

Professor d'Història

Josep Otón

L'espiritualitat en temps postmoderns

El procés secularitzador de les últimes dècades va portar a creure que, a Occident, la religiositat hi acabaria desapareixent tard o d'hora. Però la societat postmoderna es caracteritza per uns individus que mostren un renovat interès per la dimensió espiritual i per noves maneres de viure i sentir la religió, al marge de dogmatismes i del discurs unívoc de les autoritats eclesiàstiques. En aquesta emancipació religiosa, en la qual l'individu construeix la seva pròpia consciència espiritual, sembla que la globalització i el nou marc socioeconòmic haurien estat determinants. Malgrat que la pervivència d'allò sagrat sembla un fet incontestable, l'autor es fa ressò de les veus que interpreten aquesta nova religiositat com un signe de la seva decadència, alhora que adverteix dels riscos de caure en una espiritualitat superficial, desarrelada, aliena a la sort dels altres o mercantilitzada. Per acabar, l'autor esbossa diferents escenaris a través dels quals podrien discórrer les espiritualitats postmodernes.

1. Introducció

Durant els segles XIX i XX molts indicis auguraven la imminent desaparició del sagrat en el món occidental. El procés secularitzador confirmava els pronòstics dels mestres de la sospita i l'espiritualitat esdevenia quelcom cada cop menys significatiu per als ciutadans d'un món modern, científic, racionalista i democràtic. La religió representava una època superada; calia posar punt final a la irracionalitat, les estructures socials autoritàries i el recel constant envers el progrés.

Tanmateix, des de finals del segle xx el panorama religiós ha canviat substancialment. Si bé resulta evident el retrocés de la pràctica religiosa a l'Europa occidental, a l'Estat espanyol¹ i a Catalunya en particular,² la fatiga del cristianisme europeu contrasta amb un creixent interès desvetllat per la dimensió espiritual, que coincideix amb la configuració de la cultura postmoderna. Alguns autors han definit aquest nou fenomen religiós com el «reencantament del món».³

La societat actual «s'ha secularitzat profundament d'un temps ençà i continua secularitzant-se per moments, 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 –cada cop més lliures i autònoms– en la seva relació particular i privada amb la religió. En aquest context, el fenomen emergent per excel·lència és el sorgiment de noves maneres, força individualitzades, de viure la religiositat».⁴

La sociòloga Grace Davie proposa una analogia suggeridora per explicar la disminució de la pràctica religiosa a Occident i el renovat interès per l'espiritualitat. Així, planteja que les xifres d'assistència a les sales de cinema també disminueixen; en canvi, no en deduïm automàticament que la gent ha deixat de veure pel·lícules. Han aparegut nous formats (llogar o comprar un DVD, baixar-les per Internet) que permeten visionar pel·lícules sense haver d'anar a les sales de projecció. Aleshores es pregunta si no podria estar succeint quelcom de paral·lel en el món de la religió i, més específicament, en l'Església catòlica.⁵

2. El reencantament postmodern

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.

2.1. *En temps postmoderns*

Costa trobar les paraules adequades per designar cadascuna de les noves formes d'espiritualitat. Semblantment, tampoc no s'ha aconseguit un consens general entre els autors per definir la peculiaritat sociocultural del món d'avui. A finals del segle xx es va encunyar l'expressió «postmodernitat» per indicar una suposada crisi del projecte il·lustrat. El terme va ser acollit provisionalment, a l'espera del naixement d'una nova etapa històrica, mereixedora d'un nom propi.

Segons Jean François Lyotard, el discurs elaborat durant la Il·lustració, conegut com la «modernitat», es basa en la idea de l'emancipació. Les grans ideologies dels segles XIX i XX, denominades «metarelats» per aquest autor, atribueixen una direccionalitat a la història, estretament vinculada a la idea de progrés.⁶ La crisi de les ideologies de finals del segle xx ha erosionat la confiança en la unitat del procés històric, fragmentant el discurs⁷ i possibilitant l'aparició, en paraules de Gianni Vattimo, d'un pensament feble.⁸

Els anys han passat sense que la postmodernitat donés pas a un nou període. En conseqüència, aquesta etapa s'ha anat prolongant en una mena d'adolescència que no acaba de donar signes de maduresa. Aleshores s'han cercat noves expressions per descriure aquesta època: la ultramodernitat,⁹ la hipermodernitat,¹⁰ la segona modernitat o la modernitat tardana.

El que queda clar és que no estem assistint a la fi de la modernitat, sinó més aviat al contrari, som en una etapa de desenvolupament exponencial de les aportacions de la modernitat tecnocientífica, que contrasta amb el dèficit de les propostes alliberadores que acompanyaren la modernitat revolucionària.

