encamina cap a una transformació qualitativa de consciència, a manera de nova època axial, especialment davant les amenaces derivades de la crisi ecosistèmica. Per això es parla de moviments psicoespirituals, en la mesura que des d'una concepció reencantada de l'univers defensen el reconeixement de la connexió i la unitat entre la psique, el cos i les experiències espirituals.

Es persegueix una tasca d'anamnesi personal i col·lectiva, capaç de reconnectar amb allò sagrat, entès aquest amb el contacte amb fonts de transcendència capaces de resignificar la vida en el sentit més ampli. Aquesta anamnesi es produeix en un context de crisi civilitzadora i col·lapse, que comporta molts riscos per a la vida digna, com la deriva cap al capitalisme catabòlic, de manera que cal una connexió transcendent capaç de dotar d'un sentit profund els llaços moderns d'interdependència que s'estableixen entre els individus i entre aquests i el món.

En aquest procés, que rescata extenses àrees de les velles formes de saviesa tradicional i les recombina amb aspectes dels sabers moderns, com ara la psicologia analítica, l'ecologia profunda o les noves fronte-

res de la ciència d'avantguarda, es configura una nova cultura creativa, alhora que se n'imposa l'experiència directa i la comprensió personal i col·lectiva. Encarar els problemes d'una societat a la deriva, d'un sistema que s'ensorra, implica fer-ho no tant a través de sistemes codificats d'idees o formulacions dogmàtiques com des de la mateixa vivència que il·lumina un canvi transcendent i revolucionari davant la visió del món en crisi. En suma: espiritualitats vivificants que conflueixen amb alternatives epistemològiques, místiques contrahegemòniques i cosmovisions emancipadores. Un canvi de rumb, una resposta adaptativa al col·lapse des de l'esperança activa i la resiliència compromesa. Un canvi que avança amb el treball de col·lectius modestos, la producció intel·lectual, les xarxes de coneixement i pràctica, les trobades d'intercanvi experiencial, les produccions intel·lectuals heterodoxes, els mitjans de comunicació alternatius, penetrant fins i tot les confessions religioses tradicionals i obrint nous camins d'exploració tant a la ciència com a les ideologies convencionals. Nova espiritualitat per confrontar amb les evidències del col·lapse ecosocial en curs i transformar-ho tot.

Així, apareix la possibilitat d'apostar per una religiositat experiencial, emocional, mística, fortament eclèctica, amb una orientació salvadora pragmàtica, ara i aquí, i un holisme o universalisme tenyit de científicitat, ecologia i humanitarisme genèric. Es tracta d'una religiositat transversal, global, híbrida i complexa, estructurada molt flexiblement, amb conglomerats de seguidors que hi participen des de diverses instàncies, configurant una organització flexible i molt canviant (Davie, 2011).

Segons Lenoir (2012), aquest trànsit a les religiositats en plural s'insereix en el pluralisme cultural, que permet la necessitat contínua de sentit i de realització a l'individu. El subjecte religiós contemporani és,

doncs, un individu que reivindica la seva autonomia, però sentint-se o volent-se integrat en una dimensió vertical i plural de la realitat, en la creença no egoica en l'existència de diferents nivells de la realitat que defineixen allò religiós com a vivència espiritual d'allò sagrat. Es parla de moviments del despertar de la consciència, o simplement de «nova consciència», entesa com un fenomen sociocultural emergent. La dinàmica del col·lapse en les seves diverses manifestacions no faria altra cosa que estimular aquest fenomen, com a necessària resposta adaptativa davant d'un horitzó potencialment catastròfic. Estaríem, per tant, davant d'un «re-encantament» de la realitat, una mena d'inesperada recuperació del sentit del sagrat enmig d'un món completament tecnificat (Maffesoli, 2009), el col·lapse del qual fa que s'incrementin les incerteses, les ansietats i la necessitat de cercar alternatives.

En aquest sentit, la sensació d'inseguretat i afartament amb la societat moderna capitalista, amb els seus modes de vida estressants, humanament empobridors i ecològicament destructius, propicia la reivindicació d'una forma de re-lligament o anamnesi que remunta al que podríem anomenar la connectivitat mística. Aquest tipus de connectivitat apareix explicitat en els missatges de les tradicions místiques espirituals (hinduisme, budisme, taoisme, sufisme, càbala jueva, gnosticisme cristià, alquímia, neoplatonisme, xamanisme), que Aldous Huxley (1992) va agrupar sota el rètol de *filosofia perenne* per definir el pensament sapiencial derivat de l'experiència mística de l'ésser com a camí d'alliberament interior. Aquestes tradicions místiques, ara reconfigurades, reelaborades, barrejades i actualitzades per l'espiritualitat emergent, subratllen un fenomen: que la trama unificada de la vida es constitueix a la xarxa subjacent que defineix la Unitat de la Realitat última, que la cultura només pot captar mitjançant la seva transcendència crítica reflexiva (Hernández, 2009).

Està en marxa, doncs, una gran mutació: la que va de la religió convencional i literalista a una espiritualitat global, abstracta i oberta, que el col·lapse ecosocial impulsa en la mesura que funciona com a instrument resilient, compassiu i alliberador. Com a expressió fefaent de la vigència del que és sagrat, les noves espiritualitats no capitalistes poden parlar en nom de Gaia, de l'Univers o de la Vida. Es tracta d'una espiritualitat còsmica, lliure i sense denominació, orientada a un esperit religiós que es viu desvinculat de tota pràctica dogmàtica i formalista, però que articula la gratitud amb la reivindicació i l'experiència transformadora personal amb la defensa d'un bon viure lligat a una societat més igualitària, sostenible i solidària. Una metamorfosi del sagrat que implica noves formes de sacralitat i el retorn del que és numinós en clau impugnadora de l'ordre vigent.

Se sol denominar amb l'àmplia, i de vegades equívoca, etiqueta de New Age tot aquest conjunt de noves espiritualitats que, com ja hem vist, són susceptibles de ser resignificades i instrumentalitzades ideològicament pel neoliberalisme com a *nou esperit del capitalisme*, però més aviat aquesta «Nova Era» cal veure-la com una àmplia confluència de diversos moviments on apareixen alhora la petjada de tradicions orientals, moviments sincrètics i holístics, disciplines psicoterapèutiques i nous paradigmes científics (Merlo, 2007). D'acord amb Pigem (2013), les noves espiritualitats no necessàriament capitalistes aporten valors creatius culturals, clarament postmaterialistes, que orienten cap al veritable benestar personal, social i ambiental, desvinculant-lo de l'«ego» i del «tenir».

Aquesta nova sensibilitat espiritual, que té un impacte cada vegada més gran, tot i que encara estigui lluny de ser majoritària, qüestiona el desenvolupament cultural de la societat capitalista en descomposició, rescata velles formes de coneixement tradicional i les combina amb

desenvolupaments avantguardistes de la ciència per configurar una nova cultura creativa, que postula l'experiència directa i la comprensió d'aquesta. A través d'aquesta vivència transformadora es va assentant una visió alternativa del món, que es pretén revolucionària perquè implica acceptar la realitat del col·lapse capitalista per transcendir-la des d'uns valors emancipadors integralment.

Referències bibliogràfiques

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 transcendente. 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.

Mafessoli, 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.



Noves espiritualitats i l'extrema dreta: la via de la nostàlgia

Mikel Herrán

El 15 de març de 2019, Brenton Tarrant va obrir foc a dues mesquites de Christchurch, Nova Zelanda, durant la Yumu'ah, l'oració del diven-dres a l'islam. Unes hores abans, Tarrant havia redactat un *post* al lloc web 8chan, preparat per llegir-se juntament amb l'emissió dels seus actes terroristes en directe i en primera persona. El text era una declaració d'intencions en què es referia a les víctimes com a invasors, però també era un comiat, que acabava així: «Si no sobrevisc a l'atac, adeu, que Déu us beneeixi, i us veuré tots a Valhalla!» (Evans, 2019) A la mitologia nòrdica Valhalla, o el saló dels caiguts, era un saló a Asgard on els caiguts en combat es reunien amb Odin. Amb aquesta referència, barrejada amb oracions pròpies del monoteisme cristià, Tarrant deixava clara quina era la seva visió de si mateix: un heroi propi de les sagues nòrdiques. En el seu imaginari, l'assassinat de 51 persones no era un acte terrorista, sinó una lluita heroica de defensa que li garantiria un lloc de glòria al més-enllà d'una religió abandonada fa 800 anys.

La idea que és possible reviu cultes abandonats o desapareguts fa segles des de la creença, i no des de l'estudi històric o experimental, sempre serà un camp abonat per a la reclamació de vincles identitaris. És aquí on les noves espiritualitats poden ser alguna cosa més i, més enllà d'un escapisme espiritual del món material, tenir veritables ramificacions polítiques en el dia a dia.

Dins l'ampli ventall de les noves espiritualitats, potser les menys noves són els neopaganismes, aquells que cerquen una inspiració en formes

religioses precristianes. El neopaganisme enfonsa les seves arrels en les tendències romàntiques que van explotar al segle XIX i que van revifar un interès pel folklore i les tradicions locals. Tanmateix, a mesura que aquest romanticisme va donar peu als moviments de construcció nacional, l'interès per tradicions precristianes es va erigir en moviments que reivindicaven aquest interès no com a redescobriments, sinó com a recuperació d'una sèrie de valors units a un poble.

És aquest el naixement del moviment *Völkisch* a Alemanya, un etnonacionalisme que emulava temes pagans en les seves reivindicacions nacionalistes. En aquest sentit, l'esperit del *volk* (o poble) estaria preformat per uns llaços de sang que, de manera espiritual i gairebé metafísica, empenyien aquells de certes herències cap a la recuperació dels valors dels seus ancestres. La influència cristiana, una religió semítica, era vista amb aprehensió, com una cosa que havia de ser «germanitzada», o fins i tot amb un obert rebuig.

No obstant això, aquests moviments no van ser mai totalment organitzats, sinó diversos corrents que veien diferents solucions cap a la principal problemàtica: com reivindicar alguna cosa que està perduda i que trobem a través de molt poques fonts en una cosa unificada. En aquest sentit, no és sorprenent que aquesta idea de renaixement o renovació d'un poble, un les fronteres territorials del qual encaixin nítidament amb les seves fronteres culturals i racials, posés la religió i l'espiritualisme al centre. L'espiritualitat permetia la creació conscient d'aquests vincles identitaris fora del cientisme o l'observació. El vincle espiritual, doncs, permetia una selecció d'aquesta ascendència per emular-la. Així doncs, algunes formes de paganisme tenen a les seves pròpies bases històriques la reivindicació de «terra i sang». És la vinculació amb un llinatge genètic i amb un territori allò que permet una adscripció i recuperació d'aquests valors i formes espirituals perdudes.

Amb la fi de la Segona Guerra Mundial, i sobretot a partir de la dècada dels 60, apareixerien noves formes de neopaganisme, inspirades per diferents moviments socials com el feminisme o el multiculturalisme. Aquestes formes de neopaganisme entroncaven més amb la tradició de la bruixeria. Al contrari que el neopaganisme folk, aquests corrents buscaven conscientment un eclecticisme, i donaven lloc a grups com la wicca. Respecte d'aquests, altres formes de neopaganisme que van ressorgir als anys 80 reivindicaven la reconstrucció, el més «autèntica» possible, de formes de culte anteriors a la cristianització de diferents terres: ja sigui el paganisme hel·lè a Grècia, l'eslau o el nordicogermànic. És aquest últim el que més popularitat ha guanyat als països occidentals. I és aquest neopaganisme el que troba més afinitat amb els postulats d'extrema dreta, precisament per la imatge que ha penetrat a la nostra societat del viking com una figura heroica i guerrera.

En la pretensió de poder entroncar amb una arrel comuna i ancestral, una la sensibilitat de la qual no s'hagi perdut del tot davant els canvis que porten la cristianització, la industrialització o el capitalisme, s'uneixen dues grans forces que articulen els moviments d'extrema dreta: la nostàlgia i l'essencialisme.

La reivindicació nostàlgica és la base de molts d'aquests moviments neopagans, fins i tot aquells grups que rebutgen activament qualsevol vinculació amb grups i idees d'extrema dreta. Davant els ritmes de la societat actual i les formes d'espiritualitat més preponderants a Europa, que són diferents formes de religió organitzada amb llargs vincles històrics amb institucions de poder, el neopaganisme ofereix un escapisme que es refugia en una apel·lació a allò que és conegut i familiar. Després de les inseguretats i la manca de certeses que proporciona el materialisme de la societat moderna, es postula com una reconciliació amb el món a través de la reconnexió espiritual. La tendència

a l'emulació nostàlgica no és una cosa que només vegem en l'àmbit espiritual; és quelcom popular a la música, al cinema i en indústries culturals on la nostàlgia es pot mercantilitzar (Tanner, 2020). Davant ritmes de producció curts, l'atomització social i la incertesa constant, però particularment subratllada en períodes com la pandèmia de covid-19 o la invasió d'Ucraïna i les diferents crisis que van succeir a aquests esdeveniments, la nostàlgia ofereix un confort, una promesa de certesa davant l'existència de moments passats que van ser millors i als quals es pot tornar.

En allò espiritual, aquesta nostàlgia també és una pretensió d'escapisme del sistema o de la incertesa moderna. Fora dels canals de consum, aquestes noves espiritualitats pretenen una retirada a temps pretèrits. Aquesta nostàlgia es presenta com un sentiment de continuïtat i de cerca d'autenticitat i arrelament. Tot i això, com tota nostàlgia, és una nostàlgia presentista, en el sentit que prioritza les idees que tenim sobre el passat, és a dir, la imaginació d'aquest passat com un món diferent (Lizardi, 2015) i idíl·lic, davant la historicitat del passat. El passat es distorsiona amb una versió més atractiva. En el cas dels neopaganismes reconstruccionistes, aquesta distorsió és més conscient: sabent que no es pot recuperar un culte perdut a través de fonts molt disperses, es fa una lectura selectiva d'una amalgama de fonts. Per exemple, en el cas del neopaganisme nòrdic, seran les sagues les que tinguin més pes, textos èpics que enllacen amb uns ideals de masculinitat i heroisme que sovint atribuïm al món nòrdic, però que, per descomptat, no és sinó un reflex molt parcial de la complexitat d'aquestes societats. Així, aquestes reconstruccions parcials es basen no tant en la història com en la memòria, el vincle emocional amb (una versió de) el passat. Aquesta memòria està, alhora, apuntalada per les reconstruccions que s'han fet d'aquestes societats en la cultura popular, des dels quadres de Mårten Eskil Winge reimaginant episodis de la mito-

logia nòrdica o les òperes de Wagner a la segona meitat del segle XIX, fins al cinema o la televisió amb sèries com *Vikings* (2013-2020).

Amb aquest pedigrí, que entronca amb aquest mateix renaixement viking i el Völkisch ja esmentats, és una versió molt concreta d'aquestes societats la que cal reconstruir, una basada en l'èpica heroica i uns valors associats a una masculinitat guerrera. És, doncs, una nostàlgia cap a un passat més connectat amb la natura, però igualment individualista, encarnat en la figura de l'heroi masculí de les sagues. En aquest marc, les acusacions de modernitat, o d'invenció postmoderna, són una cosa que es pot rebutjar. Aquí hi entren diversos temes de justícia social, com ara el reconeixement de les identitats de gènere, les orientacions sexuals diverses o el feminisme. La tornada a uns temps anteriors implica tornar a uns temps en què aquestes coses no existien o, si més no, en la versió imaginada d'aquest passat no existien, malgrat que les fonts arqueològiques revelin, cada cop més, la pluralitat ètnica (Rodríguez-Varela *et al.*, 2023), de gènere (Price *et al.*, 2019) o sexual (Solli, 1999) d'aquest passat.

Aquí és on entra en joc l'essencialisme d'aquestes formes de neopaganisme reconstruccionista. Tenint en compte, sobretot, que el desig per «reconstruir» aquestes formes de culte es formula com un intent per entrar en contacte amb una herència ancestral. Aquesta herència sovint pren caires metafísics, pels quals, malgrat la distància en el temps, un és capaç d'intuir aquestes arrels. L'intent per definir aquesta herència ancestral és el de més tensió dins dels grups neopagans, ja que, malgrat l'abandonament de termes més obertament estigmatitzats, com *raça*, se segueix formulant la pertinença a aquesta herència en termes d'ètnia. De tota manera, l'ambigüitat més gran del terme permet l'entrada a diferents construccions d'aquesta identitat.

Grups com Armanen-Orden, a Alemanya, adopten termes obertament racials en igualar els déus amb arquetips de raça i equiparar la preservació de la religió amb la de la raça. Tanmateix, la raça no es formula de manera explícita com una cosa merament biològica, sinó també com una cosa espiritual i cultural (Von Schnurbein, 2016). Altres grups busquen distanciar-se d'aquest racisme i reconeixen la selecció activa (Steinbock, 2008) que entra en joc a l'hora d'identificar-se amb uns ancestres, que presta més atenció a una herència que a una altra. No obstant això, continuen concebant aquesta herència seleccionada com a pura i no contaminada per influències externes (que queden eliminades en aquest procés de selecció). Aquest afany de puresa es pot justificar per un intent de reconstrucció (i recuperació) d'un culte concebut alhora com a pur i que mereix ser protegit o conservat.

En aquest sentit, el seu rebuig del racisme tendeix a alinear-se amb una definició molt limitada del racisme, en què el racisme fa referència a la jerarquització de les races. Mentrestant, aquests discursos reconstruccionistes creen el pòsit perfecte en què les fronteres d'un grup o ens cultural són fermes i s'han de protegir de qualsevol contaminació per part d'un Altre. Això és conegut com a etnopluralisme o etnodiferencialisme, concepte formulat per la Nouvelle Droite francesa als anys 80 (McCulloch, 2006). En l'etnopluralisme les diferències ètniques es formulen sobre la base d'allò cultural. Aquest gir cultural, però, té unes bases que converteixen aquesta tendència en una mera redefinició del racisme. D'acord amb l'etnopluralisme, els grups ètnics són entitats homogènies, formades i adscrites a un territori específic. És en aquesta concepció de la diferència que el racisme es pot continuar sense enunciar-se i en què consignes de la ultradreta com el discurs antimigratori es poden formular en defensa d'Europa com una pàtria blanca.

