

EL RETORN DEL SAGRAT EN EL MÓN POSTMODERN

JOSEP OTÓN CATALÁN

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB)

RESUM: Les crítiques adreçades a la religió per part del pensament modern feien preveure la seva desaparició en el món desenvolupat. Tanmateix, en el context postmodern s'ha produït un ressorgiment de l'espiritualitat. Aquest retorn del sagrat es caracteritza per la ruptura de la vivència personal amb els referents culturals de la pròpia tradició religiosa. Així l'individu assumeix el protagonisme en la configuració de les creences i la globalització li aporta els continguts religiosos a partir dels quals confeccionar el seu credo particular. El divorci entre experiència i tradició també va acompanyat de la desarticulació de l'entramat religiós en desconnectar-se entre si els elements que vertebren una tradició: doctrina, ritu, norma i institució.

PARAULES CLAU: desencantament del món, reencantament del món, espiritualitat, postmodernitat, experiència, tradició, globalització.

299

The return of the sacred in the postmodern world

ABSTRACT: Criticism of religion on the part of modern thinking made foresee its disappearance in the developed world. However, a resurgence of spirituality has been produced in the postmodern context. This return to the sacred is portrayed by the breaking of the personal experience with cultural references of the religious tradition. In this way, the individual assumes the protagonism in the configuration of beliefs and globalization contributes to give religious contents from which a particular creed is made. The divorce between experience and tradition is also accompanied with the dismantling of a religious framework in disconnecting each other from the elements that vertebate a tradition: doctrine, ritual, rule and institution.

KEY-WORDS: disenchantment of the world, reenchancement of the world, spirituality, postmodernism, experience, tradition, globalization.

Un testimoni

«Per damunt de tot, era un buscador de la pau interior. [...] Soci dels Amics dels Pelegrins del Camí de Sant Jaume, va fer el Camí diverses

vegades. [...] També col·laborava sempre fent donacions a les ONG. Així, a la dècada dels noranta del segle passat, va anar amb mossèn Creus al Camerun, amb l'ONG Kentaja. Durant un mes i mig va viure amb els més desfavorits i necessitats. [...] Recordo que el desembre de 1999 va anar en bicicleta fins a Roma. El dia de Nadal va voler escoltar en directe el Sant Pare des de la plaça del Vaticà i deia que hi havia una multitud de gent vinguda d'arreu del món, i tots ells amb una fe increïble. [...] El 2005 va ser el torn de l'Índia, quan va anar al convent de l'Amma, més coneguda com "la santa de les abraçades". Durant més de trenta dies va viure en la disciplina d'aquell convent i explicava que la majoria dels qui compartien l'espai amb ell eren turistes que feien silenci i meditació i, com a membres de la comunitat, cadascú tenia unes ordres assignades. Al Ramon li tocava el manteniment del jardí, s'aixecava a les 6 del matí i destinava el dia a fer el treball i, després, a resar i fer meditació. [...] De les seves sortides es desprèn que anaven orientades cap a conèixer millor el seu interior, en una recerca de l'espiritualitat, la pau i la felicitat. Per això, entre les seves destinacions, destaquen les seves estades a països d'Orient»¹.

300

No és habitual iniciar una exposició acadèmica amb el relat de l'experiència d'un individu, però precisament aquest èmfasi en la vivència personal reflecteix el sentit del retorn del sagrat.

És el testimoni, narrat per la seva germana, de Ramon Espinet Gilabert, un dels cinc bombers morts en el tràgic incendi d'Horta de Sant Joan el juliol de 2009. Es tracta, doncs, d'un ciutadà compromès, mort en acte de servei i, alhora, un exemple dels nous creients del segle XXI.

En Ramon no és un cas excepcional. Són molts els homes i les dones del nostre entorn que cerquen la pau interior, col·laboren amb les ONG, fan silenci, mediten, practiquen txi-kung i viatgen a Orient sense renunciar a Occident. No obstant això, és difícil adscriure'ls a una religió concreta. Es consideren persones espirituals.

Les enquestes confirmen el retrocés de la pràctica religiosa a l'Europa occidental, a l'Estat espanyol² i a Catalunya en particular³. Però

¹ Dolors Espinet, *La veritat crema. Una crònica del tràgic incendi d'Horta de Sant Joan*, Pagès editors, Lleida 2010, p. 29-31.

² L'any 1984, el 71% dels joves espanyols creia en Déu. L'any 2010, el percentatge s'havia reduït a un 52,8%. Pel que fa a la creença en una vida després de la mort, la disminució també és destacable: es passa del 42% al 28,2%. DDAA, *Jóvenes españolas 2010*, Fundación SM, Madrid 2010, p. 186.

³ La pràctica religiosa a Catalunya està en ple retrocés. L'any 2000, un 74% de la població reconeixia la seva pertinença a una religió; l'any 2009, aquesta xifra dismi-

la crisi del cristianisme europeu contrasta amb el creixent interès per l'espiritualitat que podem denominar «reencantament postmodern».