Així, podem recuperar 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 hiperconsumista.¹¹

Manuel Vázquez Montalbán ja anunciava que la crisi de la raó generaria una nova ordenació del religiós. Segons aquest autor, «estem en una fase no del tot assimilada del desenvolupament econòmic i civil, qualificada per alguns com a postmodernitat, quan més aviat se l'hauria de descriure com a impàs entre dues modernitats, l'una esgotada i l'altra per construir, segons noves idees i possibilitats de progrés, i la resituació afectada i afectarà totes les comunitats i comunions geoespirituals».¹²

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 tot generant mutacions religioses adaptades als nous paràmetres o bé fent-se 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 els fets diferencials i d'una globalització que tendeix, malgrat les aparences, a homogeneïtzar la societat.¹³

2.2. *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 cadu-

citat 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.

Aleshores 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,¹⁴ la fe sense adscripció, tan característica d'aquest temps.¹⁵

El crític literari Harold Bloom proposa algunes reflexions que ens permeten entendre aquesta tendència i detectar les similituds entre la Nova Era i els fonamentalismes. Per a ell aquests fenòmens formen part d'una religió nord-americana basada en l'experiència individual. Els seus orígens es remunten a un xamanisme ancestral que va cristallitzar 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 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 setanta.¹⁶

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. Cada individu tria els mites, símbols, rituals o normes que més li convenen segons les seves preferències o necessitats. Aquesta afirmació és vàlida tant per a les espiritualitats associades a la Nova Era, com també per a moltes denominacions fonamentalistes.

L'accent posat en l'experiència personal sovint s'associa al cos, un dels principals definidors de la individualitat. 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. La seva utilització com a eina en el treball espiritual permet superar els prejudicis d'un espiritualisme desencarnat i repressiu. A través de la relaxació, la respiració, la dansa, el cant o l'expressió corporal, el cos és assumit com una manifestació de la dimensió espiritual i una via d'accés a altres nivells de consciència.

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'ànima.¹⁷ El guariment és un dels elements característics de moltes religions, bé siguin les teràpies alternatives o els miracles propis dels cultes pentecostals.

L'espiritualitat centrada en l'individu es vehicula a través del mercat i és aprehesa a partir del consum en espais dedicats al lleure. Contràriament, la religió tradicional (l'Església catòlica) constitueix una institució aliena al mercat i, generalment, reproduïda a partir de la institució familiar i/o escolar.¹⁸ En la societat de l'oci, la recerca d'experiències espirituals esdevé una activitat lúdica.

Moltes pràctiques meditatives es realitzen en espais com gimnasos, centres cívics o balnearis. Cursos, tallers i conferències de caire religiós s'han integrat en l'oferta d'oci. La música ha adquirit una gran importància com a manifestació de les noves religions i els concerts s'han convertit en una activitat religiosa. Una part significativa dels llibres d'espiritualitat no són d'estudi sinó de difusió, o fins i tot d'entreteniment. S'han construït parcs temàtics explícitament religiosos per combinar espiritualitat i diversió. Les grans trobades internacionals o la peregrinació a llocs espiritualment significatius han generat un nou turisme religiós. Moltes d'aquestes activitats es duen a terme durant els caps de setmana o les vacances i solen estar adreçades a persones amb disponibilitat de temps lliure: jubilats, mestresses de casa i estudiants.¹⁹

En resum, desproveïts d'institucions amb capacitat real d'imposar definicions i significacions, els individus s'apropien de les creences religioses i les modelen al seu gust, bé sigui personalitzant l'experiència de creu-

re 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'individualitzen.²⁰

2.3. La globalització

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

Ara bé, en paraules de Jordi López, la consolidació del procés secularitzador no ha fet desaparèixer la fe religiosa, ni, tal com es pretenia, la seva clausura en l'experiència privada. Res d'això. Avui coexisteixen la societat secularitzada i la presència pública de la religió.²¹

Si secularitat i sacralitat eren concebudes com a dimensions excloents dels dinàmiques 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 secularitat.²²

Fins i tot podríem dir que la secularització ha tingut un efecte buerang 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 religiós.²³

A petita escala, en molts països es viu un procés de reestructuració de la comunitat territorial (la parròquia) en benefici de l'elecció de cada fidel, 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.

Aquest fenomen també es dona a un nivell més ampli: la globalització. 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 generant una cultura global.

El nou marc socioeconòmic ha afectat l'estructura del fet religiós. Les noves potències econòmiques exporten espiritualitat. La decadència de les religions europees contrasta amb l'embranchida 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.

A mesura que desapareixen les fronteres estatals, es desterritorialitzen els cultes locals. El mormons, amb un discurs teològic estretament vinculat al territori dels Estats Units, s'han estès fora d'aquest país. Així mateix, el pentecostalisme, en sintonia amb les peculiaritats de la idiosincràsia nord-americana, s'estén per les antigues repúbliques soviètiques de l'Àsia central, de població musulmana, gràcies a la tasca dels missioners coreans. D'altra banda, en els països occidentals és possible trobar xamans que practiquen cultes ancestrals africans o sud-americans. A Europa, el nombre de monestirs budistes comença a ser rellevant, mentre que els catòlics es tanquen.

També es produeix un fenomen de deslocalització. Algunes congregacions de vida religiosa estan traslladant el centre de les seves activitats als països del Tercer Món. L'envelliment de les comunitats europees és un greu problema; mentre que a Àfrica, Àsia i l'Amèrica Llatina els noviciats acullen nombroses vocacions.