**“Aquests discursos
reconstruccionistes
creen el pòsit perfec-
te on les fronteres
d'un grup o ens
culturals són fermes
i s'han de protegir
de qualsevol con-
taminació per part
d'un altre ”**

Per descomptat, no tots els grups neopagans cauen de manera activa en aquest etnopluralisme. Aquí no hi ha una única resposta de com definir el vincle amb els ancestres, i alguns grups neopagans han passat a concebre's com a a-racistes o universalistes. Tot i això, fins i tot en aquells grups amb retòriques obertament universalistes, la inclusió de membres racialitzats és anecdòtica. En aquests grups veuen la infiltració de la ultradreta en el neopaganisme amb incomprensió. Però ells mateixos reconeixen que, en parlar d'ascendència, estan recaient en un cert etnocentrisme. És a dir, fins i tot en els grups definits com a-racistes, la reconstrucció de la religió dels ancestres estableix una retòrica que, encara que es formuli de manera inclusiva, recau en paràmetres i termes que s'intueixen exclusius. És en aquesta tensió entre l'afany per combatre la infiltració de la ultradreta i el desig d'afirmar el seu arrelament a una forma de tradició reinventada, en el desig per una continuïtat que ells perceben autèntica, que molts grups a-racistes de paganisme reconstrucccionista veuen la necessitat d'una afirmació política, ja que, davant l'apoliticisme d'alguns grups, aquests acaben sent copats per discursos excloents.

Estudis dels grups neopagans a Escandinàvia han revelat aquesta plasticitat del neopaganisme reconstrucccionista nordicogermànic (anomenat comunament Ásatrú), a l'hora de galvanitzar sentiments més generals en un clima de viratge polític cap a l'extrema dreta. A països on el clima polític advoca per polítiques migratòries integradores, com ara Suècia, els grups d'Ásatrú es formulen com a universalistes i multiculturals (encara que entre les seves files el rerefons ètnic dels membres segueixi sent força uniforme). Tot i això, en països amb un viratge antiislàmic i etnicista, com Dinamarca, els grups d'Ásatrú formulen idees etnicistes de manera oberta (Von Schnurbein, 2016). És a dir, els neopaganismes reconstrucccionistas guarden en les seves pròpies bases un discurs articulat al voltant de conceptes com naturalesa,

herència i ascendència, que, si no és obertament discutit i problematitzat, porta fàcilment a ser apropiat per discursos d'extrema dreta, en què l'arrelament i la pertinença passen a convertir-se en excloents.

En aquest sentit, alguns autors veien aquest perill molt abans de l'auge de l'*alt-right*, i proposaven com a solució una articulació d'aquestes espiritualitats al voltant de xarxes de diversitat, que reconeguessin la diversitat de vivències, experiències i contextos sociohistòrics (Gallagher, 2009). Aquest reconeixement també implicava la discussió oberta de les problemàtiques bases sobre les quals s'havia establert el neopaganisme. Tanmateix, no és aquesta la tendència cap a la qual han avançat la majoria dels grups neopagans en l'última dècada.

Si ens fixem en Espanya, el neopaganisme reconstruccionista està, irònicament, representat per grups de reconstruccionisme nordicogermànic o Ásatrú. En aquest sentit, el sud d'Europa també s'integra en aquesta terra ancestral que busca un vincle amb el que és nordicogermànic. El grup neopagà més gran a Espanya és precisament la Comunitat Odinista d'Espanya (COE), un grup d'Ásatrú fundat el 2009 i que assegura tenir 20.000 membres, si bé no n'hi ha dades oficials. És en aquest grup on podem veure el desenvolupament més gran de l'artificialitat del discurs reconstruccionista en el seu conjunt i com aquest enllaça amb postulats d'extrema dreta. En un territori on el culte a Odin mai no ha tingut cap empremta històrica i on la llengua és llatina i no germana, cal reconstruir l'ascendència de manera explícitament artificial. Així doncs, al seu domini web, el COE explica com l'odinisme no és un fi en si mateix, sinó un mitjà per acostar-se a les antigues religions europees, en ser l'odinisme una de les darreres religions a desaparèixer. Alhora, veuen Europa com un tot únic, homogeni i contingut, en què els politeismes precristians són «la veritable arrel religiosa d'Europa, aquelles que han conformat íntimament els nostres

pobles comuns i cultures. Per això partim de la tradició indoeuropea com a substrat de la religió odinista i com a mite conductor del futur espiritual que anhelem» (COE, s. d.).

Aquest futur espiritual queda únicament apuntat a través de valors a què es fa referència, que presenten aquesta religió com a destinada a homes forts i articulada al voltant de valors com l'heroisme. Fora d'una concepció materialista, es perfila l'home (i la menció és gairebé sempre a l'home) com a ésser espiritual en comunió amb una naturalesa i un territori.

El COE va ser, a més, objecte de diversos articles periodístics el 2018. En un se'ls va interrogar pel vincle amb els idearis d'extrema dreta i l'apropriació per part del nazisme d'alguns símbols germànics que formen part del seu culte. La resposta declarava el moviment com a enterament apolític —«no volem que se'ns vegi amb cap mena d'ideologia» (Espartero, 2018)—, i es desmarcava dels watanistes, una altra branca de l'odinisme que és obertament d'extrema dreta. Tot i això, malgrat aquesta desvinculació formal en els mitjans, dins dels seus canals, com ara Facebook, comparteixen notícies i consignes com «Europa, per als europeus», un lema antimigratori que enllaça amb la idea d'Europa com a pàtria blanca i que és a la base de teories de la conspiració com la del Gran Reemplaçament. Defineixen, alhora, els europeus sota arquetips racials: «Els europeus són íntegrament de raça blanca (caucasians)» (COE, 2023). En si, el COE formula l'odinisme com una religió feta per i per a europeus, no universalista. Tanmateix, aquesta no és una Europa geogràfica, sinó racial. La inauguració de grups odinistes a països de Llatinoamèrica com ara Argentina és celebrada com l'expansió de l'odinisme per tot el món, ja que els seus membres són d'ascendència blanca. En definitiva, la seva formulació és una religió ètnica sota paràmetres no culturals, sinó racials. És

així com, encara que al seu lloc web oficial no fan esment explícit de la raça blanca, utilitzen *Europa i europeus* com a substitutius, sovint acompanyats d'altres eufemismes com *hereus* o la idea d'Europa com una idea força.

Finalment, l'elecció conscient que es fa de l'ascendència, la nostàlgia presentista ja comentada, porta a contradiccions evidents, particularment en el cas dels reconstruccionismes nòrdics a països no escandinaus, on el relat nacional s'ha gestat sobre la base llatina i no germànica. En el cas espanyol, l'elecció del vincle ancestral es formula a través del que és visigòtic, ignorant conscientment que, en arribar a la Península, els visigots eren un poble cristianitzat. I, encara que aquesta construcció es reconeix com a tal, com a excusa o mite fundacional per tornar a unes «essències espirituals», igualment aquest dogmatisme porta fàcilment a la construcció de teories de la conspiració al voltant de l'estudi històric.

Tampoc no hem d'obviar la nostra tradició hispanogermànica, tant menyspreada com falsejada per l'establishment ideològic actual, però que és una peça fonamental de l'ànima espanyola, unida íntimament a Europa i el que és europeu. Una Espanya molt diferent de la versió semiticoafricanista de les «Tres Cultures»; faula pseudo-històrica mancada de tota realitat i mantinguda com a justificació d'una desraó sociocultural, molt a gust del «complex de culpabilitat» espanyol i europeu. (COE, s. d.)

Així doncs, seria l'establishment qui formula una idea equivocada de nació. Aquest relat equivocat de la nació seria aquell que admet influències d'altres cultures no europees (o fins i tot la coexistència entre cultures diferents). Més enllà de tornar a subratllar l'essencialisme cultural i ètnic encarnat per la nostàlgia espiritual del neopaganisme, això crea la base per al rebuig d'estudis històrics i científics que no

"L'herència ancestral i la vinculació amb el territori, es creen al voltant de dues idees que també són compartides per l'ideari d'extrema dreta: la nostàlgia i l'essencialisme. "

confirmin aquest mateix essencialisme. En aquest marc, és la creació d'un enemic, un *establishment*, que buscaria activament la dissolució d'aquesta identitat, el que articula aquests grups en línies que perfectament enllacen amb els discursos conspiracionistes i antimigratoris de l'extrema dreta.

La tradició d'extrema dreta a Espanya parteix d'una vinculació amb allò catòlic, amb la fe catòlica. Aquesta influència del que és catòlic és denunciada pels neopagans, que consideren l'Església catòlica una institució d'herència abrahàmica i, per tant, semítica i una religió universalista i globalista. Tot i això, avui dia els diferents projectes que presenten aquestes formulacions d'extrema dreta no són oposats, sinó germans, en la creació d'una essència nacional pel que fa a paràmetres racials que han de ser protegits.

Aquesta articulació entorn d'essències, territori i sang és present, poc o molt, i més o menys explícita, en neopaganismes construccionistes de tota mena. Malgrat tot, el nordicogermànic ha tingut una trajectòria més important en l'organització de grups, i és precisament la imatge popular que perviu del viking, articulada en relació amb idees de masculinitat guerrera i heroica, la que ha permès que aquest reconstruccionisme hagi superat les fronteres del seu propi territori històric.

Tanmateix, les bases del neopaganisme reconstruccionista, formulat entorn de l'herència ancestral i la vinculació amb el territori, es creen al voltant de dues idees que també són compartides per l'ideari d'extrema dreta: la nostàlgia i l'essentialisme. Així, l'admiració per un passat idealitzat amb què cal reconnectar permet el rebuig d'idearis, realitats o identitats que es consideren progressistes o modernes. Alhora, en la definició d'*ascendència*, es recau en una vinculació essencialista, en què l'essència de l'ésser és un ésser europeu. Tot i que s'evitin ter-

mes obertament excloents com *raça*, de manera conscient o inconscient aquest lligam amb els ancestres se sol establir respecte a un etnocentrisme, en què discursos de «terra i sang» es tornen a col·locar al centre de la creació identitària.

Aquesta connexió entre l'ideari polític i el posicionament espiritual no sempre és explícita, i sovint el seu assenyalament s'observa amb ofensa. Malgrat tot, és precisament la repetició d'aquestes bases teòriques sense cap mena de qüestionament o reflexió, en què l'herència ancestral passa d'una construcció conscient a un dogma, el que permet que aquests grups siguin copats per idearis d'extrema dreta. Així doncs, no són necessàriament els grups neopagans els que radicalitzen un sector de la societat, sinó que aquests grups ofereixen una gran oportunitat per a la infiltració de persones amb idees obertament racistes, sexistes o d'extrema dreta. Aquests grups poden, per tant, constituir-se com a bombolles en què compartir idees amb retòriques obertament racistes o antimigratòries és acceptable, a causa de la compatibilitat entre discursos com «la terra dels nostres ancestres» i «Europa, per als europeus». Per tant, els qui s'introdueixen en aquests grups a la recerca d'una espiritualitat (o fins i tot per una mera afició per certes mitologies) poden acabar absorbint aquests dogmes com a part del seu propi discurs, a mesura que es van inserint a les pràctiques i rituals d'aquests grups no tan sols en cerimònies religioses, sinó també en grups oberts o tancats en xarxes socials.

Referències bibliogràfiques

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

Comunitat Odinista d'Espanya. (23 de gener de 2023). *La variedad del medio físico europeo*. [Actualització d'estat]. Facebook. <https://www.facebook.com/Odinismo/posts/pfbid0jQpF3bM9e9985dZaPfQUgbtP-VKh6U66qVcJM8AVKqfbvXQ1B2LiXV9k7dLYbGZaSl>

Espartero, M. (31 de març 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 març 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., i 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. A A. Gustafsson i H. Karlsson (Eds.), *Glyfer och arkeologiska rum: en vänbok till Jarl Nordbladh*. Universitat de Göteborg.

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.



Conspiritorialitat: orígens i derives

Romina Martínez Algueró

El març del 2020, amb l'avenç de la covid-19 a Occident, l'Organització Mundial de la Salut (OMS) declarava l'estat de pandèmia i diversos governs l'estat d'alarma, amb les diferents restriccions de mobilitat. Aquesta nova crisi sanitària va ser el caldo de cultiu perquè diferents sectors socials donessin curs a una conjectura global i propulssessin tota mena de teories de la conspiritorialitat. Aquest concepte sorgeix a partir de l'article escrit per Ward i Voas, *The Emergence of Conspiritoriality* (2011), on es reflexionava sobre la hibridació de teories clàssiques de la conspiració amb perspectives pròpies de l'anomenada espiritorialitat New Age. A partir d'aquí es va començar a parlar d'un nou corrent politicoespiritorial que es distingeix perquè és una amalgama de moviments que, sense tenir en compte afinitats ideològiques, s'entremesclen per culpar autoritats, fins i tot científiques, del «mal de la societat».

Tot i això, parlar del fet que la conspiritorialitat és un fenomen nou es podria considerar en certa manera conspiranoic, ja que, en acusar aquest corrent d'excepcional, neguem que la conspiració s'ha trobat al llarg de la història en la majoria de les organitzacions socials. El que és nou en aquest cas és simplement la conjunció de conceptes; igual que en el seu moment va ser la conspiranoia —suma de *conspiració* i *paranoia*—, ara ho és la conspiritorialitat —*conspiració* més *espiritorialitat*—. Potser el millor procedir per entendre-ho sigui, a la manera d'Asprem i Dyrendal (2015), definir aquest àmbit com un subgènere contemporani que se situa en un continu històric més ampli d'esoterisme, ocultisme i teories de la causació del dany social.

Teories de la conspiració

Les teories de la conspiració es troben a la història d'Occident des de l'edat mitjana¹ i fins i tot la contemporaneïtat, com expressen circumstàncies polítiques com el nazisme i els seus mites conspiranoics jueus, els atemptats terroristes de l'11 de setembre o les diferents teories que van acompanyar l'aparició del VIH (Griera *et al.*, 2022). Tots aquests exemples tenen en comú allò que Birkland (1998) va definir com a «esdeveniments d'enfocament», que són els esdeveniments imprevistos que provoquen una alteració o una commoció social i que generen respostes de tipus conspiranoic.

Així mateix, també resulta útil pensar-ho a través del que amb anterioritat Mary Douglas (1973) va encunyar com a *contaminació*. En aquest marc teòric, es pot adduir que el que entendríem com a puresa, segons l'autora, seria el que encarnessin valors públics construïts, classificats i establerts per un conjunt de relacions ordenades i que proveeixen per endavant de categories bàsiques i límits precisos en què les idees es troben pulcrament ordenades. En contraposició, la contaminació la trobaríem íntimament relacionada amb la reacció que condemna qualsevol idea o acte que tendeixi a confondre o contradir les nostres classificacions, sempre socialment imposades. En aquest sentit, allò impur representa aquestes relacions conflictives entre els models mentals individuals i la realitat social externa; la contaminació no pot existir sense la puresa.

Les teories de la conspiració apareixen, doncs, associades a l'existència de brutícia. Les informacions etnogràfiques recollides al llarg dels

¹ Un exemple clar de teories de la conspiració ho podríem trobar en els moviments mil·lenaristes. A l'Europa medieval van sorgir una sèrie de moviments que intentaven trencar amb l'ordre establert, basant-se en la tradició messiànica judeocristiana i concretant-se en l'esperança d'un regnat de Crist a la terra, de mil anys de durada, que hauria de precedir al Judici Final (Cohn, 1981).

anys posen de manifest com, en tots els casos, les desgràcies personals o col·lectives s'atribueixen a causes que sempre són totalment o parcialment de tipus moral. Segurament, en totes les societats l'origen simbòlic de la desgràcia, la seva causa, es busca sistemàticament en dos tipus d'esdeveniments. D'una banda, es dona per fet que és possible que la víctima de l'infortuni hagi estat objecte d'una agressió mística. Pot ser un atac a càrrec d'alguna instància malèvola procedent del que és invisible —geni, follet, fantasma, mal esperit, diable, etc.—, o bé del malefici d'algun enemic amb poders, com un bruixot o bruixa, algú amb capacitat, per exemple, de fer-te un mal d'ull. Però la desgràcia també pot ser, d'altra banda, conseqüència del desacatament que un individu o grup sencer hagin comès respecte de determinada prohibició ritual o tabú, entenent el ritual no com a fenomen religiós —o exclusivament religiós—, sinó en la seva funció més elemental de cohesionador social.

El ritual configura una jerarquia de valors que confirmen l'estructura i reforcen la identitat d'una societat, i ho fa d'una manera que sorprèn per la seva complexitat. Els elements focalitzadors del ritual són actes en què els espectadors i actors tenen la consciència que impliquen alguna cosa, una cosa important, i de l'acatament de la qual depenen. I en aquesta mateixa línia el que és sagrat és d'alguna manera la concreció formal d'aquesta prohibició, cosa que està sotmesa a restriccions.

En les societats cristianitzades, aquest perill que implica desobeir el sistema socialment instituït d'interdiccions sagrades s'associa amb la idea de pecat. Seguint aquesta premissa, podríem dir que en les secularitzades aquest paper l'assumeix la conspiració? En els mateixos límits d'aquell camp que entenem com a relatiu a allò sagrat ens trobem amb els espectacles i les personalitats en què es basa l'organització social actual, que processen molts ingredients d'extracció religio-

sa, amb formes d'eloqüència proselitista i de divulgació doctrinal ja abundantment registrades en les fases d'expansió de tots els corrents ideològics universalistes, siguin secularitzats o religiosos.

Així, en totes les societats hi ha rituals ordinaris, diaris o periòdics, que es complementen amb altres de caràcter excepcional o ocasional. Normalment, els ordinaris semblen tenir a veure amb un ordre que ha de ser respectat, celebren allò que s'esperen, fins i tot poden ser de tipus interaccional, microsociològic i desplegar-se a la vida quotidiana (Goffman, 1970). Dit en altres paraules, els que donen compte del «sentit comú», cosa que va entendre Evans-Pritchard (1968) com aquest comportament social «usualment intel·ligible sense necessitat d'explicació, si el veiem com un tot i amb els seus efectes» (p. 12). D'altres, en canvi, els excepcionals, responen a la percepció d'una amenaça o desordre que apareix i s'ha de conjurar, o simplement a l'atzar d'una situació imprevista. Aquests esdeveniments necessiten un esforç d'explicació que els acompanyi. Però, què passa quan les explicacions teorico científiques que acompanyen un desastre, com en el cas de la covid-19, no satisfan les inquietuds socials davant un ritual excepcional? Què passa quan la percepció d'amenaça no es respon segons l'ordre ritual que s'espera? És en aquestes circumstàncies quan apareix la conspiració.