El reencantament del món

El sociòleg Max Weber va formular el concepte «desencantament del món» per descriure la situació de la fe religiosa en el context modern. Aquest autor s'adonà que alguns principis de la teologia calvinista, que ell havia estudiat acuradament, van contribuir a generar aspectes decisius de l'esperit capitalista i científic, forjadors d'una modernitat que, al seu torn, ha acabat erosionant la religió.

Originalment, per a Max Weber, el desencantament del món significava la superació de la confiança supersticiosa en la capacitat salvífica dels rituals màgics i sacramentals, és a dir, el poder de dirigir la gràcia de Déu. Segons aquest autor, el desencantament comença amb les crítiques del profetisme de l'Antic Testament, continua amb el pensament científic hel·lènic i es consolida amb el protestantisme purità⁴. Més actualment, Marcel Gauchet usa el mateix concepte, però li assigna un sentit més ampli: l'utilitza per descriure els mecanismes que han permès que la religió hagi deixat de ser el poder estructurant de la societat occidental⁵.

El desencantament del món va propiciar l'aparició d'un individu lliure de la il·lusió / engany del funcionament màgic de l'univers, però alhora el va privar de la il·lusió / anhel d'una vida que no es limita a la dimensió material. Un món desencantat deixà insatsfets els qui intuïen el Misteri que acompanya l'existència humana.

Per sobreviure, l'ésser humà mai no n'ha tingut prou amb l'aquí i l'ara que li proporciona el món empíric. Necessita transcendir els límits de l'espai i del temps a través d'una mirada –articulada en un llenguatge mític– que eixampli els seus horitzons existencials.

Sense un entramat simbòlic que doni sentit als seus actes, l'ésser humà s'asfixia en la buidor de significats. Mancat de referents èpics que omplien de contingut la seva història, experimenta una claustrofòbia metafísica; pateix l'angúnia de no poder escapar –transcendir– del confinament de la seva condició.

nia fins a un 52,3%. Mentre els ateus representaven el 7% de la població l'any 2000; el 16,1% dels catalans s'identificaven com a ateus l'any 2009. Cf. Javier Elzo, *Valors tous en temps durs. La societat catalana a l'enquesta europea*, Barcino, Barcelona 2011.

⁴ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid 2002, p. 273.

⁵ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid 2005, pp. 9-10.

El temps no ha confirmat els mals presagis per a la religió enunciats pel diversos mestres de la sospita, sinó que, en comptes d'assistir a la seva fi, les primeries del nou mil·lenni semblen anunciar el retorn del sagrat.

La crisi del discurs modern ha donat pas a un ressorgiment espiritual. Els fills de la secularització reclamen un reencantament del món. Noves formes de religiositat s'han obert camí enmig del món postmodern. Els ciutadans occidentals, orfes de models religiosos, miren amb fascinació les espiritualitats extraeuropees. Privats de les seves arrels, cerquen noves espiritualitats per sadollar la set d'absolut.

Javier Sádaba afirma que s'ha proclamat tantes vegades la fi de la religió, l'acceptació d'un món regit per la raó i la ciència, que resulta temerari pensar en un futur en què la religió sigui només un simple record o una relíquia d'un passat que és impossible que torni⁶. Segons Fernando Savater, els qui es van iniciar en la filosofia durant els anys seixanta i setanta difícilment haurien pogut creure que el debat sobre la qüestió religiosa hauria de conservar la seva vigència fins al dia d'avui. Ignoraven de nou que la creença religiosa no depèn del que sabem ni del que pensem sinó del que irremeiablement anhelem⁷.

La societat actual s'ha secularitzat profundament i continua secularitzant-se, però això no ha desembocat pas en una societat majoritàriament areligiosa o irreligiosa. Ben al contrari, el que posen de manifest totes les tendències observades és la presència d'un important viratge dels individus en la seva relació particular amb la religió. En aquest context, el fenomen emergent per excel·lència és el sorgiment de noves maneres, força individualitzades, de viure la religiositat⁸.

En un món cosmopolita, perquè no hi ha una veritat, hi ha moltes interpretacions; perquè no es creu en un sol Déu, hi ha diversos déus. Això comporta diferents racionalitats, llenguatges, vocabularis, lectures de la realitat que es veuen obligades a conviure i a respectar-se⁹. Aquesta diversificació del sagrat és la clau del reencantament postmodern.

La societat civil, mancada de referents sagrats, ha preferit donar resposta als anhels dels ciutadans a través d'ofertes no explícita-

⁶ Javier Sádaba, *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*, Espasa Calpe, Madrid 2006, p.173.

⁷ Fernando Savater, *La vida eterna*, Ariel, Barcelona 2007, p. 42.

⁸ Javier Elzo, *Valors tous en temps durs. La societat catalana a l'enquesta europea*, Barcino, Barcelona 2011, p. 324.