El procés de desterritorialització s'acompanya amb el 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 les mateixes creences.

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.

Per exemple, en ambients llatins, tant a l'Amèrica del Sud com a la del Nord, es produeix una barreja d'elements catòlics i evangèlics. Molts membres de l'Església catòlica complementen la seva espiritualitat escoltant música evangèlica, seguint els programes dels telepredicadors o assistint a les grans trobades evangelístiques. Fins i tot, combinen la participació en la missa dominical amb algun culte evangèlic. Els carismàtics catòlics han assimilat formes del pentecostalisme sense renunciar a l'adhesió eclesial. En sentit invers, molts evangèlics d'origen catòlic han integrat símbols i gestos sacramentals –per exemple, oli o altres objectes beneïts– en les pràctiques religioses.

Un altre exemple és el moviment Hare Krishna, fundat a Nova York l'any 1966 per difondre l'hinduisme entre els joves procedents dels grups contraculturals nord-americans. És un cas d'hinduisme preparat per a l'exportació, ja que trenca amb alguns aspectes de la cultura original –per exemple, rebutja el sistema de castes– i adopta formes de la societat que l'acull, com el fet de celebrar pregàries especials els diumenges. Aquestes pregàries dominicals es van continuar celebrant quan els Hare Krishna s'establiren a l'Índia.

Més clara és la influència oriental en ambients cristians. Algunes comunitats monàstiques han incorporat la meditació zen a la seva vida de pregària. L'art del discerniment s'ha enriquit amb tècniques com l'eneagrama, que s'aplica en exercicis espirituals i recessos. S'utilitzen les mandales com a eina en la catequesi. Es creen *ashrams* cristians que integren la pràctica del ioga en l'espiritualitat cristiana.

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 el distanciament respecte dels marcadors de la cultura originària, per tal que les formulacions religioses esdevin-

guin un producte exportable.²⁴ 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 dona lloc a manifestacions poc codificades lingüísticament per tal d'afavorir la transmissió d'un missatge en entorns culturals diversos: les experiències emocionals, la música popular, el silenci o bé l'exemple paradigmàtic: el do de llengües dels pentecostals.²⁵

Les creences se simplifiquen i s'estandarditzen com a efecte de les interrelacions sorgides en un món interconnectat. S'està formant una espiritualitat postmoderna que pot prescindir de les arrels religioses locals perquè disposa de les aportacions d'una religiositat globalitzada.

Des de les confessions tradicionals, les transferències religioses poden ser interpretades com una intoxicació, que pot devaluar la seva identitat i generar una espiritualitat adulterada, bastida per un sincretisme naïf.

Tanmateix, és important a escala mundial veure que 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 pluralista.²⁶

3. Una diagnosi complicada

El reencantament del món es pot interpretar des de diferents punts de vista. Podem entendre les noves espiritualitats com la pervivència del fet religiós, que es resisteix a desaparèixer de la vida social. O bé poden ser el símptoma de la feblesa de la religió, incapaç d'afrontar els reptes de la modernitat. Però les noves religiositats també poden ser enteses com els brots primerencs d'una nova manera de viure el sagrat més en sintonia amb les coordenades culturals de la societat emergent.

3.1. La pervivència del sagrat

Per a molts estudiosos del fet religiós, el reencantament del món posa de manifest que l'essència de la condició humana és religiosa. Les noves espiri-

tualitats són una prova de la pervivència del sagrat tot i la crisi provocada per la secularització. El mateix Marcel Gauchet, malgrat defensar la teoria del desencantament del món, considera que el nucli antropològic que durant mil·lennis ha sostingut el fet religiós està destinat a perpetuar-se mitjançant experiències i expressions reconegudes i confessades com a religioses.²⁷

Potser l'autor que més lúcidament va defensar aquesta posició fou Mircea Eliade. Segons aquest historiador de les religions, l'individu areligiós en estat pur és un fenomen poc freqüent, fins i tot en la més dessacralitzada de les societats modernes. La majoria de les persones «sense-religió» continuen comportant-se religiosament, sense saber-ho. No tan sols es refereix al conjunt de «supersticions» o de «tabús» actuals que tenen una estructura o un origen magicoreligiós. L'home modern que se sent i pretén ser areligiós utilitza encara una mitologia camuflada i nombrosos rituals degradats presents en la vida quotidiana. Conserva vius els vestigis del comportament de l'home religiós, encara que expurgats dels seus significats explícitament religiosos. També esmenta l'estructura mítica de les narracions literàries i cinematogràfiques i la de les grans ideologies del segle xx (el comunisme o la psicoanàlisi).²⁸

Aquest punt de vista ens porta a preguntar-nos si la continuïtat prové dels mecanismes culturals que articulen la tradició o de la perennitat de l'experiència religiosa. Eliade, sense afirmar explícitament que els mites són un producte de l'inconscient, reconeix que els continguts i les estructures d'aquesta dimensió del psiquisme presenten similituds sorprenents respecte de les imatges i figures mitològiques. Aquests continguts i estructures de l'inconscient són, segons el seu parer, el resultat de situacions existencials immemorials, en particular moments crítics, que han estat revestits d'una aurèola religiosa.²⁹