Durant la darrera dècada, la conspiració, en la variant «conspiritual», s'ha relacionat principalment amb l'expansió global d'internet (Ward i Voas, 2011), però, com ja hem esmentat, no és un fenomen nou. Per exemplificar aquesta explicació amb un cas allunyat geogràficament però no aliè a la temàtica, voldria fer un petit parèntesi abans de seguir. La societat joola húluf de la Baixa Casamance (Senegal) té un alt grau de complexitat organitzativa en relació amb els *ñeeyñeey*, terme, en joola, que significa alhora 'sagrat' i 'prohibit', a partir de la defini-

"Què passa quan les explicacions teoricocientífiques que acompanyen un desastre, com en el cas de la covid-19, no satisfan les inquietuds socials davant un ritual excepcional?"

ció clàssica durkheimiana. En aquesta mateixa línia, el neòfit, a través del ritu d'iniciació, rep una informació exclusiva —i, per tant, excloent— que en fa no tan sols un membre d'un grup determinat, sinó el confident d'un secret que ha de guardar i no revelar. Aquest secret compartit per la societat joola enforteix el grup i garanteix l'eficàcia i la continuïtat de la comunitat. Però alhora implica un silenci, un amagar allò que se sap a l'exterior. Potser aquest és un dels motius pels quals la societat joola es caracteritza per la seva resistència històrica davant la islamització, la colonització francesa i la posterior wolofització. En efecte, tan aviat com francesos i wòlofs es van endinsar en terres joola, van començar les revoltes i les resistències contra el poder colonial i amb la independència del país. Aquestes desobediències, lluny d'apaivagar-se, es van enfortir en sorgir als anys 80 un moviment «independentista», el Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC), que acusava el nou govern —majoritàriament wòlof— de ser continuadors i cooperadors de l'administració colonial.

Entenent aquest context, no és estrany que quan l'emblemàtic ferri Le Joola es va enfonsar en el trajecte Ziguinchor-Dakar, a les costes de Gàmbia, la nit del 26 de setembre de 2002, sorgís tot un entramat conspiracionista per part dels habitants de la Casamance al voltant de la gestió del govern. Aquest naufragi —que es va cobrar 1.863 víctimes— va ser provocat per l'excés de passatgers —de manera regular aquest ferri transportava el quàdruple de passatgers permesos—. La commoció per aquesta catàstrofe es va veure augmentada, a més, pel perfil dels passatgers, estudiants de diferents poblacions de la Casamance que es disposaven a començar l'any universitari a Dakar, i per la tardança de 19 hores en el rescat per part de la Marina senegalesa. Malgrat que totes les infraccions comeses i la mala gestió del rescat van provocar la «dimissió» dels ministres de Transports i de les Forces Armades del Senegal i el cessament de la primera ministra Mame Madior Boye (2002), juntament amb gran part del seu gabinet, en veritat

el naufragi no va ser jutjat per cap tribunal senegalès, i l'informe oficial es va tancar un any després, fet que no va fer més que incrementar la sensació dels habitants de la Casamance que no eren importants per al govern, ja que la majoria de passatgers van morir ofegats per no haver tingut assistència a temps. Passats 20 anys, la gent de la Casamance encara explica aquest tràgic accident com el resultat de la conjura d'un govern que, potser sense premeditació, però sí amb traïdoria, pretenia eliminar la població «del sud».

Secrets i desconfiances

D'aquesta manera, l'aparició de les teories de la conspiració respon sovint a una manca de confiança envers l'autoritat, ja sigui religiosa o política, en societats que viuen situacions de crisi, desestructuració o sotmetiment. La confabulació, doncs, sol ser engendrada enmig de prolongats patiments col·lectius. Les seves arrels es troben en una privació múltiple que combina la pobresa, la manca de poder, el baix estatus i la consciència de menyspreu per les pròpies tradicions i valors culturals. En aquestes societats —incloent-hi la nostra— normalment hi ha una relació desproporcionada entre les expectatives socials i els mitjans per satisfer-les. Sovint, és la impotència de la població davant de nous infortunis el que comporta el naixement de noves conspiracions. En aquests períodes transitoris, desencantats o liminars, és on la conspiració troba un terreny fèrtil per donar resposta a la cerca d'un nou sistema de valors coherent que permeti recuperar un nou sentit de pertinença a un grup. El complot aliè té, d'aquesta manera, una clara consciència de propòsit, en què els seguidors estan segurs de posseir la veritat. Es presenta com una força unificadora per als qui són segregats o marginats, per motius diferents, de l'esfera social.

I, si entenem la conspiració en aquest marc d'interaccions, podem comprendre que la conseqüència lògica és que la societat creï mecanismes per ordenar i controlar aquestes «fonts de contaminació» que posen en perill l'ordre social: negativament, considerant-les perilloses, estigmatitzant-les i condemnant-les com a forma de control social, titllant-les de «conspiracions», o positivament, donant-los cabuda o consideració. Seguint la tradició estructural-funcionalista, per la qual els ritus positius i negatius serveixen per assegurar, mitjançant una xarxa de coercions i amenaces, l'acatament dels valors socials fonamentals, la missió dels tabús —o, en aquest cas, l'estigmatització mitjançant l'assenyalament d'una activitat conspirativa— seria, per tant, exercir pressions a favor de la conformitat i actuar profilàcticament davant la desviació. La idea de tabú en els discursos contraconspiració té, doncs, la funció d'establir els límits interiors i exteriors de la comunitat, garantir l'ordre social, controlar les incerteses, coaccionar qualsevol intent de desobediència o desviació i mostrar qualsevol dany com a conseqüència d'una vulneració del sistema de prohibicions vigent.

D'aquesta manera, podem dir que tota societat té elements conspiranoics, com si tota societat fos, per definició, secreta, és a dir, conservadora de secrets que no dona a conèixer als qui no en formen part. La conspiració té, així, la mateixa funció que el secret. El secret actua com un mecanisme de segregació entre aquells individus que són a dins —els que el saben— i els que en queden fora —els que no el saben—. El manteniment de tota relació personal i, per tant, de la generalitat de l'estructura social en què s'emmarca, es fonamenta en la confiança que els individus s'atribueixen recíprocament.

És aquí on entra en escena la importància del secret en la funció sociològica; seria impossible concebre una societat sense aquest principi de reserva o ocultació que opera en tota interacció humana. Vet

aquí el seu element d'atracció principal; la fascinació pel secret es dona més pel simple fet de saber que hi ha una ocultació que pel seu contingut. Simmel (1986) ja ens advertia que el secret adquireix «un valor característic: el contingut del que es calla cedeix en importància al simple fet de romandre ocult per als altres» (p. 380). I aquí trobem el quid de la qüestió: les teories conspiracionistes es nodreixen no dels secrets en si mateixos, sinó d'acusar «els altres» de tenir secrets que els afecten. La voluntat del conspiracionista és desemmascarar plans secrets que dissenyen «els altres» i que aquests pretenen salvaguardar mitjançant la incorporació de tècniques d'ocultació i emmascarament. Això suposa el recurs elemental de la conspiració per a la pròpia supervivència, encara que, en alguns casos, la base d'aquest secret sigui simplement, com diria Baudrillard (1981), que no hi ha secret: «si qualsevol dels implicats volgués aixecar el secret no podria, ja que no hi ha res a dir...» (p. 77).

Tot i això, si tenim en compte les teories de Bobbio (2013), que constaten que la transparència política continua sent la gran promesa incomplerta de la democràcia, on els governs es refugien en la idea que el poble no és racional i es deixa guiar per les baixes passions, i, per tant, hi ha coses que és millor no comunicar-li, no és estrany que la resposta directa sigui donar peu a una infinitat de conjectures. Canetti (2002) ja va advertir que «el secret és a la medulla mateixa del poder» (p. 370) i així, sumant aquestes variables —secret i poder—, és l'única manera de comprendre que la conspiració és una forma de resistència. Però les conspiracions no sempre van de baix a dalt; el poder també se n'ha valgut per localitzar, acusar i castigar aquelles col·lectivitats, siguin reals o imaginàries, representades en el mal que rosega la humanitat.

Aquest principi es vincula amb la teoria del mal social que els antropòlegs dedicats al coneixement de les anomenades societats exò-

**"Les teories
conspiracionistes es
nodreixen no dels se-
crets en si mateixos,
sinó d'acusar «els al-
tres» de tenir secrets
que els afecten"**

tiques van enllaçar al seu dia amb les acusacions de bruixeria. En el context europeu apareix concretat en una tradició persecutòria, estesa fins als nostres dies, cap a tota mena de minories estigmatitzades —gitanos, bruixes, jueus, maçons, etc.; fins i tot l'Església catòlica va patir això mateix que ella havia protagonitzat en un altre moment—, és a dir, assenyalades o marcades, sobre les quals recau l'acusació de conjurar programes conspiratoris la voluntat dels quals no és altra que aniquilar l'ordre social —cosa que Poliakov (2015) va descriure com a «causalitat diabòlica» o Moore (1989) com a «mentalitat acusatòria»—.

Amb tot, del conjunt de minories assetjades al llarg de la història, n'hi ha una en particular amb què s'ha mantingut una relació d'especial precaució. Es tracta d'aquells grups caracteritzats per la total invisibilitat dels individus que els constitueixen, o, dit en altres paraules, les agrupacions clandestines de resistència i, *a posteriori*, d'oposició contra el règim capitalista. Per exemple, com sabem, durant el segle passat els comunistes van passar a ser el boc expiatori per excel·lència. Sense importar l'adscripció real dels individus a qui s'acusava de participar dels objectius malignes d'un sector considerat gairebé satànic, aquests podien ser condemnats només per córrer la mala sort d'haver estat assenyalats. Part d'aquest assetjament sistemàtic es produïa per part de la població civil, concitats per les autoritats a delatar qualsevol sospitós de participar, o com a mínim simpatitzar, de les aspiracions del projecte comunista (Delgado i Horta, 2012). No és estrany, doncs, que la famosa persecució de McCarthy contra els comunistes de Hollywood s'acabés coneixent com «la cacera de bruixes».

De la conspiració a la conspíritualitat

La profunda relació entre antiritualisme i Reforma va establir les bases que van portar Occident a la desvirtualització dels ritus en general. La nova religió espiritualista que sorgeix amb el protestantisme es caracteritzava per la seva ubicació als antípodes de l'exuberància ritual dels catòlics i per l'estímul del que a partir de llavors es va designar com «l'experiència interior d'allò sagrat», és a dir, una forma de religiositat basada en la convicció íntima i en què l'exteriorització passava a ser d'importància secundària (Douglas, 1973). El que anomenem *procés de secularització* de les masses europees no va ser sinó això: l'enviament a l'exili de la «superestructura» de la religió social practicada, que també era la transcendentalització de la vida quotidiana (Delgado, 1999). Per descomptat que l'alliberament del que s'havia presentat com una mena de «tirania ritual» s'hauria de mostrar, tard o d'hora, com una utopia irrealitzable i que vivim precisament ara, allò que Pitt-Rivers (1984) ha anomenat «la revenja del ritual a l'Europa contemporània». Així, Popper (1991) identificava que el conspiracionisme és, simplement, el «resultat típic de la secularització de les supersticions religioses» (p. 409).

Hem de contemplar, doncs, les adscripcions espirituals actuals com a derivades d'un notable increment de la demanda de sentits de vida i d'experiència personal, que s'explicaria, alhora, en el context d'una competència creixent entre visions del món en les societats complexes, caracteritzades pel lliure trànsit de significats, segons les anàlisis heretades de Max Weber, reactualitzades per Talcott Parsons primer i per Clifford Geertz després, i que tenen en el constructivisme de Peter Berger i Thomas Luckmann el seu punt de suport nuclear (Cardín, 1997).

En la història recent, les noves formes d'espiritualitat han servit com a precursors d'aquest nou despertar espiritual, acompanyat d'una nova conscienciació política, per primera vegada, global. Així, la conspiritorialitat es presenta com a lligam final entre conspiració espiritual i política. En aquest sentit, Grier *et al.* (2022) plantejaven que «l'aliança entre els teòrics de la conspiració i els seguidors espirituals holístics ha cobrat impuls durant la pandèmia a causa dels vincles entre l'*occulture*, la cultura popular i la mediatització, i les visions alternatives sobre la salut i la curació dins l'entorn espiritual holístic» (p. 197).

A partir de la meitat del segle xx, la producció dels nous moviments religiosos s'ha de contemplar com el resultat de l'aguditzada tendència al sincretisme de diferents sistemes de món. Es tracta així de la promiscuació de sabers arcaics, provinents suposadament de civilitzacions ocultes o desaparegudes —càbala, alquímia, neopitagorisme, misticisme renaixentista, astrologia, gnosticisme, humanisme enciclopèdic, ritualisme iniciàtic i secretisme conspiratori—. Per tant, el concepte de l'*occulture* és útil per comprendre el creixement dels moviments espirituals, paranormals, esotèrics i conspiratius a les societats contemporànies (Partridge, 2016). Una proliferació de corrents místics a què s'atribueix sovint un caràcter malèfic, que haurien proliferat darrerament, parasitant el que és figurat com «el gran buit espiritual» de la societat postmoderna.

Encara que és indiscutible que les èpoques de crisi social creen una mena d'efervescència contagiosa entre amplis sectors de la societat que propicien la recerca d'una solució al desconcert que es viu en un temps històric determinat, el que fa singulars i relativament nous certs moviments espirituals contemporanis és que s'hagin anat constituint sota el signe de la síntesi de línies dogmàtiques i culturals incomunica-

des fins fa poc. Aquest eclecticisme pot donar com a producte diferents figures, en funció de com s'amalgamen els components de la barreja, que han demostrat la seva eficiència en camps que poden anar des de la teràpia psicològica i l'entrenament físic i mental dels individus fins al de l'articulació de grups de pressió poderosíssims en la política o les finances (Delgado, 1994). Partint d'aquesta idea principal, ens trobem amb el calaix de sastre de la New Age, definida per la literatura de les ciències socials com una subcultura espiritual descentralitzada en què les seves pràctiques varien segons el temps i el context.

Heriot (1994) sosté que el misticisme propi de la New Age sembla constituir una forma sincrètica per la qual totes les tradicions místiques porten a la mateixa realitat transcendent: una realitat sovint anomenada *llum, energia o unitat*. Perquè els seguidors puguin accedir a aquestes experiències se'ls instrueix perquè s'alliberin de les «inclinacions» en aquest món i arribin així a un estat en què s'alliberin de les demandes del seu ego. Les seves pràctiques fluctuen per una infinitat de disciplines de sanació alternatives. «La increïble diversitat i la riquesa d'aquests moviments es fa més evident en el camp de les teràpies alternatives. L'aparentment infinita proliferació de tècniques terapèutiques i pràctiques que constitueixen la sanació de la Nova Era inclou centralització, canalització, projecció astral, visualització guiada, iridologia, reflexologia, cromoteràpia, renaixement, xiatsu i sanació amb el poder de piràmides i vidres» (Danforth, 1989, p. 253).

Així, l'espiritualitat holística es caracteritza pel fet de promoure nocions alternatives de salut (McGuire, 1993) alhora que crea sospites sobre la medicina occidental (Houtman i Aupers, 2007). Com descriuen Rutjens i Van der Lee (2020), «l'espiritualitat contemporània es caracteritza per l'enfocament experimental de la veritat ... que reflecteix la idea que la veritat, tant des d'una perspectiva epistemològica com existencial, només es pot trobar a través de l'experiència personal, en

oposició a la raó (és a dir, la ciència) o la fe (és a dir, la religió)» (p. 337). En aquestes paraules també trobem l'advertiment de Badiou (2022), que sosté que l'individualisme imperant d'aquest tipus de moviments conspirituals «se sosté en una dialèctica desorientada entre el culte del jo i l'odi a l'altre» (pp. 48-49).

Una altra de les característiques principals dels nous moviments espirituals és l'adhesió a moviments socials internacionals no partidaris: «El feminisme, el moviment ecologista, el moviment pacifista, el menjar saludable, els recursos renovables, la tecnologia apropiada, la parapsicologia, l'astrologia i la bruixeria, tots han trobat lloc en el moviment de la Nova Era» (Danforth, 1989, p. 253). Aquest tipus de fenòmens expressen la necessitat de certs sectors de la societat occidental de trobar nous espais i experiències vitals capaces de dotar de sentit la pròpia existència, nous «paradigmes de benestar» que han contribuït a la creació de «noves subjectivitats, filosofies, ètiques i estils de vida sota el referent espiritual indígena com a alternativa al model hegemònic» (Albert Rodrigo, 2019, p. 43). Això alhora que manifesten una mena de «nostàlgia dels orígens» (Prat Carós, 2017), és a dir, d'enyorança per un sentit perdut de l'experiència humana del que sí que van gaudir les societats exòtiques o del passat. Així, una gran part dels seguidors de la New Age equiparen misticisme i unió amb la natura (Heriot, 1994). En aquests casos l'activisme ecològic es pot fonamentar en una mena de panteisme o en la consideració de la Terra com a divinitat. Tornar la naturalesa al camp del que és «sagrat» és un dels temes més recurrents en el conjunt de corrents que constitueixen la nebulosa de la New Age.

Aquestes teories es troben en la línia de la desconfiança i el recel actual en societats democràtiques cap a la gestió de les autoritats —no tan sols del present, sinó també pel que fa al passat i l'esdevenir— i

generen relats conspiratius sobre un mal que prové, sempre, de l'exterior (Fernández Vega, 2023). Aquesta idea, tot i que no és nova, ha trobat en internet un aliat perfecte per a la proliferació. La desconfiança envers l'autoritat, que porta a interpretacions conspiranoiques de la realitat, es valida mitjançant la repetició i, actualment, mitjançant els mems. Partridge (2016) ens adverteix del paper indispensable de la cultura popular digital en la difusió dels missatges conspiratius. La societat actual, marcada per connexions globals i accelerades, propicia un terreny fèrtil perquè totes aquestes idees conspiratius es difonguin de manera gairebé anàrquica, construint una amalgama de missatges dispersos i, de vegades, contradictoris, adaptables als diferents contextos viscuts. Aquests missatges són, indiscutiblement, els mems, que no són res més que l'adaptació gràfica de mites, llegendes, relats o conjectures que es transmetien oralment sense autoria per poder ser replicats, adaptats o resignificats segons el context (Huntington, 2013). S'hi sincretitzen, igual que fa el moviment New Age, elements de la cultura popular amb lemes d'altres cultures, per exemple, imatges de Matrix amb proverbis orientals.

Referències bibliogràfiques

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

Asprem, E., i Dyrendal, A. (2015). Conspiruituality 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/rdtp.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 i 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).

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

Houtman, D., i 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 d'abril de 2023). A 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., i 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., i Voas, D. (2011). The emergence of conspirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 26(1), 103-121.



A la recerca de l'espiritualitat perduda seguint les idees de Salvador Pániker

Carlos Joaquín Ortí López

L'espiritualitat a la carta, el sincretisme, la recuperació d'antigues creences o la creació de noves cosmovisions representen el final del procés de secularització de les societats modernes? Què explica que les persones tinguin la necessitat de desenvolupar aquests pensaments? Quin és l'escenari ideal per experimentar la transcendència sense dogmatismes?