⁹ Gabriel Amengual, *La religió en temps de nihilisme*, Cruïlla, Barcelona 2003, p. 79.

ment religioses, però amb funcions similars a les dutes a terme per les institucions vinculades a l'Església. Així, apareixen el sagrat difús, l'espiritualitat secular, la religiositat profana, els sucedanis i els substituïts de la religió. Moltes iniciatives cíviques prenen el lloc de les religions en l'exercici de les seves funcions (la meditació, la relació amb la mort, l'ètica, el sentit de l'existència), però adoptant formes dessacralitzades i desvinculant-se institucionalment.

Des d'un paradigma postmaterialista, des d'una raó reencantada, alguns intel·lectuals proposen la recuperació de l'espiritualitat, però lliure de la tutela de les religions convencionals. El filòsof André Comte-Sponville, des del seu ateisme, reclama la necessitat d'una espiritualitat laica i sense Déu.

«Som éssers finits oberts a l'infinit; éssers efímers oberts a l'eternitat; éssers relatius oberts a l'absolut. Aquesta obertura és l'esperit en si. La metafísica consisteix a pensar-la; l'espiritualitat, a experimentar-la, exercir-la, viure-la»¹⁰.

La postmodernitat

Resulta complicat definir la diversitat de noves formes religioses, segurament perquè són conseqüència directa de la complexitat del món que s'està configurant en el nostre temps. El zàping, el calidoscopi, el turisme, els parcs temàtics són metàfores que descriuen un context cultural en plena eferescència que adopta una multiplicitat de formes segons la demanda social o, simplement, segons el caprici aleatori dels mecanismes de producció i difusió de models estètics i organitzatius. Així doncs, la diversitat de manifestacions religioses pròpia de la nostra època s'adiu amb un sistema socioeconòmic que es fonamenta en la diversificació de l'oferta i en la flexibilització productiva. El retorn del sagrat podria ser una metamorfosi a través de la qual la religió s'està adaptant a les característiques socioculturals del nostre món.

Podem utilitzar el terme «postmodernitat», d'acord amb el pensament de David Lyon, com si fos una abreviatura conceptual relativa al conjunt de canvis vinculats a la difusió de les tecnologies de la comunicació i de la informació i al sorgiment d'una societat hiperconsumista¹¹.

¹⁰ André Comte-Sponville, *L'ànima de l'ateisme*, Paidós, Barcelona 2007, p. 141.

¹¹ David Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Càtedra, Madrid 2002, p. 71.

La «religiositat postmoderna» seria la matriu on cristal·litza i s'expressa el malestar envers la modernitat¹². La crisi del racionalisme ha propiciat el ressorgiment d'una mentalitat premoderna, predisposada a acollir els elements màgics, mítics, místics o supersticiosos que semblaven haver desaparegut del panorama cultural d'Occident.

Però no podem reduir aquesta efervescència religiosa a un simple fenomen regressiu. S'està produint una descomposició i una recomposició del fet religiós. Molts ciutadans del segle XXI cerquen la vivència espiritual sense adherir-se a la doctrina, els ritus, les normes i les institucions de cap confessió religiosa concreta.

Les noves recerques espirituals poden ser una de les sortides existencials a la nova situació canviant, dispersa, mòbil i plural. El «misticisme postmodern» demostra la insatisfacció dels individus davant l'asfixiant cultura només tecnocientífica que domina les nostres societats¹³.

La postmodernitat s'articula al voltant de la diversitat, de la manca d'un discurs unitari i del relativisme. La mercantilització de la vida quotidiana ha incrementat espectacularment l'oferta de tota mena de productes. L'accés a la informació a través de les noves tecnologies ha consolidat la fragmentació del discurs teòric. La possibilitat dels individus d'optar segons les seves preferències condueix a un relativisme pràctic.

Aquests factors també han influït en els sistemes de creences i han generat mutacions religioses adaptades als nous paràmetres o bé s'han fet resistents al canvi. Per això cal analitzar el retorn del sagrat a la llum dels canvis sociològics concomitants a la postmodernitat.

Tradicionalment, la dimensió col·lectiva –estament, gremi, classe social, nació, Església, sindicat o partit polític– era alhora la protagonista i el marc de la dinàmica social. La raó de ser de cada grup estava associada a un projecte històric. Ara, en canvi, el centre de gravetat s'ha desplaçat del grup a l'individu, que emergeix com a actor principal d'una història que s'ha fragmentat en microrelats biogràfics desvinculats dels grans projectes històrics. D'altra banda, aquesta multiplicitat d'històries tenen lloc en un únic escenari: el món global. Així, l'element comunitari perd pes en l'univers postmodern a favor d'un individu que reivindica el fet diferencial i d'una globalització que tendeix, malgrat les aparences, a homogeneïtzar la societat¹⁴.

¹² José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988, pp. 121-128.