D'altra banda, els seguidors de les noves religiositats creuen que ens trobem davant l'autèntica manifestació del sagrat, basada en una experiència espiritual emancipada dels peatges imposats pels poders polítics a través de les tradicions religioses. Des d'aquesta perspectiva, la religió ha estat subjugada durant segles per les elits dirigents. Ha estat còmplice en la repressió dels pobles dominats, tot exercint el control de les consciències per tal de coartar el pensament lliure. Les noves formes religioses, emancipades del jou de la tradició, ofereixen una espiritualitat allibera-

dora que, en comptes de reprimir els individus, fomenten la lliure expressió, promouen la creativitat i els impulsen en un dinamisme pregona-ment humanitzador.

Els fonamentalismes, fidels a les arrels mil·lenaristes, també veuen aquesta època com una etapa crucial de la història. Comparteixen una visió molt negativa de la societat actual, atès que consideren la modernitat com una perversió. Per això aquest és un temps messiànic que reclama un canvi radical per capgirar el decurs de la història. El creixement de grups integristes és interpretat com un signe de la imminència d'aquest canvi.

3.2. *La decadència del sagrat*

Les espiritualitats alternatives també poden ser analitzades des d'una perspectiva més crítica. Aleshores, les noves formes de religiositat no serien l'evidència de la bona salut del fet religiós sinó més aviat el contrari, n'evidencien la decadència. Fernando Savater abona aquesta idea. Segons ell, en l'actualitat «prolifereu els succedanis barats o extravagants, allò que podríem anomenar la xavalla del gran capital religiós tradicional».³⁰

Mircea Eliade al·ludeix a algunes manifestacions religioses modernes amb termes molt pejoratius. Parla del guirigall magicoreligiós, degradat fins a nivells de caricatura. Segons aquest autor, el procés dessacralitzador de l'existència humana ha desembocat, no pas en la desaparició del fet religiós, sinó en el sorgiment de formes híbrides de màgia ínfima i de religiositat simiesca, petites religions, sectes i escoles pseudoocultistes, neoespiritualistes, pretesament hermètiques, que pullulen a les ciutats modernes.³¹

Javier Sádaba opina de manera similar. Adverteix que un perill inherent a una secularització com la que estem vivint consisteix en el naixement de grups vinculats al fonamentalisme. Segons aquest filòsof, la sempre renovable «energia religiosa» es transmuta en superstició, mala màgia, teosofia barata i especulacions de tota mena, unit, és clar, als diners, aprofitant la ignorància que inunda la nostra societat.³²

En opinió de Manuel Vázquez Montalbán, «tots aquests moviments són l'aprofitament d'una sensació de pèrdua i de desfeta de la raó per introduir un discurs espiritualista sota la suposada creença que tenen solu-

cions. I el més perillós de tot això és que aquestes solucions sempre són excloents. Afortunadament, dins d'aquest maremàgnum impressionant, les religions més antigues tenen el pudor de no predicar l'exclusió, després d'una llarga experiència de fer-ho. Sigui com sigui, continua sent terrible que a la frontera del segon millenni encara tingui sentit el misatge tellúric». ³³

Així doncs, moltes de les noves manifestacions religioses poden ser símptomes d'una patologia més que no pas d'un retorn. De vegades, les noves religiositats estan arraconades en l'esfera del grotesc. Ressorgeix el més excèntric, pintoresc, cridaner o estrafolari de la història de les religions. D'aquí, l'interès pels fets insòlits, el gust pel meravellós, la fascinació pels miracles. Al capdavant, s'està trivialitzant el sagrat, banalitzant l'espiritualitat, devaluant la religió que, en comptes d'endinsar-nos en les profunditats de l'ésser, ens manté encadenats a una superfície que sovint esdevé vulgar. La fragmentació del sagrat potser és un eufemisme per alludir a la descomposició del fet religiós. El nucli del debat no és pas la mort de Déu, sinó una lenta agonia de la religió.

3.3. *Una situació perillosa*

Les pors que desvetllen les noves formes d'espiritualitat no són infundades. La nova efervescència religiosa també comporta els seus perills. El retorn del sagrat és susceptible de corrompre's i cal estar previnguts.

Una de les principals acusacions que s'adrecen a les noves formes religioses és la superficialitat. En general, pateixen un greu dèficit de profunditat. Els manquen models fiables destil·lats al llarg de l'experiència històrica. Molts d'aquests corrents són el resultat de modes psicològiques i encara cal contrastar-les amb la concreció històrica per destriar el gra de la palla. Només el temps farà possible aquest discerniment. Mentrestant tenim el perill de caure en una espiritualitat *light*, desarrelada i desencarnada, poc compromesa amb la transformació del món i d'un mateix, incapaç de dialogar amb les grans tradicions i, sobretot, incapaç d'atendre el patiment humà.