Per contestar a totes aquestes preguntes és indispensable recuperar el pensament de Salvador Pániker. L'escriptor i filòsof, activista referent pel dret a una mort digna, proposava un nou humanisme adaptat a les complexitats i inseguretats que provoca la postmodernitat de la societat actual. Una filosofia de vida capaç de combinar el pensament crític amb el desenvolupament de la transcendència.

Un dels llibres que exposen millor aquest corrent de pensament és *Asimetrías. Hibridismo y retroprogresión*. Publicada el 2008, l'obra recopila tota la filosofia de Pániker i concilia conceptes en aparença oposats com la raó i la mística. En concret, compta amb un capítol dedicat a l'encaix de la transcendència en una societat laica, que desgranarem a continuació per expressar algunes de les seves idees principals.

La transcendència i la societat híbrida

L'espiritualitat per Pániker té múltiples sinònims. Ell parla de mística, de la «música de cadascú», però el terme que utilitza per englobar-ho tot és el de *transcendència*. De fet, en paraules seves, aquesta condició de les persones és la que permet «viure aquí i ara, de transcendir el temps, de bolcar-se en alguna cosa que importi més que un mateix, de sentir el món com la prolongació del propi cos i, en el límit, d'albirar la no dualitat originària prèvia a qualsevol concepte» (p. 24).

Estem parlant d'un concepte que va més enllà de la recerca de sentits vitals o de satisfer necessitats individuals. És a dir, aquesta mística és més profunda que l'autoconeixement sobre les típiques afirmacions del tipus «conèixer el sentit de la vida» o «saber qui soc». L'autèntica transcendència és aquella que «ens allunya de la introversió i ens obre al món, a l'alteritat i a l'empatia» (p. 98). Per tant, més que font d'irracionalitat, l'espiritualitat és concebuda per Pániker com la culminació de la raó crítica o com un estat supraracional.

La transcendència és entesa, doncs, com una qüestió de salut. I el primer pas per obrir-s'hi és reconèixer la manca de llibertat i «saber que no sabem res». És a dir, ser conscients que no som persones lliures ja és un primer pas cap a l'emancipació espiritual. Aquest sentit de la transcendència és el que ell anomena *agnosticisme místic o mística aconfessional*. Es tracta d'un pensament humanista íntim de cada individu alliberat de qualsevol dogma, transpersonal i solidari, que, segons l'autor, «ens fa més savis, però sense incrementar el nostre coneixement del món» (p. 96).

Una societat secularitzada i laica és l'escenari propici perquè sorgeixi «espontàniament» aquest tipus de transcendència. La protecció de

la llibertat de consciència i la neutralitat de l'Estat són els pilars que permeten el pluralisme i la diversitat d'idees també en el terreny espiritual. Una espiritualitat que està deslligada de ser ateu, agnòstic o creient d'alguna religió, ja que forma part de la intimitat de cadascú de desenvolupar la seva escala de valors i d'experimentar-la.

La vida de les persones es divideix en tres àmbits: el públic, el privat i l'íntim. Aquest darrer és on proposa Pániker que pertany l'espiritualitat. En el privat és on cada persona pot tenir una opció de consciència definida, ja que, com argumenta, portada al terreny públic tendeix a fanatitzar-se i absolutitzar sobre la resta. El problema principal, segons l'autor, és que la majoria de la gent té una manca de vida íntima. I aquesta intimitat s'obtindria a partir de l'experiència de l'espiritualitat.

En l'actualitat, arreu del món, la població que declara tenir opcions de consciència no religioses és cada vegada més nombrosa. Això no vol dir que no puguin ser persones que experimentin aquesta mística que ens defineix Pániker. De fet, aquesta és una de les principals premisses del llibre: l'espiritualitat és una capacitat que pot desenvolupar qualsevol individu, i no està monopolitzada per les persones creients.

Tanmateix, una característica pròpia dels països occidentals és que el procés de secularització iniciat amb la modernitat va anar acompanyat d'un abandonament i un rebuig cap a l'espiritualitat. Els avenços científics dels últims segles van crear nous mites i van relegar els que procedien de les religions tradicionals. Així va néixer una visió molt més materialista del món, que va oblidar la transcendència que abans guiava el seu pensament.

Una altra tendència de la modernitat va ser el desprestigi de les institucions religioses tradicionals per la seva lluita en contra de l'extensió de drets a la població i perquè volien conservar els seus privilegis dels règims premoderns. Aquestes mateixes jerarquies eclesiàstiques són les que encara pontifiquen sobre les normes socials i de comportament, mentre s'obliden d'inculcar l'impuls de la part íntima i mística de les seves comunitats. Però precisament el que ha demostrat la consolidació de les democràcies liberals és que els valors morals i l'ètica ja no depenen de cap religió. En les societats secularitzades impera, en gran manera, una ètica laica emancipada del control d'institucions eclesiàstiques.

La revisió del fenomen religiós a Occident ha fet sorgir una nova categoria de creient: el cristià sense Església. Es tracta d'un individu desconnectat de les institucions religioses i que no accepta intermediació en qüestions de moral. Són persones que abandonen l'ortodòxia religiosa i les pràctiques sacramentals, a la vegada que poden introduir nous matisos en les seves creences per configurar-les d'una manera única. Per tant, estem parlant d'un cristianisme a la carta, en què preval la sobirania individual. Segons Pániker, «la majoria dels antics creients tenen, avui, unes conviccions religioses tan flexibles com vagues, sovint eclèctiques, i la gent, més que en Déu o en l'Església, creu en alguna cosa difosa» (p. 29). Una bona part d'aquestes persones deuen ser les que sovint s'identifiquen com a *cristianes* per tradició, però que ja fa temps que no assisteixen regularment a cerimònies religioses.

Aquesta diversitat espiritual es complementa amb societats cada vegada més plurals i complexes. Les diferències es fan més evidents; l'individualisme en detriment de les comunitats d'iguals amplifica les sensacions d'inseguretat i de vulnerabilitat. La pèrdua d'aquesta cos-

"Un escenari tan canviant, divers i relatiu provoca la necessitat de protegir-se davant la complexitat i les inseguretats"

movisió compartida que abans atorgaven les religions tradicionals fa que entrem en un nou escenari postmodern, que Pániker bateja com a *societat híbrida*.

«Hibridisme és parlar d'identitats múltiples, pluralisme a la carta, mestissatge cultural, *collage*» (p. 17), defineix l'autor. En aquesta societat ja no existeixen els conceptes absoluts com la Nació, la Pàtria o la Religió, sinó que s'entra en un escenari en què tots els valors són cada vegada més relatius, provisionals i flexibles. Una persona es pot definir de moltes maneres, amb totes les combinacions imaginables i la possibilitat de canviar-les quan ella vulgui. Aquesta relativitat provoca que les paraules tinguin menys valor i que la confiança s'hagi devaluat. Un escenari tan canviant, divers i relatiu provoca la necessitat de protegir-se davant la complexitat i les inseguretats.

Tanmateix, aquest sincretisme que permet creuar, combinar i connectar també té externalitats negatives. La indefinició, la contradicció o la pèrdua dels orígens són factors que poden generar rebuig en àmplies capes de la població. Per Pániker, el ressorgiment dels fonamentalismes és un «intent simplista per parar aquest rerefons d'hibridisme fluid que genera inseguretat» (p. 22). Com a resposta política a l'hibridisme, també hi ha l'increment dels discursos demagògics, del populisme, l'iliberalisme i l'ascens de les autocràcies.

I l'altra cara de la moneda és que la buidor de l'espiritualitat en les societats occidentals també provoca que les persones intentin omplir-la amb receptes i esoterismes de fàcil consum. Com indica l'autor, amb una població molt secularitzada és senzill que prosperin «sucedanis de la transcendència» (p. 101) que prometen la salvació o el benestar individual i atempten contra el pensament crític i la raó.

La tesi de Pániker és que l'hibridisme és imparable a tot el món i que la seva compensació només pot procedir de la «vida íntima», de tenir confiança en la realitat que vivim, llibertat per configurar la visió del món a la carta i exercir el «dret de cadascú a ésser com cadascú vulgui» (p. 22).

Les noves espiritualitats en un estat laic

En la societat secularitzada i híbrida que exposa Pániker, les noves espiritualitats es poden desenvolupar sense guies ni intermediacions. El relativisme de l'actualitat fomenta una transcendència que no necessita ídols ni autoritats religioses. El «dret» a l'espiritualitat l'expressa d'aquesta manera: «Penso que qualsevol ésser humà, per alguna part, en alguna zona, en algun moment, ha de disposar d'un marge de llibertat per inventar —ni que sigui mínimament— la seva pròpia música» (p. 72). En aquest hibridisme, s'estaria estenent una cultura que pot abraçar la ciència i els mites que representen teories com l'evolució i la relativitat, a la vegada que s'obre a la transcendència i a la recerca d'aquesta mística perduda.

En aquesta nova societat amb espiritualitats a la carta, les institucions religioses tradicionals encara podrien tenir motius per existir readaptant la seva tasca, fent «el paper de simple instrument catalitzador per desenvolupar numinosament la pròpia intimitat» (p. 78), com explica l'autor. Acompanyarien en aquesta recerca de l'espiritualitat, podent mantenir la seva ritualització, però deixant de banda el seu rol de portaveus de la moral.

"Garantida una societat secularitzada i laica, en què es fomenti l'empatia, Pàniker creu que és la base propícia perquè «broti una transcendència íntima, espontània i experimental >>"

Un estat laic ha de permetre que es desenvolupin totes les opcions de consciència, ja siguin pràctiques religioses tradicionals, noves creacions espirituals o recuperar antigues creences. En una societat laica i democràtica s'ha de poder mantenir la cohesió social i garantir a la vegada la llibertat de consciència. D'aquesta manera, l'Estat ha de ser estrictament neutral per assolir aquesta convivència pluralista respectuosa. Una neutralitat que s'ha de fer extensiva a l'espai públic per respectar totes les opcions de consciència.

La millor eina per garantir a llarg termini la laïcitat és comptar amb una educació laica. Tal com diu Pániker, «fa falta una paideia laica per inculcar els valors de la democràcia, la solidaritat, el respecte al pròxim, el coneixement de la història i de les tradicions» (p. 80). La seva proposta és que hi hagi una assignatura dedicada a l'ensenyament d'aquests valors essencials.

Una vegada garantida una societat secularitzada i laica, en què es fomenti l'empatia, l'autor creu que és la base propícia perquè «broti una transcendència íntima, espontània i experimental, en què cadascú sigui l'amo del seu castell i l'autor de la seva pròpia música» (p. 70). És a dir, que són els ingredients necessaris perquè sorgeixi aquesta mística que completi la buidor que senten gran part de les persones en les societats híbrides.

Conclusions

Asimetrías és un llibre de vigent actualitat, tot i haver-se publicat ara fa quinze anys. En les seves línies ja s'advertia de les principals tendències socials i el fenomen de les noves espiritualitats com a resposta a societats cada vegada més secularitzades i amb llibertat per exercir la seva consciència. En països occidentals com Espanya, les noves generacions són més proclius a desenvolupar aquestes noves espiritualitats. Educades en democràcies liberals, sense pressions de cap Església, la majoria han optat per opcions de consciència no religioses. No obstant això, la demanda de Pániker de comptar amb una educació laica que permetés desenvolupar el pensament crític perquè cadascú pogués construir el seu propi espai íntim sense dogmes no ha estat possible.

El dèficit transcendent ha estat aprofitat per lògiques capitalistes i individualistes que fomenten el consumisme espiritual com un producte o servei més de l'economia. Una espiritualitat que, moltes vegades, es manifesta buida de contingut i que només té en compte el benestar individual, el plaer i l'autoajuda. Una de les vies per les quals opten les persones per resoldre de forma simplista les inseguretats i les vulnerabilitats que perceben de la complexitat de la societat híbrida actual.

En aquest escenari, les idees que defensa Pániker sobre la transcendència són convincents fins al punt que poden esdevenir una visió compartida amb independència de l'opció de consciència de cadascú. Una persona religiosa també es pot sentir interpel·lada per aquesta necessitat inherent a l'ésser humà de construir autònomament la seva pròpia mística. D'altra banda, una persona atea pot compartir que la

ciència no explica les sensacions que s'experimenten a través de l'espiritualitat.

La seva idea de societat híbrida no deixa de ser un reflex de la pròpia trajectòria vital de l'autor. D'origen indi i català, va ser enginyer, empresari, filòsof, professor, escriptor, editor i, fins i tot, diputat per UCD. Una amalgama d'etiquetes i identificacions possibles i canviants al llarg de la vida que mostren la complexitat de la vida de les persones.

Aquesta porta oberta a la seva part íntima ens endinsa a conèixer les seves influències i les idees que ha agafat de diferents religions i filosofies. La seva inherent curiositat i les seves arrels índies el van portar a establir nexes de pensament entre Occident i Orient. En les seves idees sobre la transcendència recull elements de la filosofia hindú, però també de la teologia cristiana més moderna. A la vegada, el llegat de la seva mare, que li va inculcar la passió per la música, mostra aquesta tendència a relacionar l'experiència mística amb l'expressió artística i el seu delit.

El diagnòstic principal de Pániker per una transcendència genuïna construïda des de l'empatia i basada en l'alteritat posa el focus en un estat laic i plural, així com en una educació laica. Aquest no és l'objectiu principal del llibre i tampoc se li dedica la profunditat adequada per poder-ne treure propostes concretes més enllà de l'assignatura d'Educació per la Ciutadania, una matèria implantada durant el govern socialista de Zapatero, que va comptar amb l'oposició de forces conservadores, incloent-hi l'Església catòlica, i que va ser titllada de *totalitària i adoctrinadora*. L'assignatura va estar vigent pocs anys, ja que va ser derogada pel president Rajoy, i ha estat recuperada de nou en el mandat de Pedro Sánchez.

Sembla il·lusori pensar que una simple assignatura pot garantir una educació laica i crítica a la ciutadania. Tenir la llibertat i la racionalitat que proposa Pániker per accedir a l'experiència mística i crear la nostra pròpia transcendència obligaria a canviar moltes més estructures, més enllà d'una revolució dins el sistema educatiu. Confiar en el fet que una majoria de la societat pugui, espontàniament, construir la seva espiritualitat a la carta en equilibri amb el pensament crític també ens podria fer arribar a plantejar canviar el sistema econòmic que fomenta l'explotació, la competitivitat i l'individualisme.

Referències bibliogràfiques

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

Entre les velles religions i les noves religiositats

Lluís Pérez-Lozano

Tant el lliurepensament modern com la laïcitat van néixer com a reacció davant els horrors desfermats per segles d'intolerància religiosa; en particular, per la intolerància promoguda per clergues de les diferents religions abrahàmiques a Europa i al Pròxim Orient. El lliurepensament promovia una resposta filosòfica, individual, a aquells horrors: el rebuig al dogma basat en la fe, la independència del pensament davant l'autoritat religiosa, i l'anàlisi crítica i racional de les creences i els valors. La laïcitat (o, per ser més precisos, la laïcitat política) constituïa, en canvi, una resposta de caràcter sociopolític: calia basar la convivència civil no pas en una o altra sèrie de creences religioses compartides, sinó en un compromís mutu per garantir drets i llibertats, incloent-hi el dret a l'absoluta llibertat de consciència. Així, sota la laïcitat, seguir o no una o altra fe religiosa passava a ser un dret, la qual cosa comportava que la força de l'Estat no podia posar-se al servei de cap d'elles.

En el terreny espiritual, el panorama de l'Europa dels nostres dies és molt diferent del que es van trobar els forjadors del lliurepensament i la laïcitat durant els segles XVII, XVIII i XIX. Si bé les religions abrahàmiques segueixen sent clarament les més seguides, ens trobem, en primer lloc, amb canvis substancials en els pesos relatius de cadascuna d'elles, incloent-hi l'ascens de l'islam o de corrents del cristianisme aliens a les velles esglésies oficials dels diferents països europeus. En segon lloc, trobem moltes més persones que afirmen ser atees o agnòstiques, en diferents percentatges segons cada país. I, en tercer lloc, ens trobem un ampli magma de creences basades en la fe (és a dir, no

en la raó ni en l'evidència empírica) que no encaixen en el motlle de les religions abrahàmiques ni, tot sovint, en el concepte de *religió* com acostumem a entendre'l a Europa.

En aquest article, exploraré la relació (a parer meu, inevitablement tensa) entre lliurepensament i laïcitat, d'una banda, i aquests nous grups de creences basades en la fe. Anomenaré aquestes creences *noves religiositats* en comptes de *noves espiritualitats* o *noves religions*, per motius que explicaré en la primera de les quatre seccions en què es dividirà aquest article: (1) una breu exploració del fenomen de les noves religiositats, tot mirant de definir-les i acotar-les; (2) una discussió de la seva relació amb el principi de laïcitat; (3) una discussió de la seva relació amb el lliurepensament, i (4) un resum de les conclusions de l'article.

Breu exploració de les noves religiositats a Europa

Quan parlo de *noves religiositats* em refereixo a tot un seguit de creences sobrenaturals sorgides aproximadament des del final de la Segona Guerra Mundial fins als nostres dies, amb un èxit particularment notori als països de l'anomenat Primer Món. No m'estic referint, doncs, simplement al creixement de religions premodernes minoritàries a Europa (com ara el budisme), ni tampoc al sorgiment de noves variants d'aquestes o altres religions tradicionals (com ara diferents formes de cristianisme evangèlic no denominacional, tan populars a països com els Estats Units). Em refereixo, per exemple, a «religions ovni» com ara el raëlisme, a cultes d'autoajuda com l'anomenat *nou humanisme* (que arriba a tenir una traducció política en el Partit Humanista), o a tota

**"És un error lligar
necessàriament el
terme espiritualitat
a les creences sobre-
naturals o basades
en la fe"**

una àmplia varietat de creences i pràctiques eclèctiques que solen rebre el nom de New Age, en què es barreja des de l'astrologia fins a la importació (no sempre fidel) a Occident de diverses pràctiques religioses de l'Extrem Orient.

Les fronteres entre el que anomeno *noves religiositats* i les velles religions tradicionals sovint són borroses; per exemple, l'Església de la Unificació (més coneguda com a Església Moon) és alhora una nova religiositat (segons la definició que n'he donat) i una variant del cristianisme. Tanmateix, la categoria *noves religiositats* serveix per captar el caràcter contracultural que aquestes creences (i les comunitats que les segueixen) solen tenir en els contextos de cada país.