¹³ Juan Martín Velasco, *Mística i humanisme*, Cruïlla, Barcelona 2006, p. 42.

¹⁴ Segons José Casanova, en el món veiem dos tipus de moviments religiosos.

La individualització

Gràcies als valors democràtics, però també al funcionament de l'economia de mercat, s'ha accentuat la dimensió individual enfront de la perspectiva comunitària. L'individu vol ser el protagonista en la construcció d'un projecte vital i en el disseny dels horitzons de futur. Ja no en té prou amb el passat com a font de significats. Fins i tot la presumpció de caducitat distorsiona qualsevol mirada retrospectiva. Ni la tradició ni el grup aporten marcs referencials sòlids en moments de canvis constants.

Llavors és el subjecte, des de la seva solitud, el qui ha de decidir les rutes per les quals ha de discórrer la seva existència. El grup –o, més ben dit, la tribu postmoderna– existeix en la mesura en què hom ha optat per ell, no és previ a la persona sinó que està en funció d'ella. Així la societat esdevé un conglomerat de minories que reflecteixen actituds individuals.

En aquest context la fe esdevé una elecció de la consciència individual, no pas la transmissió cultural d'una veritat revelada. D'aquí la dissociació entre creença i pertinença, la fe sense adscripció, tan característica d'aquest temps¹⁵.

El crític literari Harold Bloom proposa algunes reflexions que ens permeten entendre el denominador comú de tendències tan diverses com la Nova Era i els fonamentalismes. Segons aquest autor, aquests fenòmens constitueixen una autèntica religió nord-americana basada en l'experiència individual. Els seus orígens es remunten a un xamanisme ancestral que va cristal·litzar en el gnosticisme antic defensor de l'existència d'una identitat pròpia sobrenatural que roman oculta, com una guspira, a l'interior de l'ànima o psique. Aquesta espiritualitat gnòstica es va manifestar a través dels cultes místics com l'orfisme.

Segons Bloom, aquest misticisme de l'antiguitat és el rerefons dels moviments de l'«entusiasme», el pietisme europeu dels segles XVII i XVIII, la religió dels pioners que colonitzaren les terres de l'Amèrica del Nord. D'aquesta arrel comuna dels primers colons provenen bona part de les confessions típicament americanes (mormons, Ciència

L'un és la individualització, la cerca de la identitat religiosa personal al marge de les institucions eclesiàstiques, la desconfessionalització. L'altre, la formació d'identitats religioses globals, la comunitat imaginària religiosa de reconeixement mutu. José Casanova, «Espiritualitat i fet religiós en les societats secularitzades», a DA, *Religions i espiritualitat en un món en crisi*, Centre d'Estudis Jordi Pujol, Barcelona 2010, p. 14.

¹⁵ S'ha fet famosa la fórmula *believing without belonging*, enunciada per la sociòloga anglesa Grace Davie.

Cristiana, Adventistes del Setè Dia, Testimonis de Jehovà i pentecostals), però també la Nova Era, que Bloom denomina «orfisme californià», atesa la seva popularitat entre els moviments contraculturals dels anys seixanta i setanta¹⁶.

Així doncs, en aquest context de religiositat nord-americana, en el qual l'experiència individual esdevé el criteri de validesa, s'ubica la matriu de les noves formes d'espiritualitat, filles de la cultura post-moderna, tant en la versió més alternativa com en les denominacions fonamentalistes. En tots dos casos, l'espiritualitat s'entén com una opció personal. Cada individu tria els mites, símbols, rituals o normes que més li convenen segons les seves preferències o necessitats.

A petita escala, en molts països es viu un procés de desgavellament de la comunitat territorial (la parròquia) en benefici de l'elecció individual, basada en motius afectius o ideològics. L'afinitat ha substituït la proximitat com a criteri determinant en la formació de comunitats. El creixement espectacular de les esglésies evangèliques està relacionat amb aquest procés; preval l'opció de l'individu per damunt de les consideracions geogràfiques.

L'accent posat en l'experiència personal sovint s'associa al cos, un dels principals definidors de la individualitat. Cal recordar que és un element important en l'economia de mercat, ja que les seves necessitats generen consum. El culte al cos és imprescindible per al desenvolupament d'una sèrie d'indústries i d'activitats econòmiques. Per això no ens ha d'estranyar la seva utilització com a eina en el treball espiritual, que supera així els prejudicis propis d'un espiritualisme desencarnat i repressiu.

El benestar corporal, un valor de la societat de consum, dona lloc a una espiritualitat més preocupada per la salut física que per la salvació de l'ànima¹⁷. El guariment és un dels elements característics de moltes religiositats, bé siguin les teràpies alternatives o els miracles propis dels cultes pentecostals.

En resum, desproveïts d'institucions amb capacitat real d'imposar definicions i significacions, els individus s'apropien de les creences

¹⁶ Harold Blomm, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación pos-cristiana*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic 1993, pp. 44-59.