En ocasions, les noves espiritualitats estan immerses en el remolí de la societat postmoderna, dominada per la pressa. S'esperen resultats ràpids dels mètodes espirituals. En cursos de cap de setmana es pretén assolir

nivells superiors d'espiritualitat. Les experiències han de ser intenses i, sovint, trepidants. S'alimenten expectatives d'èxit; el fracàs o la feblesa semblen no tenir-hi cabuda. Hom s'impacienta davant de processos de maduració que requereixen temps.

La seducció dels elements màgics i esotèrics és molt present en les noves formes d'espiritualitat. Com a conseqüència del desgast del racionalisme que ha emparat la cultura moderna, les noves religiositats ens poden fer caure en una concepció màgica del món que, en comptes de fer-nos avançar, ens faci retrocedir cap a actituds premodernes. Potser tenia raó Chesterton quan afirmava que l'home que ha deixat de creure en Déu no és que no cregui en res, és que s'ho creu tot. Així, cal estar previnguts davant d'un retorn de la superstició i de pràctiques esotèriques, expressió sovint d'un infantilisme espiritual que es resisteix a madurar.

Un risc de les noves espiritualitats és el desarrelament, en oblidar la pròpia tradició tot deixant-se fascinar per qualsevol exotisme. El que és llunyà s'idolatra en perjudici del que és proper. Ara bé, aquesta fascinació pel que és forà no sempre neix d'un desig profund de coneixement. 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 tradicions.³⁴

Ja en els anys quaranta, la filòsofa Simone Weil proposava que, davant la crisi religiosa d'Europa, els occidentals només podrien trobar la força per construir el seu propi avenir obrint-se a la irradiació d'una espiritualitat encara viva a Orient.³⁵ Ara bé, advertia que el coneixement de les tradicions mil·lenàries orientals, portadores d'una riquesa espiritual inesgotable, no ens ha de conduir a assimilar-les tal com són, sinó a despertar les pròpies.³⁶ L'objectiu del contacte amb Orient proposat per Weil és revifar les arrels esmorteïdes d'Europa i no pas suplantar-les per les orientals, ja que, per a aquesta autora, l'experiència religiosa està trenada amb la cultura. Per això afirma que «un canvi de religió és per a l'ànima com un canvi de llengua per a un escriptor».³⁷

El desarrelament està vinculat a un desinterès gnòstic envers la realitat. Així, també es pot caure en un espiritualisme desencarnat que oblida el compromís amb els altres, la solidaritat i la justícia. Harold Bloom defineix la Nova Era com un estat a mig camí entre trobar-se bé (benestar

personal) i els bons sentiments (compassió).³⁸ De vegades hom cerca la pau interior per evadir-se dels problemes exteriors.

Segons Lluís Duch, una de les característiques fonamentals del que es considera la Nova Era és la rotunda despreocupació ètica, típica del gnosticisme, que es manifesta en la manca de perspectives responsables en el conuiu quotidià, la reducció de l'Altre al Mateix, segons l'expressió del filòsof Emanuel Levinas.³⁹

També cal denunciar una mercantilització de l'espiritualitat, tal com van fer els apòstols amb el cas de Simó el Mag (Ac 8,9-19). Al costat de la bona fe de molta gent, s'hi mouen interessos econòmics molt importants i, en alguns casos, s'arriba a l'autèntica estafa. Uns quants espavilats s'enriqueixen fent grans negocis a costa de la credulitat de molta gent que es troba en una situació de necessitat. Guanyen fortunes amb els cursos de creixement personal, l'aplicació de teràpies alternatives, les sessions de les més variades tècniques psicoespirituals i la venda de llibres i objectes diversos.⁴⁰

Les noves formes de religiositat defensen, implícitament, unes actituds vitals que legitimen l'individualisme competitiu del capitalisme nord-americà. Sovint enalteixen l'èxit i el guany econòmic. Molts misticismes amaguen un desig de millora de les condicions de vida: salut, diners i parella. També el fonamentalisme nord-americà predica un evangeli de la prosperitat que promou els valors del món dels negocis. És possible que ens trobem davant l'emergència d'una nova religió imperial que legitimi les injustícies d'un sistema econòmic emparat en el desenvolupament tecnològic i en el culte a l'ego.⁴¹

Aquest tarannà és el que correspon a un temps com el nostre, en el qual ha tingut lloc una intensa i extensa psicologització, una sacralització de la psicologia, que s'expressa mitjançant un afany incontenible per conèixer i experimentar el propi jo.⁴²

Enfront del compromís social defensat pels diversos corrents dels anys seixanta i setanta, l'actual retorn a la interioritat comporta un alt grau de subjectivisme que sovint esquivia la confrontació amb l'objectivitat externa. Això és especialment perillós en la dimensió social del fenomen, però també en la incapacitat de destriar en el món espiritual entre allò que és producte del nostre psiquisme, sobretot de l'inconscient, i allò que és espiritual i, per tant, vinculat amb Aquell que és el Totalment Altre.

Tanmateix cal estar amatent a la difusió de les noves formes de religiositat entre els defensors d'una societat alternativa. Molts cooperants de les ONG, persones compromeses en les mobilitzacions antisistema o participants en les acampades del 15-M practiquen aquestes noves formes d'espiritualitat.