Hi ha un motiu pel qual parlo de *noves religiositats* en comptes de (com és freqüent) *noves espiritualitats*, i és que considero que és un error lligar necessàriament el terme *espiritualitat* a les creences sobrenaturals o basades en la fe. Una de les definicions que el DIEC dona del terme *espiritual* és 'relatiu o pertanyent a la vida interior de l'ànima', tot posant com a exemples d'aquesta accepció: «Exercicis espirituals. Lectures espirituals. Lligams espirituals. Vida espiritual. Director, pare, espiritual. Parentiu espiritual.» I una de les definicions que el mateix DIEC dona del terme *ànima* és 'seu de la intel·ligència, la voluntat i la sensibilitat'. Per tenir cura de la seu de la intel·ligència, la voluntat i la sensibilitat no cal pas creure que aquesta sobreviurà a la mort, o que el seu origen és immaterial, o que ha sigut creada per tal o tal altra divinitat; aquesta mena de creences poden ser la base de la vida espiritual d'una persona, però *no necessàriament ho han de ser*. D'aquí que filosofies racionalistes i materialistes com ara l'estoïcisme o l'spinozisme tinguin, això no obstant, un regust inconfusiblement espiritual, en convidar la persona a tenir cura de la seva vida interior (el seu «esperit») i a meditar sobre el seu encaix en l'ordre còsmic.

Tampoc no m'ha semblat adequat fer servir el terme (molt habitual) *noves religions*, ja que no tots els fenòmens que enquadro dins les *noves religiositats* tenen exactament l'aspecte organitzat i comunitari que tendim a associar al concepte *religió*. Alguns sí, en efecte: els raèlians, el nou humanisme o l'Església de la Unificació tenen comunitats organitzades, llocs de reunió, dies de celebració, escriptures que recullen creences metafísiques compartides, litúrgies, codis ètics més o menys comuns i altres elements que acostumem a encabir dins la imprecisa etiqueta de *religió*. No és el cas, en canvi, de bona part de l'anomenada New Age, que tot sovint consisteix en creences i pràctiques que l'individu escull a plaer: des de dissenyar l'interior de casa seva seguint els principis del fengshui fins a mirar d'endevinar el seu futur mitjançant l'horòscop o tenir cura de la seva salut mitjançant el reiki. En aquests casos, trobem religiositat a l'individu, però no podem arribar a parlar de religions organitzades, precisament per raó de l'individualisme espiritual propi de la New Age i altres moviments similars.

Voldria fer una última distinció: entre noves religiositats i pseudociències. Les pseudociències són aquelles disciplines que afirmen tenir un coneixement en algun sentit «científic» de la realitat, però que, en realitat, procedeixen de formes contràries al mètode científic. Estaríem parlant de disciplines com l'astrologia (que no s'ha de confondre amb l'astronomia), la psicoanàlisi (que no s'ha de confondre amb la psicologia), l'homeopatia o la ufologia. Algunes característiques de les pseudociències són el recurs habitual a fal·làcies (com ara *ad verecundiam*, *ad hominem* o *post hoc*), el tractament esbiaixat de l'evidència empírica (de manera que se seleccionen únicament les observacions que verifiquen les hipòtesis que es pretenen defensar), la infalsabilitat de les hipòtesis (construïdes de manera que cap experiment o observació imaginable podria refutar-les, cosa que indica que, en realitat,

no són informatives) o la incompatibilitat amb el millor coneixement científic disponible en altres àrees.

Hi ha diverses diferències entre noves religiositats i pseudociències. Les noves religiositats solen reconèixer que la totalitat o part de les seves doctrines no es basen pas en un estudi pretesament científic de la realitat, sinó en fonts obertament no racionals, com ara la fe o la revelació; les pseudociències, en canvi, tenen una (falsa) pretensió de científicitat. A més, les noves religiositats no inclouen simplement creences sobre com funciona el món, sinó consideracions espirituals sobre el lloc de l'ésser humà al món i judicis ètics sobre la forma correcta de viure-hi. Malgrat aquestes diferències, però, les noves religiositats i les pseudociències disten de ser contradictòries; en realitat, tot sovint es retroalimenten. Així, la New Age beu en bona part de tota mena de pseudociències, com ara l'astrologia o l'aromateràpia; les religions ovni, per raons òbvies, tenen relació amb els cercles ufològics; i així un llarg etcètera. En aquest article, només parlaré de les pseudociències en la mesura que es relacionen amb les noves religiositats.

Laïcitat i noves religiositats

Segurament, el punt més fàcil d'aquesta exploració és el que té a veure amb la relació entre laïcitat i noves religiositats. Els principis que s'han d'aplicar no serien gaire diferents dels que la laïcitat aplica a tota la resta d'opcions de consciència, siguin o no religioses: (1) llibertat absoluta de consciència; (2) separació estricta entre estat i autoritats religioses, i (3) subordinació de les segones a l'ordenament civil comú, com passa amb qualsevol altra entitat privada. Aquests tres principis no suposen, com a vegades s'addueix, una restricció de la llibertat re-

ligiosa, sinó tot el contrari: una afirmació de la llibertat de consciència per a tothom, tant per a creients de qualsevol religió com per a no creients en cap d'elles.

En aquest sentit, pel que fa a les noves religiositats cal distingir entre els reptes plantejats per aquelles que són, en un sentit ple, religions organitzades, i aquelles formes de nova religiositat més desorganitzades i individualistes. Les noves religions organitzades, igual que les velles, tenen autoritats: persones que fixen l'ortodòxia, gestionen l'organització i lideren el culte. I, tard o d'hora, aquestes noves autoritats religioses acaben tenint la temptació de convertir el seu poder religiós en poder polític. Penso en el cas del Partit Humanista, en l'imperi mediàtic privat de què disposa el líder de l'Església de la Unificació o en casos molt foscos d'infiltració de sectes dins els sistemes judicials i polítics de diferents països. És important que les organitzacions en defensa de la laïcitat estiguin amatents a aquestes amenaces d'expansió del poder de diferents autoritats religioses, que, pel fet d'estar «als marges» del panorama religiós dels seus respectius països, poden passar desapercebudes als ulls de les militàncies laïcistes fins que ja és massa tard.

Per contra, podria semblar que les pràctiques religioses més individualistes i desorganitzades, vinculades a la New Age, no suposen un risc per al principi de laïcitat. Certament, no suposen un risc similar als que esmentava en el paràgraf anterior, però això no significa que no suposin cap risc. Per exemple, ens escandalitzaríem si en una farmàcia venguessin imatges de la mare de Déu per curar tal o tal altra malaltia, però, en realitat, a bona part dels establiments farmacèutics es venen avui dia sense manies tota mena de pseudomedicaments i pseudotractaments basats en pseudociències afavorides, en bona part, per la cultura New Age, com ara l'aromateràpia o l'homeopatia. I, si bé una

**"A l'educació pública,
fer proselitisme New
Age no és menys anti-
laic que fer proselitis-
me catòlic"**

farmàcia és un establiment privat, és, això no obstant, un establiment sotmès (se suposa) a un sistema de llicències vinculat a un estret control públic, que, en teoria, ha de vetllar perquè al consumidor no se li doni gat per llebre.

De la mateixa manera, ens escandalitzaríem si a la universitat pública algun professor o professora de biologia impartís lliçons de creacionisme bíblic al seu alumnat. Ho viuríem com una clara violació del principi de laïcitat. I, tanmateix, a les facultats d'humanitats i ciències socials d'aquestes universitats no és estrany trobar professorat que ensenya que els mites de tal o tal altra tradició religiosa «no occidental» (signifiqui el que signifiqui això) són tan certs com (posem per cas) el model cosmològic del big-bang o la teoria sintètica de l'evolució. Com no falten, tampoc, casos d'universitats públiques on s'acullen cursos de pseudociències promogudes per la cultura New Age, com ara l'astrologia. Les organitzacions laïcistes han d'estar atentes a la denúncia d'aquestes derives que, massa sovint, són únicament crítiques pels anomenats *cercles escèptics*. No es tracta de censurar aquestes expressions, sinó que algú les posi davant el mirall. Al cap i a la fi, la seva llibertat d'expressió i de càtedra implica la llibertat de crítica de la resta de la societat. I la militància laïcista té el dret (i fins i tot el deure) de criticar que, pel que fa a l'educació pública, fer proselitisme New Age no és menys antilaic que fer proselitisme catòlic.

Lliurepensament i noves religiositats

Pel que fa a la relació entre lliurepensament i noves religiositats, de nou cal fer una distinció entre el cas de les noves religions i el de les noves religiositats més individualistes i desorganitzades. En el cas de

les noves religions, el lliurepensament observa el mateix problema que en el cas de les religions tradicionals: la presència de dogmes més o menys inqüestionables, fixats per una o altra forma d'autoritat religiosa amb un suposat accés privilegiat a una veritat transcendent. El lliurepensament és, per la seva pròpia naturalesa, un dissolvent d'aquestes autoritats. En una escena de la pel·lícula d'Alejandro Amenábar *Ágora*, veiem la filòsofa neoplatònica Hipàcia (protagonista del film) que ho explica a un dels seus deixebles, esdevingut bisbe cristià: ell no pot qüestionar el que creu; ella té el deure de fer-ho. Dubtar en l'interior de la ment de cadascú és el primer acte del lliurepensament; el segon és aixecar la mà i fer preguntes. Ambdós estan en una tensió irresoluble amb la idea que algú pot decidir en què has de creure.

De nou, semblaria que el lliurepensament no té problemes, o en tot cas té menys problemes, amb les noves religiositats més individualistes i desorganitzades, vinculades a la cultura New Age. I, novament, la resposta és «en part sí, i en part no». Tot depèn de com entenguem el terme *lliurepensament*. En un sentit ampli, el lliurepensament es pot entendre com aquell pensament que no se subjecta a cap autoritat dogmàtica externa. En aquest sentit, una persona pot creure en l'astrologia, el fengshui, el ioga kundaliní, les «energies vitals», els txakres i moltes creences irracionals vinculades a la New Age sense, per això, subjectar-se a l'autoritat de cap guru o clergue. Pot decidir, lliurement, en què creure i en què no. Així doncs, no hi hauria oposició de principi entre lliurepensament i aquestes noves formes de religiositat.

Però hi ha un sentit més estricte, i més exigent, del terme *lliurepensament*: aquell pensament que no se subjecta a cap autoritat que no sigui la pròpia raó. El lliurepensament, així concebut, no té a veure amb si es pensa X o Y, sinó amb els motius pels quals es pensa X o Y. Si els motius tenen a veure amb la discussió racional o l'evidència empírica,

realment els nostres pensaments són lliures. Si, per contra, pensem X o Y perquè «ens ho diu el cor», perquè ens agrada, perquè apareix a tal o tal altre llibre sagrat, perquè ho diu tal o tal altre líder religiós, o perquè quadra amb els nostres prejudicis, aleshores estem suspent el pensament davant alguna autoritat irracional; ja sigui la del papa, la d'un guru o la de les nostres passions irracionals. Thomas Paine era deïsta, i Simone de Beauvoir era atea, però cadascú ho era per raons que estaven disposats a exposar i discutir.

I aquí les coses ja són una mica més complicades quan hem de pensar en la relació entre lliurepensament i noves religiositats estil New Age: el lliurepensament no consisteix únicament en el fet que no suspenguem la raó davant qualsevol autoritat dogmàtica externa, sinó que tampoc no la suspenguem davant nosaltres mateixos; davant, per exemple, les nostres ganes de creure en alguna cosa simplement perquè ens resulta atractiva, o confortable, o perquè ens fa mandra qüestionar-la i informar-nos-en. En aquest sentit, no és més lliurepensador aquell qui creu en el fengshui «perquè vol» que aquell que ho fa perquè li ho ordena el seu guru. I aquí, de nou, els cercles de lliurepensament tenen una feina que, tot sovint, acaben fent gairebé en exclusiva els anomenats *cercles escèptics*: la de fomentar el pensament crític, també, davant aquelles formes de fe religiosa que passen per ser «espiritualitats alternatives», especialment quan serveixen de base per al foment de la pseudociència i la pseudomedicina.

Conclusions

Les noves religiositats comporten reptes per als moviments laïcistes i lliurepensadors. Alguns d'aquests reptes són, en realitat, semblants als que plantegen les religions tradicionals: la tendència de les autoritats religioses a intentar excedir l'àmbit de la religió per tal de guanyar influència política, econòmica i social. Però fins i tot en el cas d'aquelles noves religiositats més individualistes i més desorganitzades, vinculades a l'anomenada New Age, el laïcisme i (sobretot) el lliurepensament, tenen feina per fer. L'examen racional de les creences és l'abecé del lliurepensament; i aquest examen racional s'ha d'estendre a totes les creences, vagin a gust del clergat o del consumidor. En fi, allò de la Il·lustració: *sapere aude*.



Laïcitat en xifres 2023

Laïcitat en xifres | Anàlisi 2023

Hungria Panadero, Josep Mañé i Joan Gorina

Institut d'Anàlisi Social i Polítiques Públiques

Fundació Ferrer i Guàrdia

Presentació

Laïcitat en xifres és una radiografia de les tendències sobre religiositat i secularització a Espanya. En aquesta edició 2023, donem continuïtat a la **recopilació i anàlisi de dades** publicades sobre adscripcions de consciència i pràctiques religioses, així com les seves corresponents manifestacions en els àmbits educatiu, tributari i social.

Disposar de dades per comprovar l'evolució de la nostra societat en les seves creences permet interpretar i analitzar la realitat de la situació de la laïcitat, un principi democràtic bàsic per garantir la llibertat de consciència i la igualtat de tracte de totes les opcions de consciència.

Laïcitat en xifres vol esdevenir el punt de referència en la **recopilació i anàlisi de dades** publicades en diverses fonts **vinculades a la laïcitat** i l'evolució de les opcions de consciència a **Catalunya i a l'Estat espanyol**.

Considerem que disposar de dades quantitatives permet **enriquir i objectivar el debat sobre la situació de la laïcitat a la nostra societat** i les vinculacions existents entre les opcions de consciència i institucions religioses, la ciutadania i les administracions públiques. És a partir de l'anàlisi empírica que podem analitzar la realitat de manera acurada i avançar cap a la desvinculació de les institucions religioses i l'Estat.

Aquestes dades s'han extret de **diverses fonts estadístiques**, d'entre les quals es poden destacar els baròmetres d'opinió del Centre d'Investigacions Sociològiques (CIS), a través dels quals hem obtingut informació publicada amb regularitat de la població espanyola, així com el seu posicionament respecte a diverses qüestions relacionades amb la laïcitat o amb la seva adscripció de consciència.

Així mateix, hem consultat altres fonts per tractar aspectes més concrets, com ara el finançament de l'Església catòlica o la matriculació en l'assignatura de religió, entre d'altres. Algunes de les fonts consultades per tractar aquestes qüestions provenen d'organismes com l'Institut Nacional d'Estadística (INE), el Ministeri d'Educació i Formació Professional (anteriorment Ministeri d'Educació, Cultura i Esports) i el Ministeri d'Hisenda i Funció Pública (MINHAFP, sigla de la denominació en castellà). També s'han consultat les memòries anuals de la Conferència Episcopal Espanyola, que inclouen informació rellevant sobre el finançament de l'Església i les funcions educatives que duu a terme.

Les dificultats amb les quals ens trobem en la nostra tasca de recopilació i anàlisi de l'estat de la laïcitat es relacionen amb la **dispersió de fonts d'informació**, la **difícil construcció de relacions de variables** de diferents fonts i les **limitacions d'accés i actualització** que ens porti informació respecte a alguns aspectes determinants de la situació de la laïcitat.

En aquest informe donem continuïtat a l'esquema plantejat en edicions anteriors. Així doncs, presentem les dades disponibles respecte a l'adscripció a opcions de consciència, finançament, educació i ritus de pas.

A més a més, en aquesta edició de 2023, donem continuïtat a la tasca de monitoratge del procés de secularització de la societat, així com a l'estat de la laïcitat, recopilant nova informació objectiva que, considerem, és imprescindible per generar un debat de qualitat i avançar cap a una societat més laica i lliure.

Adscripció a opcions de consciència

En aquest primer apartat, s'analitzen les dades recopilades sobre diferents aspectes que fan referència a l'adscripció a opcions de consciència de la ciutadania de l'Estat espanyol. Els cinc gràfics que es mostren a continuació presenten dades extretes dels diferents baròmetres mensuals del 2022 publicats pel CIS (Centre d'Investigacions Sociològiques).

L'anàlisi de l'adscripció a opcions de consciència 2022 ens presenta aquests quatre destacats principals:

- **El nombre de persones no creients a Espanya marca un nou rècord històric.**
- **Les generacions més joves són les menys religioses.**
- **Fa 40 anys les persones no creients eren una minoria.**
- **La pandèmia va accelerar el procés de secularització.**

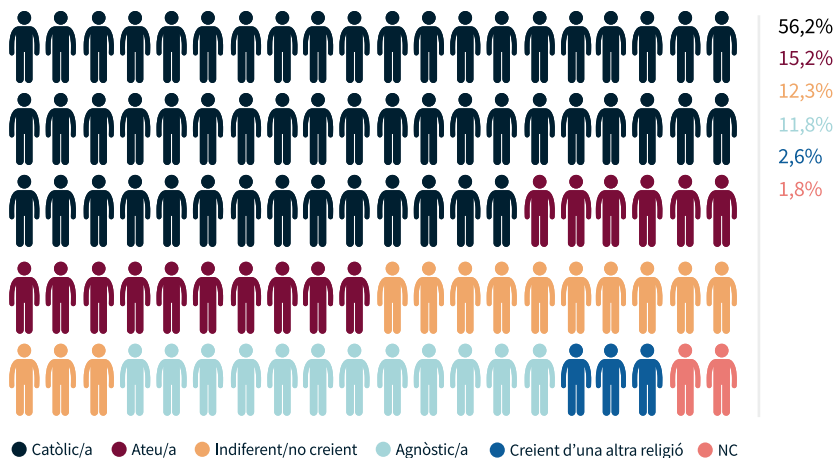
El nombre de persones no creients a Espanya marca un nou rècord

Durant l'any 2022, i segons les dades recollides als baròmetres del CIS, **el percentatge de persones que declaren tenir adscripcions de consciència no religiosa és del 39,3%**. Es tracta de la xifra més alta de la sèrie històrica que es presenta des de 1980. Durant el 2021, aquesta xifra suposava un 37% de la població.

D'aquest 39,3%, un 15,2% es considera una persona atea, un 12,3% indiferent o no creient i un 11,8% agnòstica.