¹⁷ M. del Mar Grieria i Ferran Urgell constaten en el seu treball de camp que la gran majoria de les persones que freqüenten els centres i les botigues amb productes amb connotacions religioses ho fan, d'entrada, cercant solucions a problemes físics i no pas per una recerca espiritual. Aquest segon aspecte es fa present de manera lenta i progressiva durant el llarg procés en què es practiquen les activitats oferides, o bé no s'hi accedeix mai. M. del Mar Grieria i Ferran Urgell, *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*, Fundació La Caixa, Barcelona 2002, p. 93.

religioses i les modelen al seu gust, bé sigui personalitzant l'experiència de creure o bé, fins i tot, discrepant obertament dels dogmes establerts per les autoritats eclesiàstiques de la confessió a la qual diuen que pertanyen. Aleshores, els conceptes perden la seva univocitat i les interpretacions es diversifiquen i s'individualitzen¹⁸.

La globalització

La secularització ha desmantellat l'equilibri nascut de la Pau d'Augsburg (*cuius regius, eius religio*), que estatalitzava la vida religiosa per evitar guerres civils. Actualment, llevat d'algunes excepcions, la pràctica religiosa ja no està en funció de les directrius polítiques emanades dels estats confessionals.

Si secularitat i sacralitat eren concebudes com a dimensions excloents dels dinamismes socials, de manera que l'afirmació de l'una comportava la negació de l'altra, en el món d'avui s'accepten com a nivells diversos de convivència que es poden produir simultàniament, ja que formen part d'esferes diferents. En el fons, el món secular ha facilitat el retorn del sagrat sense renunciar a la secularitat¹⁹.

Fins i tot podríem dir que la secularització ha tingut un efecte bumerang en trencar el monopoli de les grans confessions, sovint en connivència amb els poders públics, i permetre així la pluralitat religiosa i la creativitat espiritual. La separació Església / Estat ha obert el camí a la diversificació de creences i, paradoxalment, ha contribuït al creixement de la religió. La fragmentació religiosa ha obligat cada confessió a revisar els objectius i les estratègies per sobreviure en un context plural i competitiu. Aquesta tensió ha actuat com un revulsiu que ha permès el desenvolupament de formes particulars del religiós²⁰.

A més, s'estan desdibuixant els límits fronterers entre els estats per facilitar la lliure circulació de persones, béns i capitals. Però alhora també s'està produint el traspàs d'idees, objectes culturals, informacions i formes de consum que genera una cultura global. El nou marc socioeconòmic ha afectat l'estructura del fet religiós.

A mesura que desapareixen les fronteres estatals, es desterritorialit-

¹⁸ Javier Elzo, *Valors tous en temps durs. La societat catalana a l'enquesta europea*, Barcelo, Barcelona 2011, p. 323.

¹⁹ Jordi López, *Asuntos religiosos. Una propuesta de política pública*, PPC, Madrid 2010, p. 59.

²⁰ David Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002, pp. 60-61.

zen els cultes locals i es deslocalitzen les institucions religioses. Les noves potències econòmiques exporten espiritualitat. La decadència de les religions europees contrasta amb l'embranchada de l'evangelisme nord-americà, l'expansió de l'islam dels països productors de petroli o la popularitat de les religions de l'Índia o de la Xina, els gegants asiàtics.

Els sociòlegs adverteixen que aquest procés d'internacionalització imposa certes condicions. La lliure circulació de creences, la transferència de costums, els préstecs entre religions, el nomadisme espiritual o la internacionalització de l'experiència tenen un preu.

A fi que les creences puguin funcionar en un entorn cultural diferent, és imprescindible configurar-les amb un format compatible amb altres maneres de creure. Actualment, si una religió aspira a ser universal (o global), s'ha d'esforçar a ser culturalment neutra. La dissociació entre religió i territori, és a dir, la desterritorialització, comporta un procés de desculturació, de desconexió de la cultura matriu i d'obertura a processos d'hibridació i de mestissatge.

Aquesta dinàmica espiritual pot ser entesa a la llum del procés de mundialització. A mitjà termini, la desregulació del mercat comporta l'homogeneïtzació dels productes. En conseqüència, la creació d'un mercat religiós homogeni suposa la desculturació, el distanciament respecte dels marcadors de la cultura originària, per tal que les formulacions religioses esdevinguin un producte exportable²¹. Les noves formes de religiositat neixen d'aquest nou context socioeconòmic i troben en la globalització un espai idoni pel qual difondre's.

Segons el sociòleg Olivier Roy, la desconexió cultural del fet religiós provoca un empobriment –tal com queda reflectit en el títol del seu llibre, *La santa ignorància. El temps de la religió sense cultura*– que dóna lloc a manifestacions poc codificades lingüísticament per tal d'afavorir la transmissió d'un missatge en entorns culturals diversos²².