4. Albirant el futur

El fet religiós s'adapta al medi cultural on es desenvolupa. Cal esbrinar els mecanismes que promouen i condicionen l'evolució dels fenòmens religiosos per preveure els possibles escenaris on poden desembocar les noves formes d'espiritualitat. De la mà de tres models teòrics explorarem els camins per on poden discórrer les espiritualitats postmodernes en un futur no gaire llunyà.

4.1. *El camell, el lleó i l'infant*

Els canvis religiosos que estem vivint ens poden recordar les tres transformacions de l'esperit descrites per Nietzsche.⁴³ Aquest filòsof compara el creient amb un camell. Viu sotmès, humiliat. Ha de ser dòcil, obedient. S'agenolla. Carrega amb els pensaments d'altres. Està dominat pel drac, la tradició, per a qui tots els valors ja han estat creats i no hi ha possibilitat de generar-ne de nous. A cada escata hi té gravat: «tu has de», «tens el deure de». La relació entre el drac i el camell simbolitza la subjugació de l'individu als dictats de la cosmovisió premoderna.

Nietzsche presenta un altre personatge: el lleó. És la segona metamorfosi de l'esperit humà. Representa la rebel·lió, la transgressió, l'enfrontament amb el drac. El seu lema és «jo vull». Defensa un sagrat dir «no». Conquereix la llibertat per realitzar noves creacions. El lleó simbolitza una modernitat que, emancipada de les cadenes de la tradició, possibilita l'existència de nous horitzons.

Però el personatge clau és el protagonista de la tercera transformació: l'infant. És un sagrat dir «sí», un nou començament, la capacitat de crear nous valors. Nietzsche suggereix aquest dinamisme sense explicitar en què consisteix la novetat del nen. Amb la perspectiva que ens aporten els anys transcorreguts, podem entendre la nostra època com l'infant que proposa nous valors, fins i tot religiosos.⁴⁴ El destructor de les antigues

taules de valors es transforma en el creador que escriu nous valors en noves taules.⁴⁵

4.2. *El xaman, el sacerdot i el savi*

El model extret de l'obra de Nietzsche es pot completar amb una altra tríada. Sovint la història dels moviments religiosos respon a un dinamisme pendular que oscil·la entre els aspectes més vivencials i els processos més estructuradors. Seria la tensió entre carisma i institució o entre espiritualitat i tradició. L'arquetip de la dimensió més experiencial pot ser el xaman, que en les religions tribals fa present el món sobrenatural a través de les seves capacitats personals. Aquest arquetip equival a la figura del místic o del profeta, que des de les diverses tradicions reivindiquen els aspectes espontanis, emotius i vivencials de la religió.

L'arquetip que representa la dimensió més institucional seria el sacerdot, en el sentit que la sacralitat queda integrada en l'estructura social de forma estereotipada. Promou la cristallització dels aspectes més incandescents de l'espiritualitat per tal de generar conceptes, símbols, normes i organitzacions.

Aquests dos dinamismes poden ser complementaris o bé alternar-se al llarg del temps. Som hereus d'una societat on predominava la figura del sacerdot i ara vivim immersos en plena efervescència xamànica. Tanmateix, la interacció dels dos arquetips pot provocar un bucle improductiu que malbarati l'esforç de molts en la recerca d'una espiritualitat autèntica. O bé, la seva combinació pot acabar donant pas a una tercera figura arquetípica: el savi.

Amb el temps, la integració dels aspectes més subjectius en les estructures culturals pot generar formulacions més destil·lades i elaborades, que acaben sent una aportació valuosa al pensament universal. Existeix un pòsit de valors procedents de l'univers religiós que depassa l'àmbit de la comunitat de creients, dels paràmetres culturals de cada època i de l'experiència subjectiva dels individus.

En el món d'avui, el que atreu del cristianisme, del budisme o del xamanisme són precisament aquestes aportacions que, sense deslligar-se de la matriu religiosa que les ha originades, esdevenen universalment acceptables i són reconegudes com a part del patrimoni de la humanitat perquè contribueixen a humanitzar els individus i les societats.

En el diàleg entre experiència i tradició es gesten propostes que afavoreixen la convivència, defensen la dignitat de les persones, protegeixen la natura, reclamen la justícia i garanteixen la pau. Una mirada oberta a totes les religions ens permetrà descobrir aquesta valuosa saviesa en les diverses tradicions.

4.3. Dissolució, oficialització i integració

Analitzem ara els nous fenòmens religiosos des d'una altra perspectiva. Els especialistes en sociologia de la religió han reflexionat a bastament sobre aquest assumpte. Renan considerava que «una religió és una secta que ha tingut èxit». Dit amb altres paraules, qualsevol novetat religiosa sol ser percebuda com a sectària o herètica per la religió oficial. Però quan el nou moviment creix, pot arribar a desbancar la religió establerta i acabar substituïnt-la. Els sociòlegs Max Weber i Ernst Troeltsch plantejaven que la desaparició dels «portadors del carisma» podia provocar la desaparició del grup sectari o bé caure en la «rutina del carisma», la transformació de la força carismàtica en clixés.⁴⁶

Aquests punts de vista ens fan pensar en dos possibles escenaris per a les noves espiritualitats. D'una banda, podem plantejar la seva dissolució. A mesura que els «portadors del carisma» vagin desapareixent, les noves formes de religiositat s'aniran esvaint. La desintegració pot ser conseqüència d'un relleu generacional mal portat o bé, simplement, d'un refredament de l'entusiasme inicial.