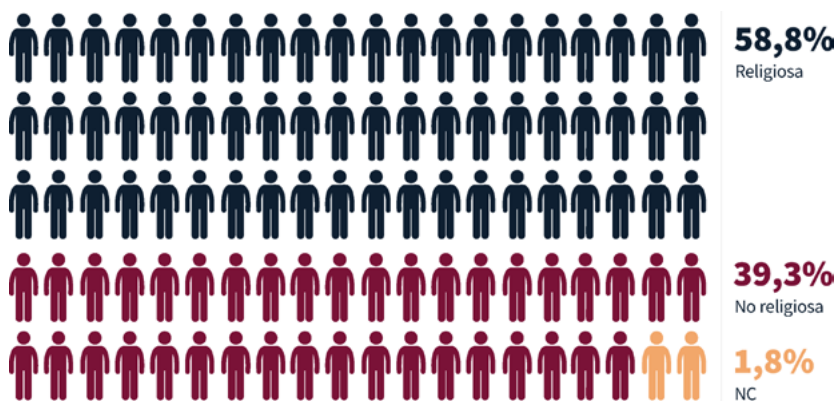
Per altra banda, un 58,8% de la ciutadania d'Espanya es defineix com a creient d'alguna religió, sent el catolicisme la majoritària, significat el 56,2% de la població, mentre que altres religions suposen l'1,8%.

Figura 1. Adscripció a opcions de consciència, 2022 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2022 del CIS (mitjana)

Figura 2. Adscripció a opcions de consciència. Categories agrupades 2022 (%)

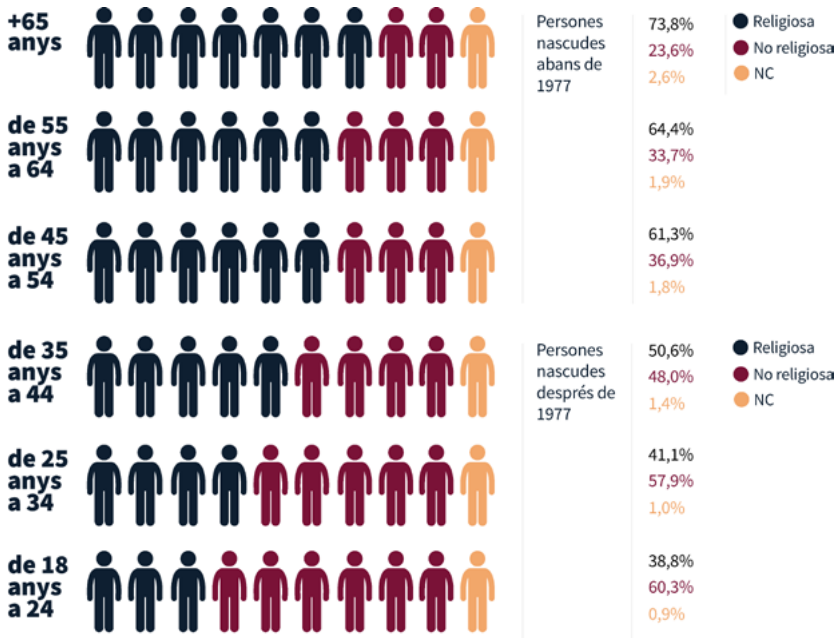


Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2022 del CIS (mitjana)

Les generacions més joves són les menys religioses

Entre les persones joves és on hi ha una proporció més elevada de persones amb adscripció de consciència a opcions no religioses. El 60,3% de les persones entre 18 i 24 anys es declaren no religioses (atees, agnòstiques o indiferents). Aquesta posició també la manifesten el 57,9% de les persones entre 25 i 34 anys. En les franges de població de més edat, la proporció de persones religioses encara és majoritària. Per exemple, l'adscripció a opcions de consciència no religiosa només suposa el 23,6% en la franja de 65 anys o més. El canvi generacional en aquest àmbit sembla una realitat cada vegada més consolidada, donat que les dades d'aquest informe consoliden la tendència ja indicada en edicions anteriors. Aquest és possiblement un dels aspectes que expliquen la tendència històrica a l'increment de les persones que es consideren no religioses, i que es descriu a continuació.

Figura 3. Adscripció a opcions de consciència, segons grup d'edat, 2022 (%)

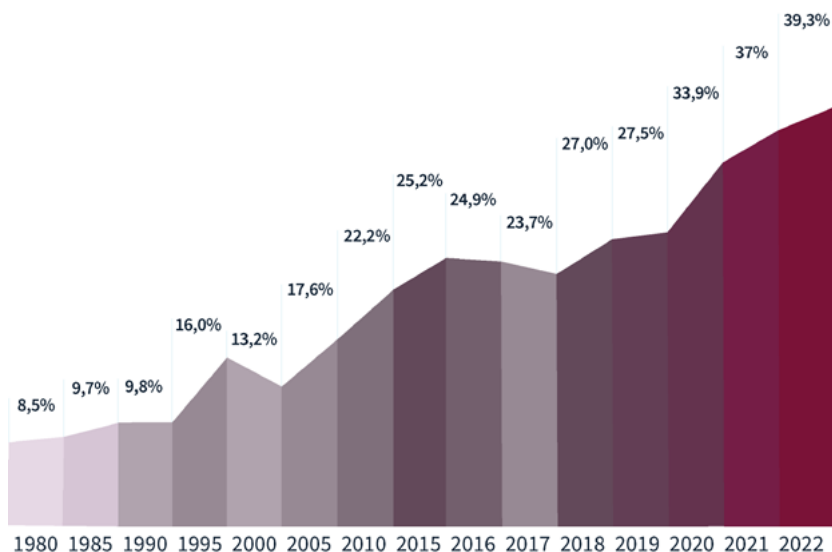


Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres de gener a desembre de 2022 del CIS (mitjana)

Fa 40 anys les persones no creients eren una minoria

En les darreres dècades la proporció de persones adscrites a opcions de consciència no religiosa ha incrementat notòriament. L'any 1980, només el 8,5% de la població es declarava atea, agnòstica o indiferent. Des d'aleshores, la proporció de persones no creients s'ha incrementat fins al 39,3% l'any 2022. Cal destacar, a més, que a partir del 2019 s'ha accelerat el creixement de les persones no religioses, amb un increment de gairebé 12 punts percentuals en els darrers quatre anys.

Gràfic 1. Evolució de l'adscripció a opcions de consciència no religiosa, 1980-2022, mitjana anual (%)

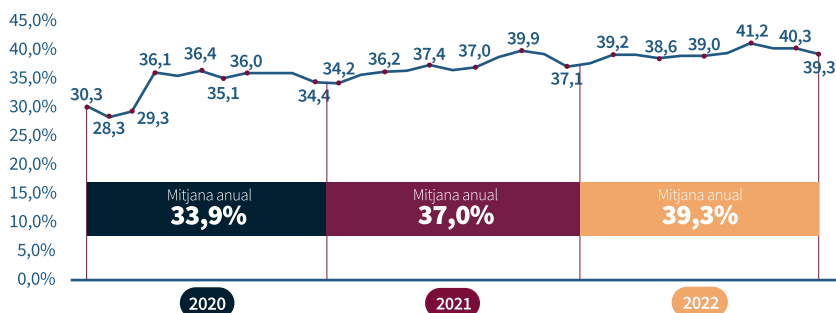


Font: elaboració pròpia a partir de Domingo Comas Arnau (Tezanos, 2004) i dels baròmetres d'opinió del CIS

La pandèmia va accelerar el procés de secularització

El període de la **pandèmia de la covid-19** va suposar un **increment notable de les opcions de consciència no religiosa**, que va passar d'aproximadament un 30% de la població al gener del 2020 a poc més d'un 35% a l'abril del mateix any. Una vegada superada la crisi sanitària, la tendència ha continuat el seu creixement d'una forma més gradual, de manera que s'ha situat al voltant del 37% durant l'any 2021 i ha superat el 39% el 2022.

Gràfic 2. Evolució de l'adscripció a opcions de consciència no religiosa, 2020-2022 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres d'opinió de 2020, 2021 i 2022 del CIS

Religiositat

En aquest apartat s'analitzen les dades recopilades sobre diferents aspectes que fan referència a la religiositat de la ciutadania a partir de dades presentades en els diferents baròmetres del CIS publicats durant els darrers anys.

La religiositat de la població és un indicador de la presència de la religió en la vida de les persones que es declaren creients. Aquesta ens aporta informació sobre la pràctica de les religions a la nostra societat i és manifestada, tenint en compte les dades disponibles, a través de les persones en l'assistència a cerimònies religioses, entre les quals s'exclouen les de caràcter social (bodes, funerals, etc.).

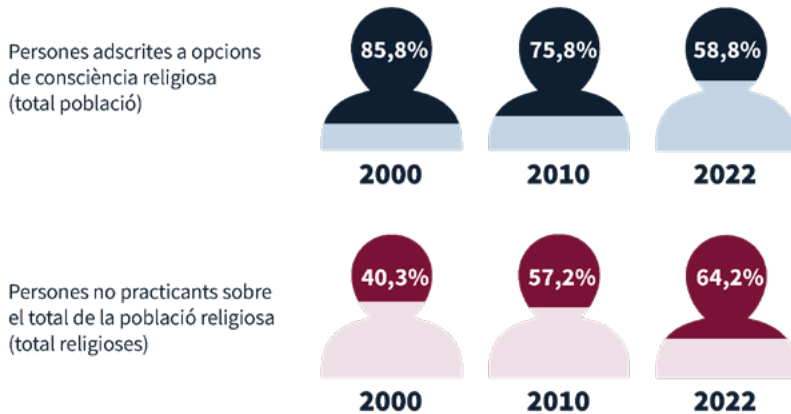
De l'anàlisi de la religiositat realitzada presentem els següents dos destacats principals:

- **La pràctica religiosa es redueix molt intensament en els darrers 20 anys.**
- **La covid-19 impacta més en les persones no practicants.**

La pràctica religiosa es redueix molt intensament

A inicis de segle, l'any 2000, la població adscrita a opcions de consciència religiosa representava el 85,8% del total. D'aquest percentatge de la població, gairebé el 60% es considerava practicant, i el 40,3%, no practicant. Dues dècades després, **només el 31,3% de la població amb opcions de consciència religiosa afirma ser practicant, i representa el 18,7% de la població total.** És la xifra més baixa des que es registren dades. La gran majoria de persones creients, un 64,2%, es declara no practicant (només 1 de cada 3 persones creients es declara practicant). La variació més important es detecta l'any 2020, amb un increment de 8 punts del nombre de persones no practicants, de manera que passa del 60,7% l'any 2019 al 68,4% el 2020, un fenomen produït per les restriccions derivades de la pandèmia. La xifra de l'any 2020 suposa el rècord històric de persones creients no practicants fins al dia d'avui i, si bé a partir del 2020 s'observa una progressiva recuperació del nombre de persones creients practicants, aquest no ha assolit encara les xifres anteriors a la crisi de la covid-19.

Figura 4. Evolució de les persones practicants i no practicants sobre el total de la població adscrita a opcions de consciència religiosa, 2000-2022 (%)

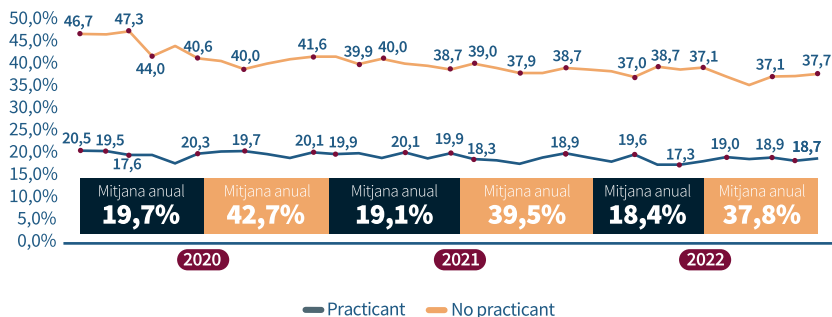


Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres d'opinió del CIS

La covid-19 impacta més en les persones no practicants

Si bé l'evolució que ens han presentat les dades ha estat de **descens entre les opcions de consciència religiosa** en general, observem que aquesta reducció ha estat més intensa entre les persones creients no practicants. Actualment, la proporció de persones practicants s'ha reduït fins a representar aproximadament el 19% del conjunt de la població. Per altra banda, la proporció de persones creients no practicants també s'ha reduït en aquest període, i ha passat del 47,3%, abans de l'inici de la pandèmia, al 37,7% al desembre del 2022.

Gràfic 3. Evolució de les persones adscrites a opcions de consciència religiosa practicants i no practicants sobre el total de la població, 2020-2022 (%)



Font: elaboració pròpia a partir dels baròmetres d'opinió de 2020, 2021 i 2022 del CIS

Finançament

L'Església catòlica és l'única entitat religiosa a la qual s'assignen diners provinents directament de l'impost sobre la renda de les persones físiques (IRPF). Concretament, es tracta d'una aportació que cada contribuent pot realitzar de manera voluntària, assignant el 0,7% del total del valor de la seva declaració a l'Església catòlica, a altres fins d'interès social o a ambdues opcions. En cas de no ser seleccionada cap d'aquestes opcions, aquest 0,7% es destina als pressupostos generals.

Aquesta situació de privilegi de l'Església en matèria de finançament es recull en els acords concordataris d'Espanya amb la Santa Seu. Aquest tractat internacional signat el 1979 va ser una actualització del concordat que mantenia el règim franquista amb l'Església catòlica.

L'anàlisi del finançament a l'Església catòlica via IRPF ens presenta els destacats següents:

- **Només 1 de cada 10 persones contribuents marca únicament la X de l'Església catòlica.**
- **Es presenta un rècord en l'import de 276,9 M€ assignat via IRPF a les institucions eclesiàstiques.**
- **Estantament de les contribucions a les caselles de l'Església catòlica i d'altres fins.**

Només 1 de cada 10 persones contribuents marca únicament la X de l'Església catòlica

Amb les darreres dades disponibles (les de l'any 2019), les persones que marquen únicament la casella de l'Església catòlica en la seva assignació tributària s'han reduït fins a l'11,1%, i els contribuents que escullen ambdues opcions (Església catòlica i altres fins socials) són el 21,5%.

276,9 M€, rècord d'import que van rebre via IRPF les institucions eclesiàstiques

Malgrat la reducció en el nombre de persones que marquen la casella de l'Església, l'assignació no ha parat de créixer en els últims cinc anys. És a dir, les persones que marquen la X de l'Església catòlica són menys però amb rendes més altes. A partir de l'any 2015 es pot observar una acceleració d'aquesta tendència, donat que el nombre de persones contribuents que marquen la casella de l'Església catòlica, o la de l'Església i altres fins, decau del 35,2% (2015) al 32,7% (2019),

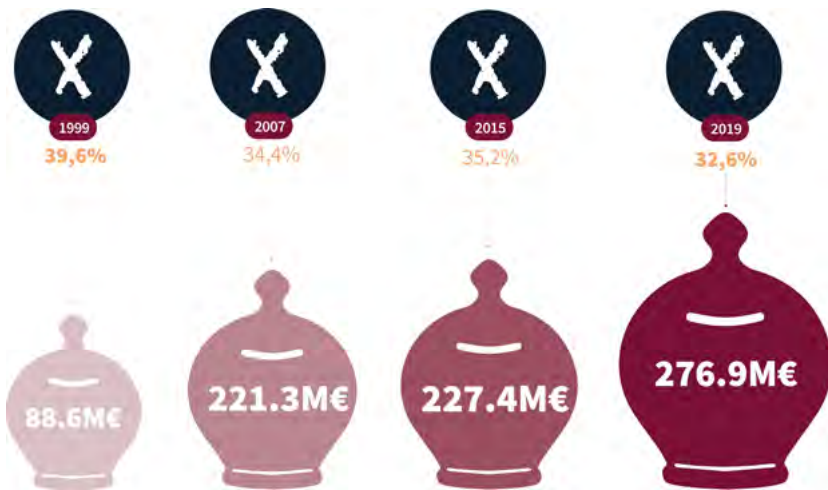
mentre que l'assignació econòmica s'incrementa un 21,8% en aquest període, i arriba al màxim històric de 276.900.000 euros l'any 2019.

Taula 1. Evolució de l'assignació tributària a l'Església catòlica i altres fins d'interès social. IRPF de 1998 a 2019

	Contribuents				Import	
	Església Catòlica	Altres fins	Ambdues opcions	Sense assignació	Església Catòlica	Altres fins
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

Font: elaboració pròpia a partir de la memòria de l'Administració Tributària (diversos anys). (*) A partir de l'any 1999 es pot col·laborar amb les dues opcions (Església catòlica i altres fins d'interès social). (**) Les dades del 2007 no són comparables amb les d'exercicis anteriors a causa de la reforma de l'impost que va entrar en vigor aquell any, i del canvi del percentatge de la quota íntegra destinada al sosteniment de l'Església catòlica.

**Figura 5. Evolució de l'assignació tributària a l'Església catòlica.
IRPF de 1998-2019**



Font: elaboració pròpia a partir de la memòria de l'Administració tributària (diversos anys)

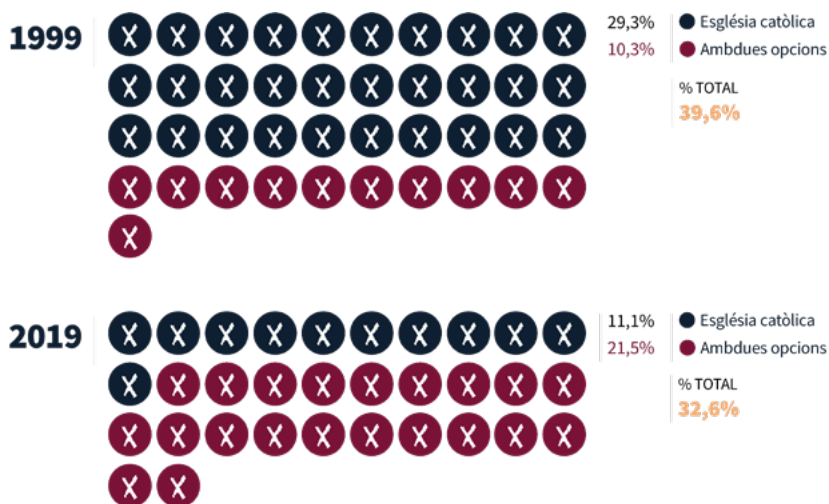
(*) A partir de l'any 1999 es pot col·laborar amb les dues opcions (Església catòlica i altres fins d'interès social). (**) Les dades del 2007 i d'anys posteriors no són comparables amb les d'exercicis anteriors a causa de la reforma de l'impost que va entrar en vigor aquell any i del canvi del percentatge de la quota íntegra destinada al sosteniment de l'Església catòlica.