El procés de desterritorialització és acompanyat pel sorgiment d'un neotribalisme globalitzat en què els marcadors estètics són essencials. Així, a través de la indumentària, es marca la diferència amb qui hom comparteix espai i, alhora, es reafirma l'adhesió amb qui participa de la mateixa fe.

Les creences se simplifiquen i s'estandarditzen com a efecte de les interrelacions sorgides en un món interconnectat. S'està formant una

²¹ Olivier Roy, *La santa ignorància. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona 2010, pp. 223-224.

²² Olivier Roy, *La santa ignorància. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona 2010, pp. 250-251.

espiritualitat postmoderna que pot prescindir de les arrels religioses locals perquè disposa de les aportacions d'una religiositat globalitzada.

Es pot acusar les noves espiritualitats de fomentar el desarrelament, perquè obliden la pròpia tradició tot deixant-se fascinar per qualsevol exotisme. El que és llunyà s'idolatra en perjudici del que és proper. L'individu acaba sent amnèsic respecte de la seva pròpia cultura i inculte pel que fa al sentit originari dels continguts religiosos procedents d'altres tradicions²³.

En resum, és important veure que, a escala mundial, els processos de secularització, renaixement religiós i recerca individual d'espiritualitat no són moviments que es contradiguin els uns amb els altres, sinó que estan interrelacionats com a part d'un procés de formació d'una societat global, humana i pluralista²⁴.

La dislocació del sagrat

Un cop descrites les variables socioeconòmiques que, dins de la lògica de la postmodernitat, incideixen en la configuració del fet religiós en el món d'avui, passem a analitzar com afecten l'estructura interna del sagrat.

La modernitat va encetar el procés de ruptura amb la tradició²⁵. Però avui l'artífex d'aquest trencament ja no és la raó sinó la vivència. La divisa de la Il·lustració, el *sapere aude* de Kant, ha donat pas a un *experiri aude* propi d'una postmodernitat poc interessada en els antecedents històrics. Les noves espiritualitats plantegen un interessant debat teòric sobre l'encaix de l'experiència dins de la tradició. Si bé sovint s'entén la primera com a conseqüència de la segona, també és possible plantejar una experiència personal que desborda la rigidesa de la tradició.

El presentisme postmodern consolida l'esclletxa que separa experiència i tradició en enaltir l'una i menystenir l'altra. La relació

²³ Frédéric Lenoir, *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid 2005, p. 75.

²⁴ José Casanova, «Espiritualitat i fet religiós en les societats secularitzades», a DA, *Religions i espiritualitat en un món en crisi*, Centre d'Estudis Jordi Pujol, Barcelona 2010, p. 15.

²⁵ Etimològicament, el mot *tradició* prové de dos verbs llatins: *tradere* i *transmittere*. El primer es refereix a quelcom que es dóna, es ven o es deixa; el segon posa tot l'accent en l'acte mateix d'un subjecte humà que és el protagonista d'una transmissió concreta. Per a l'antropòleg Lluís Duch, «l'autèntica tradició és una acció comunicativa i contextualitzadora, amb el concurs de la qual els individus i els grups humans integren alguns fragments de la dotació cultural dels seus avantpassats en el seu propi present.» Lluís Duch, *Religió i comunicació*, Fragmenta, Barcelona 2010, p. 55-56.

entre ambdues dimensions del fet religiós pot resultar tensa. Les formulacions teològiques poden encotillar la vivència personal i l'individu se sent engavanyat per les normes que emanen de les institucions religioses. Prefereix una comunitat emocional on integrar-se de manera voluntària i d'on pot rebre un suport afectiu mitjançant els lligams establerts entre els diversos membres²⁶.

Mentre les religions convencionals han mantingut l'hegemonia, s'ha sobreentès que la tradició era una matriu on es gestava l'experiència. D'aquí la importància de la transmissió de la fe a través de les institucions socials: família, escola i organitzacions religioses. La crisi d'aquest sistema institucional ha desarticulat les estratègies de transferència de la fe. Aquest fet explicaria en gran manera la desafecció que pateix el cristianisme en el món occidental.

En ocasions, s'atorga una rellevància tal a la doctrina, al ritu, als preceptes o a la institució que les formes culturals acaben reemplaçant l'autèntica experiència del sagrat. S'absolutitzen les formulacions religioses tot atribuint característiques sobrenaturals i eternes a aspectes purament conjunturals. Aquesta distorsió és, de fet, un acte d'idolatria, ja que es confon Déu amb les imatges que el representen, la revelació amb els arguments que l'expliquen, les accions divines amb els ritus celebrats per commemorar-les, l'amor amb el compliment de les normes que l'expliciten.

Quan l'esperit humà intenta anomenar / conèixer Déu d'una manera adient, corre sempre el risc de constituir-lo en ídol, és a dir, de manifestar no l'essència de Déu sinó la imperfecció de la nostra pròpia mirada²⁷.