L'experiència històrica ens mostra que l'enfervoriment típic dels fenòmens religiosos novells no sol durar gaire temps. Les noves generacions no solen viure l'esperit dels fundadors amb tant d'apassionament i de radicalitat com els seus predecessors. En el cas de les noves espiritualitats, si no són capaces de mantenir durant molt de temps el clima d'entusiasme i expectació que les ha generades, s'aniran dissolent. També és possible que desapareguin un cop superada la crisi del racionalisme pròpia de la postmodernitat i es retorni a l'hegemonia de la raó clàssica per damunt d'emocions i aventures creatives.

D'altra banda, si es generen estructures sòlides, el moviment pot sobreviure a costa de perdre part del carisma inicial. Per tant, les noves formes d'espiritualitat poden iniciar el camí de l'oficialització.

Un dels indicis de «normalització» de les religiositats alternatives seria el grau d'acceptació per part dels organismes locals. Per exemple, els casals municipals ofereixen cursos sobre les seves tècniques de meditació, els ajuntaments organitzen conferències per exposar les seves creences, als centres educatius d'orientació laica s'apliquen les seves pràctiques i a les universitats s'imparteixen assignatures relacionades amb el tema.⁴⁷

Un exemple d'oficialització seria la religió wicca, representant del neopaganisme típic de la Nova Era. Està organitzada com una religió formal amb jerarquia, litúrgia i teologia. Malgrat la seva aparença esotèrica, està reconeguda com a religió. Als Estats Units els seus sacerdots ocupen capellanies a l'exèrcit. A nivell internacional, són presents a les reunions del Parlament de les Religions.

Amb tot, és possible plantejar una tercera via pel que fa al futur de les noves espiritualitats: la integració en les tradicions religioses existents. Després d'un període de recel, les religions establertes podrien deixar-se interpellar per les noves formes de religiositat i assimilar algunes de les seves aportacions, que podrien ser un revulsiu que les animés a actualitzar-ne el missatge.

En l'edat mitjana, els moviments pauperístics denunciaven l'acumulació de riquesa per part de l'Església i emfatitzaven la crida a la pobresa de l'Evangelí. En un primer moment van viure fora de l'Església, amb una actitud combativa respecte de la institució. Van ser perseguits com a hereges en actuacions molt poc evangèliques. Tanmateix, sorgiren dins de la comunitat eclesial ordes religiosos, com ara els franciscans, que acolliren el missatge sense trencar amb l'Església jeràrquica. Incorporaren al dipòsit de la revelació elements del cristianisme que ja hi eren presents, però que s'havien perdut en la pràctica habitual.

És possible que individus procedents de les religions convencionals, i imbuïts de l'atmosfera de les espiritualitats postmodernes, assumeixin de manera espontània elements d'origen divers i generin noves formulacions religioses en sintonia amb la tradició però, alhora, adaptades als nous models socials i culturals. Per aquesta via se superarien les desavinences per mitjà d'una síntesi integradora que, tot esquivant els riscos del sincretisme i de l'integrisme, contribuiria a crear un món més humà d'acord amb el sentit més profund del missatge de les religions.

NOTES

- 1 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%. DIVERSOS AUTORS. *Jóvenes españoles 2010*. Madrid: Fundación SM, 2010, p. 186.
- 2 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 disminuïa fins a un 52,3%. Mentre els ateu representaven el 7% de la població l'any 2000, el 16,1% dels catalans s'identificaven com a ateu l'any 2009. Cf. ELZO, Javier. *Valors tous en temps durs. La societat catalana a l'enquesta europea*. Barcelona: Barcino, 2011.
- 3 LENOIR, Frédéric. *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza, 2005, p. 192-193.
- 4 ELZO, Javier. *Valors tous en temps durs. La societat catalana a l'enquesta europea*. Barcelona: Barcino, 2011, p. 324.
- 5 Citat a: ESTRUCH, Joan; GRIERA, Maria de Mar. *De la secularització al pluralisme, o de quan la religió torna a estar de moda*. Sabadell: Fundació Caixa Sabadell, 2007.
- 6 LYOTARD, Jean François. *La posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 36.
- 7 VATTIMO, Gianni. «Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?». Dins: VATTIMO, Gianni i altres. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1991, p.10-11.
- 8 VATTIMO, Gianni. «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil». Dins: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (eds.). *El pensamiento débil*. Madrid: Càtedra, 2000, p. 38-39.
- 9 MARINA, José Antonio. *Crónicas de la ultramodernidad*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- 10 LIPOVETSKY, Gilles. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- 11 LYON, David. *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid: Càtedra, 2002, p. 71.
- 12 VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel. «El postnacionalisme». Dins: *Avui*, 15 de gener de 2000, p. 17.
- 13 Segons José Casanova, en el món veiem dos tipus de moviments religiosos. 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. CASANOVA, José. «Espiritualitat i fet religiós en les societats secularitzades». Dins: DIVERSOS AUTORS. *Religions i espiritualitat en un món en crisi*. Barcelona: Centre d'Estudis Jordi Pujol, 2010, p. 14.
- 14 S'ha fet famosa la fórmula *believing without belonging*, enunciada per la sociòloga anglesa Grace Davie.
- 15 El 69,5% dels joves espanyols admeten la possibilitat de viure la fe individualment. DIVERSOS AUTORS. *Jóvenes españoles 2010*. Madrid: Fundación SM, 2010, p. 211.
- 16 BLOMM, Harold. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 44-59.
- 17 Maria del Mar Griera 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 espi-