Estantament de les contribucions a les caselles de l'Església catòlica i d'altres fins

Des de l'any 2015, s'intensifica la tendència a la baixa de les persones que marquen la casella de l'Església catòlica (sigui com a única opció o conjuntament amb altres fins), un fet que s'explica per la reducció de la proporció de persones contribuents que marquen únicament la casella de l'Església catòlica, que ha passat del 14,2% a l'11,1% en

aquest període, així com per l'estancament de les persones que marquen ambdues opcions (Església i altres fins), que es manté al voltant del 21,5%.

Figura 6. Evolució de la proporció de contribuents que marquen la casella de l'Església catòlica o ambdues opcions . IRPF de 1998-2019



Font: elaboració pròpia a partir de la memòria de l'Administració tributària (diversos anys)
 (*) A partir de l'any 1999 es pot col·laborar amb les dues opcions (Església catòlica i altres fins d'interès social). (**) Les dades del 2007 i d'anys posteriors no són comparables amb les d'exercicis anteriors a causa de la reforma de l'impost que va entrar en vigor aquell any i del canvi del percentatge de la quota íntegra destinada al sosteniment de l'Església catòlica.

Educació

En aquest apartat s'analitzen diversos paràmetres en què s'observa la interacció directa o indirecta de la religió en l'àmbit educatiu, que es concreten, tenint en compte les dades disponibles, en la matriculació en centres confessionals, així com en l'evolució de l'assignatura de religió (nombre d'alumnes i de professors i professores).

De l'anàlisi de les dades referents a aquest vincle entre religió i sistema educatiu, es destaca el següent:

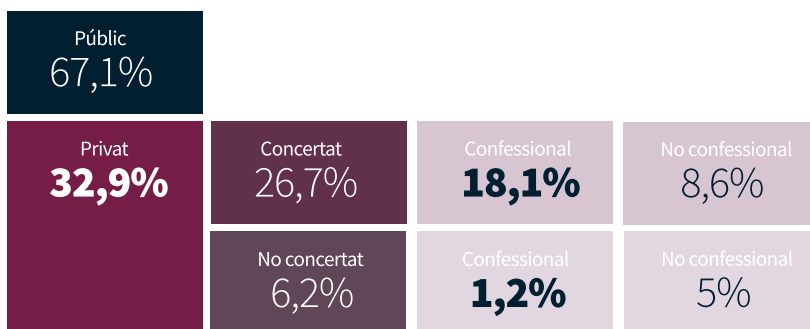
- **Els centres confessionals doblen en alumnat els centres concertats no confessionals.**
- **El 18,5% de l'alumnat està matriculat en centres catòlics.**
- **Els centres educatius catòlics són pràcticament tot els centres concertats.**
- **4 de cada 10 alumnes de primària i ESO fan activitats alternatives a la religió.**
- **La religió és minoritària en els centres públics.**
- **Llevant i nord d'Espanya són els territoris que presenten menys alumnes que cursen religió.**
- **Professorat de religió a l'alça, malgrat el descens d'alumnat.**

Els centres concertats confessionals doblen en alumnat els centres concertats no confessionals

En el curs 2020-2021 el 67,1% de l'alumnat es troba matriculat en centres públics i un 32,9% en centres privats. Si fem referència al tipus de centre privat, un 26,7% de l'alumnat total està inscrit en centres concertats i un 6,2% en centres privats no concertats. Segons la dependència, del 32,9% dels alumnes escolaritzats en centres privats, el 19,3% pertany a centres confessionals i el 13,6% a centres no confessionals. Els centres privats concertats són els que agrupen un nombre superior d'estudiants matriculats en centres religiosos, que representen el 18,1% del total de matriculats.

En termes generals, un 18,1% de l'alumnat que estudia en centres privats concertats està matriculat en escoles religioses i un 8,6% en centres no religiosos. En el cas dels centres privats no concertats, l'1,2% de l'alumnat està matriculat en centres religiosos i el 5% en centres no religiosos.

Figura 7. Alumnat segons la dependència i titularitat del centre, 2020-2021 (%)



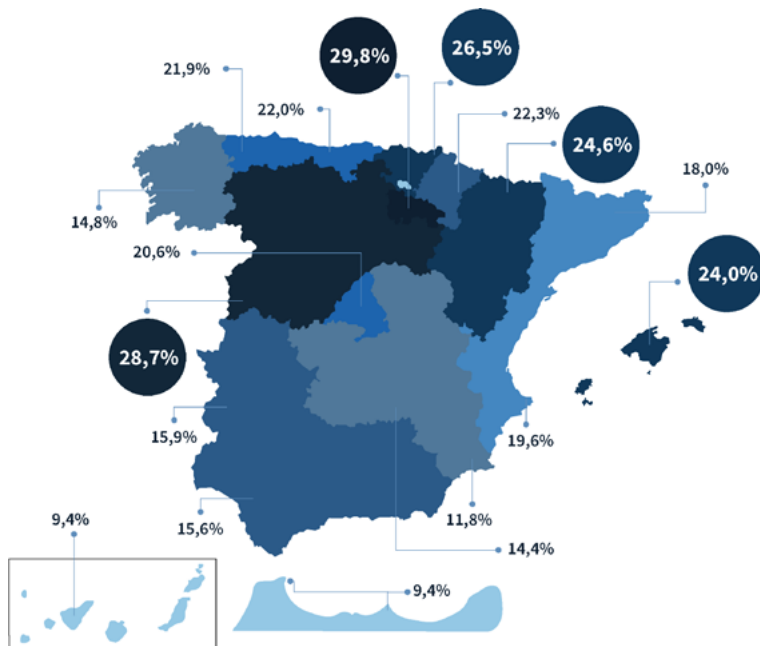
Font: Enquesta de finançament i despeses de l'ensenyament privat de l'INE, curs 2020-2021. Estadístiques dels ensenyaments no universitaris del Ministeri d'Educació i Formació Professional

El 18,5% de l'alumnat està matriculat en centres catòlics

En l'actualitat, un 18,5% de l'alumnat està matriculat en centres catòlics a Espanya. Això representa un total d'1.525.215 alumnes durant el curs 2020-2021.

Pel que fa a la distribució territorial, les comunitats autònomes amb un percentatge més elevat d'alumnes matriculats en aquests centres són **La Rioja, Castella i Lleó i el País Basc**. D'altra banda, les comunitats autònomes amb una proporció inferior d'alumnes en aquesta tipologia de centres són les Canàries, Ceuta i Melilla, i Múrcia.

Mapa 1. Alumnat total i matriculat en centres confessionals, segons comunitat autònoma (ensenyament no universitari), 2020-2021 (%)



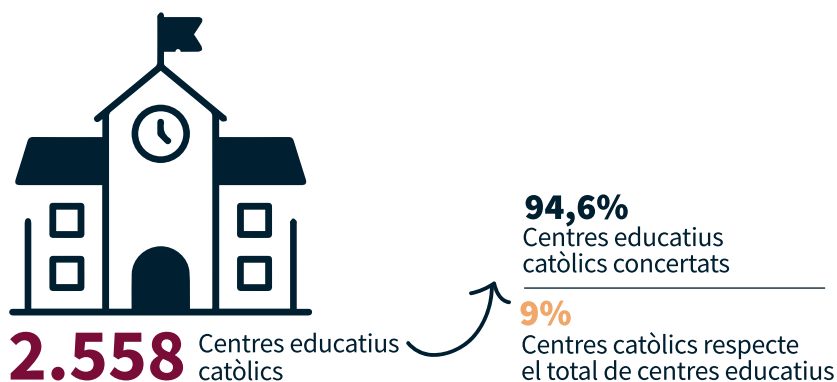
Font: Datos y cifras de la Educación Católica. Curso 2020-2021, d'Escoles Catòliques, i, Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministeri d'Educació i Formació Professional, curs 2020-2021

Els centres educatius catòlics són pràcticament tots concertats

A Espanya, el nombre de centres educatius catòlics s'eleva a 2.558, dels quals el 94,6% són centres concertats. Aquests centres tenen un fort vincle amb l'Església catòlica i reben finançament públic en forma de concerts educatius. En comparació amb el total de centres educatius a tot l'Estat espanyol, els centres catòlics representen aproximadament el 9% del conjunt.

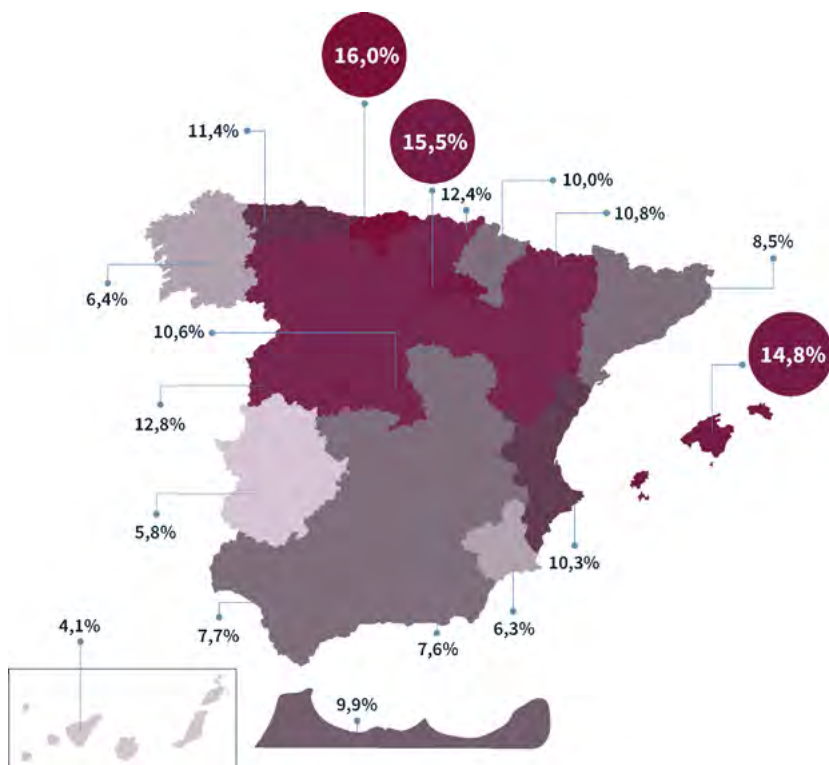
En termes de distribució territorial, les comunitats autònomes amb més presència de centres educatius catòlics són Cantàbria, La Rioja i les Illes Balears, mentre que les que presenten una proporció inferior de centres educatius catòlics són les Canàries, Extremadura i Múrcia. Aquests territoris tenen una presència relativament inferior de centres catòlics en comparació amb altres regions d'Espanya.

Figura 8. Centres catòlics concertats segons comunitat autònoma (ensenyament no universitari), 2020-2021 (%)



Font: Enquesta de finançament i despeses de l'ensenyament privat de l'INE, curs 2020-2021. Estadístiques dels ensenyaments no universitaris del Ministeri d'Educació i Formació Professional

Mapa 2. Centres catòlics concertats segons comunitat autònoma (ensenyament no universitari), 2020-2021 (%)



Font: Datos y cifras de la Educación Católica. Curso 2020-2021, d'Escuelas Católicas. I, Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores del Ministeri d'Educació i Formació Professional, curs 2020-2021

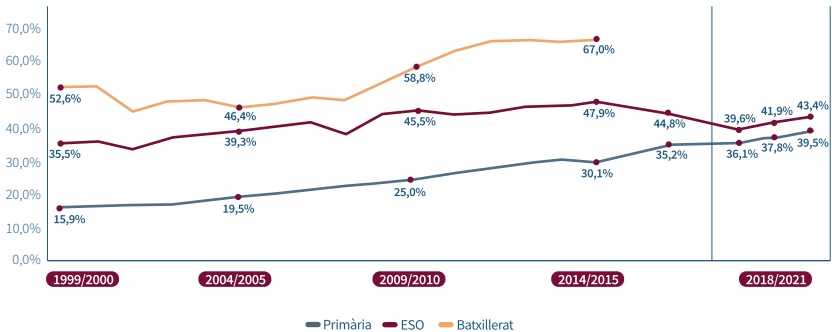
4 de cada 10 alumnes de primària i ESO fan activitats alternatives a la religió

En els últims anys, s'ha observat un increment en el nombre d'alumnat que opten per cursar activitats alternatives a l'assignatura de religió. A primària, aquesta proporció s'eleva fins al 39,5%, mentre que a l'ESO és del 43,4%.

Una tendència interessant que s'ha observat en les últimes dues dècades és l'equiparació entre l'alumnat de primària i de l'ESO en relació amb l'elecció d'activitats alternatives a l'assignatura de religió. En el curs 1999-2000, només el 15,9% d'estudiants de primària optava per aquestes activitats alternatives, mentre que a l'ESO la xifra era del 35,5%. Això indica un augment significatiu en la demanda d'opcions alternatives per part de l'alumnat més jove.

Pel que fa a l'alumnat de batxillerat, en l'últim any en què es van recopilar aquestes dades, el curs 2014-2015, es va observar que el 67% dels estudiants no cursaven l'assignatura de religió. Aquesta xifra reflecteix una tendència creixent en l'elecció de no cursar religió a nivell de batxillerat.

Gràfic 4. Evolució de l'alumnat que va cursar activitats alternatives, segons el nivell educatiu, 1999-2000 / 2020-2021



Font: elaboració pròpia a partir de "Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión" del Ministeri d'Educació i Formació Professional (diversos anys). Des del curs 2014-2015 no es recopilen dades sobre activitats alternatives a Batxillerat.

La religió és minoritària en els centres públics

En els centres educatius públics, més de la meitat de l'alumnat de primària i Educació Secundària Obligatoria (ESO) opta per realitzar activitats alternatives a l'assignatura de religió. En els centres educatius privats no concertats, aproximadament un terç de l'alumnat de primària i ESO opta per activitats alternatives. Aquests centres mostren una tendència lleugerament més alta d'alumnat que opta per activitats alternatives a l'assignatura de religió en comparació amb els centres privats concertats.

D'altra banda, en els centres educatius privats concertats, només un de cada deu alumnes de primària i ESO opta per activitats alternatives. Aquesta tendència reflecteix una preferència més marcada per l'assignatura de religió en aquests centres, possiblement en sintonia amb la seva orientació i caràcter confessional.

Aquests resultats posen de manifest la relació estreta entre la tipologia del centre educatiu i les opcions disponibles per als estudiants en matèria d'assignatura de religió i activitats alternatives.

Figura 9. Alumnat que va cursar activitats alternatives, segons la tipologia de centre, curs 2020-2021 (%)



Font: elaboració pròpia a partir de "Las cifras de educación en España (edición 2022). La enseñanza de la religión" del Ministeri d'Educació i Formació Professional

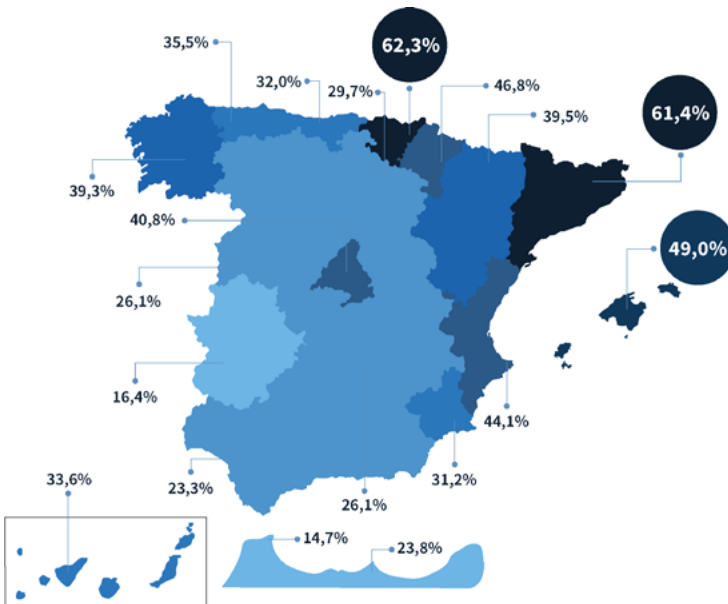
Llevant i nord d'Espanya, amb menys alumnat cursant religió

En l'àmbit de les activitats alternatives a l'assignatura de religió, hi ha diferències significatives entre les comunitats autònomes d'Espanya.

Les comunitats autònomes del País Basc, Catalunya i les Illes Balears són les que presenten un major nombre d'alumnat que opta per cursar activitats alternatives a l'assignatura de religió.

D'altra banda, Andalusia, Extremadura i Ceuta són les comunitats autònomes que registren un menor nombre d'alumnes que opten per activitats alternatives a l'assignatura de religió.

Mapa 3. Alumnat que va cursar activitats alternatives, segons comunitats/ciutats autònomes, curs 2020-2021 (%)



Font: "Las cifras de educación en España. Estadísticas e indicadores. La enseñanza de la religión" del Ministeri d'Educació i Formació Professional, curs 2020-2021

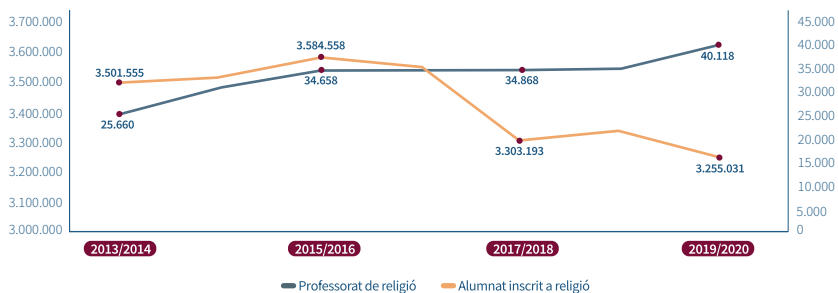
Professorat de religió a l'alça, malgrat reduir-se l'alumnat

En els últims anys, s'ha produït un increment notable en el nombre de professorat de l'assignatura de religió catòlica. Durant el curs 2013-2014, hi havia un total de 25.660 docents dedicats a aquesta assignatura, però aquesta xifra ha augmentat significativament fins a arribar a 40.118 professors durant el curs 2019-2020. Aquest augment representa una tendència clara cap a un creixement del professorat implicat en l'ensenyament de la religió catòlica a les escoles.

No obstant això, resulta interessant destacar que aquest augment en el nombre de professorat contrasta amb un descens en l'alumnat que cursa l'assignatura de religió. Durant el mateix curs 2019-2020, el nombre d'estudiants matriculats en religió catòlica havia disminuït fins a arribar a 3.255.031 estudiants.