La transmissió de la fe és quelcom més que la simple transferència d'una doctrina o la perpetuació d'unes creences. La tradició és el contenidor que preserva la memòria de les experiències dels avantpassats. El llegat de la fe està configurat per unes vivències traduïdes i transmeses culturalment; no es pot reduir a unes veritats, equiparables a les formulacions científiques o filosòfiques.

El fet religiós és un sistema viu que interactua amb la realitat. L'excessiva rigidesa en els mecanismes d'interacció de les esferes del sagrat pot acabar esclerotitzant el sistema de manera que sigui incapaç d'adaptar-se a les circumstàncies de cada moment històric.

L'accés a una cultura religiosa implica entrar en contacte amb unes vivències contagioses. El substrat experiencial de la tradició es

²⁶ José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988, p. 123.

²⁷ Àngel Castiñeira, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Cruïlla, Barcelona 1991, p. 114.

pot encomanar i generar noves experiències que, convenientment transformades en cultura, seran noves baules de la cadena que connecta una generació amb la següent. L'experiència subministra noves energies a l'entramat religiós, sense les quals acabaria fossilitzant-se i esdevenint un àmbit cultural estèril. Gràcies a les experiències que adapten els continguts heretats a les circumstàncies de cada moment històric, les tradicions es van renovant i actualitzant.

Ara bé, la força de la tradició també pot tergiversar l'experiència. Tota vivència és interpretada –correctament o incorrectament– des de les coordenades establertes. En conseqüència, els models culturals esdevenen motlles que afaïonen la vivència subjectiva i la fan comprensible i comunicable. Les creences poden actuar com a prejudicis que constreixen l'experiència i l'ofeguen tot privant-la de la llibertat de pensament i d'interpretació.

Per aquest motiu, en la societat postmoderna es reivindica una experiència espiritual al marge de la tradició. La nova efervescència religiosa reclama una fe emancipada de dogmes, ritus, normes i institucions, en sintonia amb un nou model de ciutadà que, d'acord amb el que succeeix en la política o en el mercat, vol que la seva opinió prevalgui per damunt de models heretats. Al cap i a la fi, afrontem una nova secularització, la de les consciències.

Marià Corbí sosté que les religions, tal com han existit a Occident durant els darrers dos mil anys, han arribat a la fi o estan a punt d'extingir-se²⁸. Està naixent una nova manera de viure i expressar les experiències religioses que, segons aquest autor, no hauria de rebre el nom de «religió»²⁹.

En canvi, des de les tradicions religioses no s'entén una experiència espiritual desvinculada d'una religió estructurada. Segons Manuel Fraijó, «cultivar l'espiritualitat en aquests continents és fer-ho de la mà de les seves religions, encara que es faci críticament o, fins i tot, herèticament»³⁰.

Resulta molt complicat separar experiència i tradició. La vivència subjectiva aïllada de la tradició ens aboca al solipsisme. El culte a les emocions obre la porta a tota mena de manipulacions o bé pot fer-nos perdre pels atzucacs de l'inconscient.

D'altra banda, sense la dinamització experiencial, s'afebleix la capacitat semàntica de les concrecions culturals que donen forma

²⁸ Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica*, Herder, Barcelona 2007, p. 203.

²⁹ Marià Corbí, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, p. 84.

³⁰ Manuel Fraijó, «És possible una espiritualitat laica més enllà de les religions?», a *Comprendre*, XI-2009/1, p. 7.

a la tradició. Perden la potencialitat de referir-se al transcendent. Aleshores, el discurs teològic, la celebració litúrgica, els manaments i l'estructura comunitària esdevenen una especulació gratuïta, un formalisme anacrònic, unes imposicions capricioses i uns vincles artificials.

Així mateix, les mediacions culturals que vertebraven una tradició religiosa també poden desconnectar-se entre elles i reforçar el procés dessacralitzador. Quan es prescindeix de les concordances que doten d'unitat a la tradició, la doctrina esdevé filosofia, literatura o superstició; el ritu es converteix en protocol, art o màgia; els preceptes es transformen en reglaments, ètica o obsessions; i la comunitat dels creients arriba a ser institució política, empresa o secta.

En definitiva, el retorn del sagrat pot comportar la secularització de les vivències religioses. En desvincular espiritualitat de tradició, la societat civil està arrabassant a les institucions religioses el seu monopoli sobre l'experiència espiritual. En paraules de Gauchet, «allò que s'esdevenia dins de les religions s'ha de recompondre fora de la religió». Aquest autor indica algunes experiències que assumeixen aquesta funció: l'estètica, la imaginària, la del coneixement, la psicològica d'un mateix i l'ètica³¹.

312

Conclusió

L'impacte de la crítica moderna feia preveure la desaparició del fet religiós. La fe semblava quelcom propi d'una altra època i quedaria eclipsada pel progrés científic i les llibertats democràtiques. Malgrat totes les reticències, el cristianisme es va haver d'adaptar als nous temps. Això li va permetre esporgar supersticions i credulitats, però conduí molts creients cap a actituds properes al deisme.

Durant el darrer terç del segle XX, nombrosos col·lectius cristians, per ser acceptats en una societat secularitzada, van despullar la seva religió dels elements vinculats al Misteri. Amb la intenció d'oferir un missatge versemblant a una generació formada en el racionalisme, adoptaren una actitud iconoclasta: van simplificar la litúrgia, van racionalitzar el discurs teològic i van desmitologitzar les Escripures.

A hores d'ara, es dona la paradoxa que als nous creients no els satisfà aquesta religió i opten per propostes menys racionalistes. Els assedegats de Misteri no se senten còmodes en la religió dels seus

³¹ Luc Ferry i Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Rubí 2007, p. 61.

avantpassats i cerquen experiència a Orient o en els nous productes religiosos importats dels Estats Units.

Així, l'actual retorn del sagrat es caracteritza per la ruptura de la vivència personal amb els referents de la tradició. L'individu assumeix el protagonisme en la configuració de les creences i la societat global li aporta els continguts religiosos a partir dels quals confeccionar el seu credo particular. Les diverses peces que articulen el sistema religiós s'han desconnectat entre elles, la qual cosa pot provocar la seva dissolució o, ben al contrari, prepara el camí per tal que es tornin a engranar tot oferint una nova combinació més adaptada als nous paràmetres socials.

El cristianisme se sent interpel·lat per aquest ressorgiment de l'espiritualitat. En un temps de predomini de l'enfrontament dialèctic entre els polítics, de les subtiletes de la retòrica acadèmica i de la seducció agressiva en el llenguatge audiovisual, el cristianisme ha de ser exemple de voluntat de diàleg.

Amb tot, la nova situació no està exempta de certs perills. Per això, els creients han d'estar a l'aguait dels cants de sirena que amb missatges clars i contundents falsegen la realitat. No han de deixar-se enlluernar pels productes religiosos que, sovint adulterats, es difonen per Occident gràcies a un bon màrqueting. Una actitud assenyada els ha d'ajudar a resistir l'atracció dels miratges que els esperonen a seguir sensacions i intuïcions per arribar a un futur que mai no serà. També han d'evitar de quedar-se atrapats en l'enyorança d'un passat meravellós que mai no va ser.

Ara bé, per més que alguns dels nous fenòmens facin basarda, no s'ha de demonitzar el reencantament actual ja que, en conjunt, posa de manifest l'anhel d'Absolut que impregna la condició humana. Malgrat els recels que desvetllen les noves religiositats, el cristianisme no pot desapropiar aquesta oportunitat per enriquir-se i, alhora, compartir la seva experiència amb els cercadors de la Veritat.

Les espiritualitats alternatives el poden ajudar a adonar-se del valor de l'experiència espiritual i recuperar així el patrimoni místic conservat en la seva tradició. Cal completar la intuïció d'André Malraux: «el segle XXI serà místic o no serà», amb la corresponent de Karl Rahner: «el cristià del segle XXI serà místic o no serà».

L'èmfasi en l'experiència personal no és fruit d'un caprici o d'una moda. La vivència dels individus d'aquesta nova societat és diferent de la dels seus avantpassats perquè els factors socials i culturals que hi intervenen ja no són els mateixos. Llavors, els paràmetres aportats per la tradició perden part de la seva significativitat.

L'experiència personal pot ser una font de renovació per a les institucions religioses i, al seu torn, les categories de la tradició encara poden canalitzar la força que acompanya la vivència. Tal vegada, el gran repte del món d'avui sigui reassignar la tradició per tal de reactualitzar-la i reconnectar-la amb la realitat social.

El nihilisme contemporani pot esdevenir un catalitzador per al creient si l'assumeix com un procés de purificació similar al viscut per Job. La imatge que aquest personatge bíblic té de Déu li és trastocada, o fins i tot refutada, per les circumstàncies que afronta i, en comptes d'aferrar-s'hi com fan els seus amics, es deixa conduir pel Déu en qui creu i arriba a una altra imatge o simplement a abandonar-se al Misteri insondable³².

El context postmodern planteja un nou escenari on es poden retrobar una raó desabsolutitzada i una fe a la intempèrie. La insatisfacció postmoderna renega avui dels vells reduccionismes de la racionalitat moderna; per tant, la raó autotranscendida pot reprendre un diàleg renovat amb l'opció de fe. Els creients supervivents al procés de secularització i al fenomen de la mort de Déu han après que els principis emancipadors de la modernitat no els han fet més incrèduls, sinó més adults. Per això mateix, el Déu cristià té encara alguna cosa a dir en el món postmodern³³.

Josep Otón
ISCREB - Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona
joton@xtec.cat

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2012]

³² Gabriel Amengual, *La religió en temps de nihilisme*, Cruïlla, Barcelona 2003, p. 83.

³³ Àngel Castiñeira, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Cruïlla, Barcelona 1991, p. 141-142.