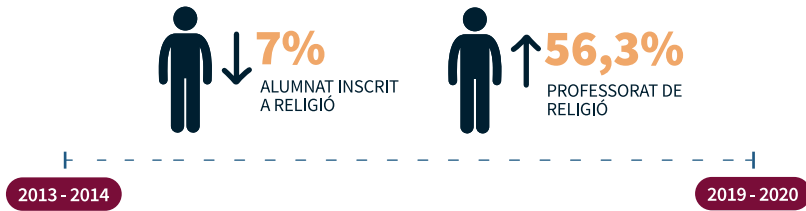
Aquesta tendència indica que, malgrat l'augment del professorat, hi ha hagut una disminució en la demanda d'aquesta assignatura per part dels estudiants.

Gràfic 5. Evolució de l'alumnat que cursa religió i del professorat de religió (estudis no universitaris), cursos 2013-2014/2019-2020



Font: elaboració pròpia a partir de *Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España*, anys 2014-2020.

Figura 10. Evolució de l'alumnat que cursa religió i professorat de religió (estudis no universitaris), curs 2013-2014 / 2019-2020 (%)



Font: elaboració pròpia a partir de la Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, anys 2014-2020.

Ritus de pas

Els ritus de pas són un indicador del vincle entre els rituals religiosos i la societat, així com del seguiment dels preceptes religiosos per part de la ciutadania. Cada confessió religiosa presenta unes normes i costums diferents, si bé les dades sobre aquestes són realment limitades. En aquest sentit, la cerimònia del matrimoni és una de les poques que disposa d'un seguiment estadístic acurat i regular.

L'anàlisi de les dades disponibles sobre els ritus de pas ens presenta els següents tres destacats:

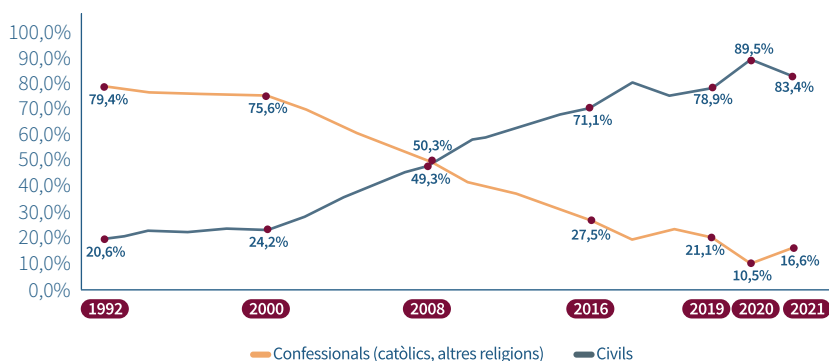
- **S'atura el creixement de matrimonis civils.**
- **Catalunya és la comunitat autònoma amb més matrimonis civils.**
- **Gairebé la meitat dels naixements són fora del matrimoni.**

S'atura el creixement de matrimonis civils

La pandèmia de la covid-19 i les restriccions associades han tingut un impacte significatiu en la vida social de la ciutadania, incloent-hi les celebracions socials com són els matrimonis. A partir del mes de març de 2020, es va observar una disminució del 45,7% en el nombre de matrimonis en comparació amb el 2019, com a conseqüència de les limitacions imposades i l'impacte de la crisi sanitària. Actualment, encara no disposem de dades per al 2022, per la qual cosa no és possible analitzar la seva evolució en aquest període.

Pel que fa a l'any 2021, es va registrar que un 83,4% dels matrimonis van ser civils, mentre que un 16,6% van ser confessionals. El màxim històric en el percentatge de matrimonis civils és del 2020, on el 89,5% dels matrimonis no van ser confessionals, en part, a causa de les restriccions derivades de la pandèmia.

Gràfic 6. Evolució de matrimonis segons la tipologia, 1992-2021 (%)



Font: elaboració pròpia a partir de Moviment natural de la població de l'INE.

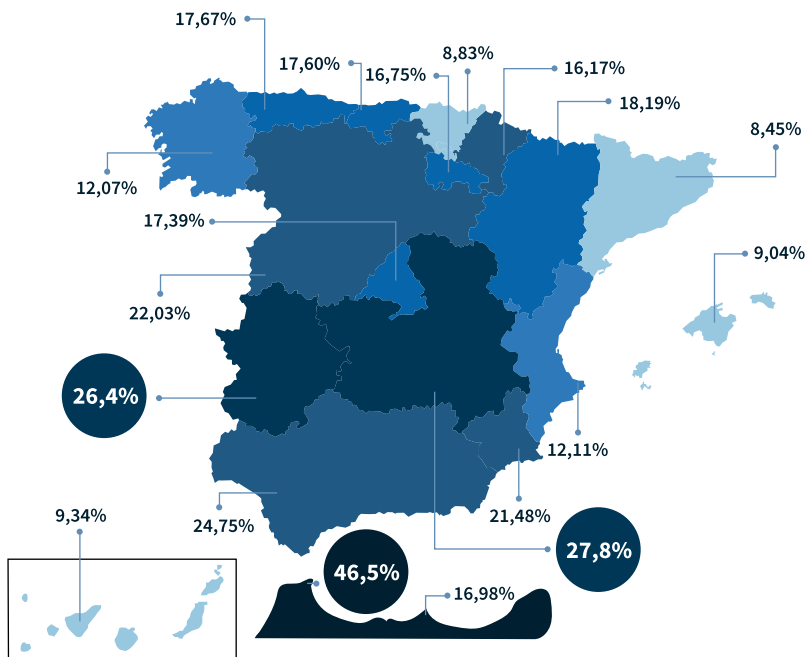
Catalunya és la comunitat autònoma amb més matrimonis civils

Pel que fa al tipus de matrimoni hi ha diferències significatives entre les comunitats autònomes d'Espanya. Catalunya ocupa el primer lloc com a comunitat autònoma amb el nombre més elevat de matrimonis civils. El territori català destaca per la preferència dels seus habitants de contraure matrimoni en cerimònies civils en lloc de cerimònies religioses, sent del 91,55% la xifra de matrimonis civils.

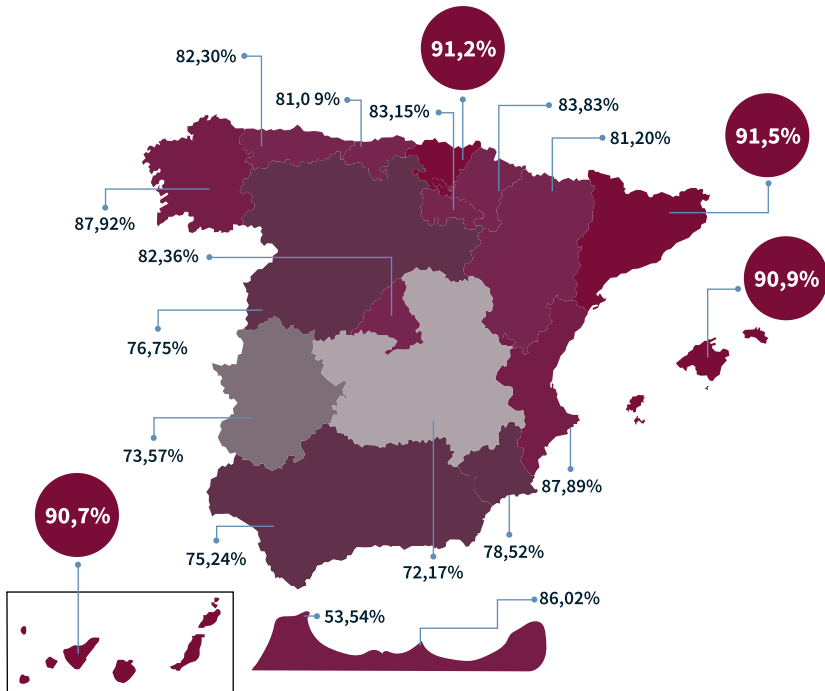
Després de Catalunya, les comunitats autònomes amb un nombre més elevat de matrimonis civils són el País Basc, les Illes Balears i les Canàries. Aquestes comunitats autònomes també mostren una tendència a optar per enllaços civils, demostrant una preferència similar a Catalunya en aquest sentit.

Per altra banda, Ceuta, Castella-La Manxa i Extremadura són les comunitats autònomes que registren el nombre més alt de cerimònies religioses. Aquestes regions mostren una major presència de matrimonis realitzats en el marc de les tradicions i les pràctiques religioses.

Mapa 4. Matrimonis confessionals (catòlica i altres) per comunitats/ciutats autònomes, 2021 (%)



Mapa 5. Matrimonis civils per comunitats/ciutats autònomes, 2021 (%)



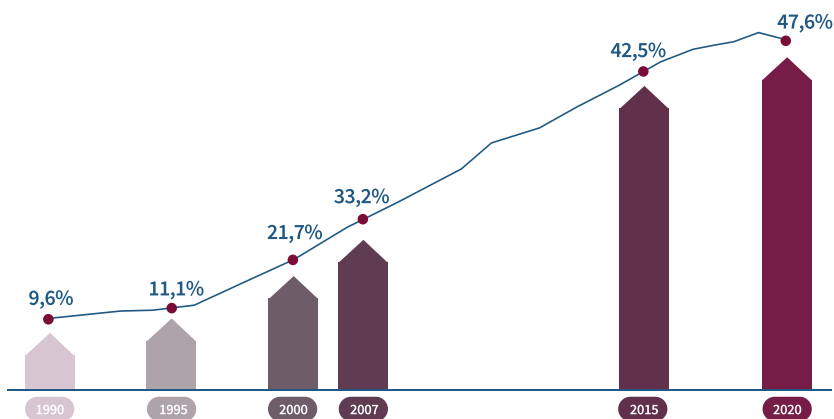
Font: elaboració pròpia a partir de Moviment natural de la població de l'INE.

Gairebé la meitat dels naixements són fora del matrimoni

Pel que fa als naixements fora del matrimoni, s'observa una **tendència sostinguda de creixement**. En comparació amb la dècada dels anys 90 del segle passat, on només 1 de cada 10 naixements eren fora del matrimoni, aquesta proporció ha experimentat un **augment constant fins a arribar al 47,6% actual**.

Aquesta xifra revela un canvi significatiu en els models familiars i les actituds socials cap al matrimoni. Cada vegada més parelles opten per tenir fills sense estar formalment casades, mostrant una acceptació creixent de les diverses formes de convivència i la llibertat de triar el model familiar que millor s'adapti a les seves circumstàncies i valors personals i vitals.

Gràfic 7. Naixements fora del matrimoni, 1990-2020 (%)



Font: elaboració pròpia a partir de Moviment natural de la població de l'INE.

Autors //
Autores



Mar Grier

Sabadell, 1978

Professora del Departament de Sociologia de la UAB, i des de l'any 2016 és directora del grup de recerca ISOR. Ha estat investigadora convidada a la Universitat de Lausana (2016), a la Universitat de Boston (2009), a la Universitat d'Amsterdam (2008), la Universitat d'Exeter (2006) i la d'Estrasburg (2004). Actualment, investigadora ICREA Acadèmia. La seva recerca ha estat guardonada amb nombrosos premis com el Premi "la Caixa" de Ciències Socials (2003), el premi extraordinari de tesi doctoral (2009) i el premi "Manuel Sales i Farré" en Sociologia (2011) de l'Institut d'Estudis Catalans. La seva recerca se centra en investigar en la intersecció entre la religió, l'espiritualitat, la identitat i la política en l'Europa contemporània. Ha coordinat diversos projectes competitius en aquestes àrees, i ha publicat extensament els seus resultats en revistes i llibres acadèmics. Cal remarcar, també, la implicació de la Dra. Grier en activitats de transferència de coneixement amb administracions públiques i societat civil.



Josep Sellarés

Barcelona, 1957

Llicenciat en Història i Geografia, especialització en Antropologia Cultural, a la Universitat de Barcelona. També és membre de l'Institut Català d'Antropologia, on ha realitzat seminaris d'especialització. El 1987 va participar en la posada en marxa de la Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia (FFFG) i, posteriorment, com a director de l'Escola Lliure El Sol, va participar en el primer disseny de continguts dels cursos de lleure des d'una perspectiva laica. El 1996 va participar en la creació de la revista *Espais de Llibertat* i, posteriorment, en el seu Consell de Redacció.



Dolors Reig

La Garriga, 1971

Psicòloga social i l'autora principal de l'espai El caparazón. Actualment, treballa com a *freelance* en tasques de conferenciant, consultora, professora per a diferents empreses, institucions, universitats, escoles de negoci, etc. (màster de Social Media de la UOC, en l'actualitat). També forma part de diversos comitès científics, editorials en àmbits de pensament, coneixement, innovació, cultura, tendències a internet, entre d'altres, i col·labora amb diferents mitjans de comunicació i consells d'experts.

Participa freqüentment en diferents publicacions i esdeveniments en els temes que domina: xarxes socials, intel·ligència artificial, discursos d'odi, educació i tecnologies, etc.

Actualment treballa en la temàtica de discursos d'odi a les xarxes i en diversos programes de formació i desenvolupament de la intel·ligència artificial.



Gil-Manuel Hernández

València, 1963

Historiador i sociòleg, doctor en Geografia i Història, a més de professor titular del Departament de Sociologia i Antropologia Social de la Universitat de València entre el 1990 i el 2022. És autor de diversos llibres, articles i investigacions sobre manifestacions festives i rituals, cultura popular, espiritualitat, globalització, política cultural i patrimoni cultural. Actualment, és director dels museus de Cultura Festiva de la Regidoria de Cultura Festiva (Ajuntament de València). També és autor de llibres com *La festa reinventada. Calendari, ideologia i política en la València franquista* (2002), *La condición global. Hacia una sociología de la globalización* (2005), *Sociología de la globalització. Anàlisi d'un món en crisi* (2013), *Ante el derrumbe. La crisis y nosotros* (2015). Finalment, és codirector de la revista *Rituals. Revista de Cultura Festiva*, editada per la Institució Alfons El Magnànim, de la Diputació de València.



Mikel Herrán

Saragossa, 1991

Arqueòleg per la Universitat Complutense de Madrid (2014), màster en Arqueologia del Món Àrab i Islàmic per la UCL Qatar (2016) i doctorand en Arqueologia per la Universitat de Leicester. Ha treballat en diversos projectes d'arqueologia al Marroc i Qatar, i la seva especialització és l'arqueologia del món islàmic.

Des del 2019 també va iniciar una tasca de divulgació en xarxes socials a través del canal PutoMikel, on a través del videoassaig qüestiona les vinculacions entre el passat i el present en la formulació de discursos polítics i identitaris.

Les seves línies principals són l'arqueologia de gènere, queer i transfeminista i l'estudi de discursos nacionalistes.



Romina Martínez

El Pinell de Brai, 1984

Doctora en Antropologia per la Universitat de Barcelona. En la seva formació va participar com a investigadora en els projectes R+D AFFRIC, TRANSÀFRICA i MOVER, en què va realitzar treballs etnogràfics al Senegal. Actualment, treballa com a investigadora postdoctoral al grup de recerca ISOR de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), vinculada als projectes Entre ciencia y religión: un estudio empírico para entender el papel de las creencias religiosas y espirituales frente a las tecnologías biomédicas (ECIREL) i Science and Religion: Exploring the Spectrum of Global Perspectives (SRES2). També és membre del grup de treball CPC de l'Institut Català d'Antropologia (ICA), on ha coordinat el projecte Medicina subalterna i gènere a la Catalunya maltractada. Curanderes del Montsià i del Segrià (coinvestigadora principal amb Manuel Delgado) i «Que no enstoquin els bous». Auge de les tradicions taurines i lluita per la dignitat a les Terres de l'Ebre.



Carlos Ortí

Esparreguera, 1990

Llicenciat en Ciències Polítiques i Periodisme a la Universitat Autònoma de Barcelona, màster en Relacions Internacionals a l'Escola Diplomàtica, és periodista i responsable de comunicació de la Fundació Ferrer i Guàrdia. Prèviament, va treballar com a redactor d'informatius a Televisió Espanyola (TVE), Ràdio Nacional d'Espanya (RNE) i Be-tevé. A més, va ser assessor de comunicació al gabinet de premsa de la Secretaria d'Estat de Cooperació Internacional del Ministeri d'Afers Exteriors d'Espanya.



Lluís Pérez-Lozano

Esplugues de Llobregat, 1985

Professor associat al Departament de Ciències Polítiques i Socials de la Universitat Pompeu Fabra i membre del seu Grup de Recerca en Teoria Política, així com director acadèmic de la Fundació Josep Irla. Els seus interessos de recerca se centren en les teories de la democràcia i, més concretament, en el republicanisme: les seves característiques teòriques, els seus orígens i evolució, les seves variants i les seves debilitats i fortaleces en afrontar diferents controvèrsies normatives a les democràcies modernes.



Hungria Panadero

Barberà del Vallès, 1977

Llicenciada en Sociologia en l'itinerari de treball i organitzacions per la Universitat Autònoma de Barcelona (2001). Llicenciada en Ciències del Treball per la Universitat Oberta de Catalunya (2005). Ha realitzat diferents cursos d'especialització en els àmbits de la participació i la joventut.

Des de 2006 és investigadora de l'Institut d'Anàlisi Social i Polítiques Públiques de la Fundació Ferrer i Guàrdia. Ha estat autora i ha participat en recerques en diferents àmbits: educació, ocupació, associacionisme, participació, joventut i gestió de la diversitat cultural.

Experta en l'assessorament de plans estratègics tant a administracions públiques com a entitats i dinamització de processos participatius. Ha col·laborat en totes les edicions de l'*Informe Ferrer i Guàrdia* i en diverses publicacions sobre laïcitat, així com en nombrosos projectes vinculats a entitats de col·lectius immigrants.



Josep Mañé

El Vendrell, 1990

Llicenciat en Ciències Polítiques i de l'Administració per la Universitat Autònoma de Barcelona (2013). Màster Oficial de Relacions Internacionals, Seguretat i Desenvolupament (2015).

Tècnic especialitzat en joventut, participació i polítiques públiques amb més de 8 anys d'experiència. Coautor de diferents publicacions de la Fundació Ferrer i Guàrdia en àrees com la laïcitat i els drets socials. També ha estat col·laborador de l'Observatori Àsia Central.



Joan Gorina

Parets del Vallès, 1995

Graduat en Ciència Política i Gestió Pública per la Universitat Autònoma de Barcelona (2019).

El setembre de 2021 s'incorpora a l'equip professional de la Fundació Ferrer i Guàrdia com a tècnic de recerca.

Abans de la seva incorporació ha estat tècnic de participació ciutadana i de l'oficina tècnica de projectes transversals a l'Ajuntament de Parets del Vallès (2020-2021) i prèviament havia realitzat les pràctiques professionals al Servei d'Igualtat i Joventut del consistori de Parets (2018-2019).