ritual. Aquest segon aspecte es fa present de manera lenta i progressiva durant el llarg procés en què es practiquen les activitats ofertades, o bé no s'hi accedeix mai. GRIERA, Maria del Mar; URGELL, Ferran. *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundació La Caixa, 2002, p. 93.

18 URGELL, Ferran; GRIERA, Maria del Mar. «Noves formes de religiositat». Dins: *Revista Catalana de Sociologia*, núm. 18, desembre 2002, p. 187.

19 Bona part de les activitats programades en centres vinculats a espiritualitats alternatives es realitzen en franges horàries que difícilment es poden combinar amb una jornada laboral sencera. GRIERA, Maria del Mar; URGELL, Ferran. *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundació La Caixa, 2002, p.110.

20 ELZO, Javier. *Valors tous en temps durs. La societat catalana a l'enquesta europea*. Barcelona: Barcino, 2011, p. 323.

21 LÓPEZ, Jordi. *Asuntos religiosos. Una propuesta de política pública*. Madrid: PPC, 2010, p. 41.

22 LÓPEZ, Jordi. *Asuntos religiosos. Una propuesta de política pública*. Madrid: PPC, 2010, p. 59.

23 LYON, David. *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 60-61.

24 ROY, Olivier. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península, 2010, p. 223-224.

25 ROY, Olivier. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península, 2010, p. 250-251.

26 CASANOVA, José. «Espiritualitat i fet religiós en les societats secularitzades». Dins: DIVERSOS AUTORS. *Religions i espiritualitat en un món en crisi*. Barcelona: Centre d'Estudis Jordi Pujol, 2010, p. 15.

27 FERRY, LUC; GAUCHET, Marcel. *Lo religioso después de la religión*. Rubí: Anthropos, 2007, p. 60.

28 ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 149-150. Pel que fa a les ideologies, el punt de vista d'Eliade coincideix amb l'opinió d'autors com STEINER, George. *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela, 2001, p. 22.

29 ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 153.

30 SAVATER, Fernando. *La vida eterna*. Barcelona: Ariel, 2007, p. 160-161.

31 ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 150.

32 SÁDABA, Javier. *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*. Madrid: Espasa Calpe, 2006, p. 174.

33 ARANDA, Quím. *Què pensa Manuel Vázquez Montalbán*. Barcelona: Dèria Editors, 1995, p. 117.

34 LENOIR, Frédéric. *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza, 2005, p. 75.

35 WEIL, Simone. «À propos de la question coloniale». Dins: *Œuvres*. París: Gallimard, 1999, p. 437.

36 WEIL, Simone. «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?». Dins: *Œuvres*. París: Gallimard, 1999, p. 674.

- 37 WEIL, Simone. *Autobiografia espiritual i altres escrits de Marsella*. València: Denes, 2008, p. 115.
- 38 BLOOM, Harold. *Presagios del milenio*. Barcelona: Anagrama, 1997, p. 26.
- 39 DUCH, Lluís. *Armes espirituals i materials: religió*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, p. 305.
- 40 Un cas especialment groller és el del guru Bhagwan Shree Rajneesh, conegut com a Osho, famós per la seva col·lecció particular de noranta *Rolls Royce*.
- 41 La publicitat treu partit de la fascinació que exerceix l'espiritualitat. Una línia de cosmètica usa el terme «Ritual» per definir la seva marca. Una fàbrica de sabates ha optat per la denominació «Zen» per indicar la comoditat del calçat.
- 42 DUCH, Lluís. *Armes espirituals i materials: religió*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, p. 304.
- 43 NIETZSCHE Friedrich. *Així parlà Zaratustra*. Barcelona: Quaderns Crema, 2007, p. 29-31.
- 44 No en va, quan Zaratustra finalitza aquest discurs es retira a la ciutat anomenada «La vaca de molts colors», que és una traducció literal de Kalmasadalmyra, ciutat vinculada a l'itinerari biogràfic de Buda.
- 45 NIETZSCHE Friedrich. *Així parlà Zaratustra*. Barcelona: Quaderns Crema, 2007, p. 26.
- 46 LENOIR, Frédéric. *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza, 2005, p. 118.
- 47 GRIERA, Maria del Mar; URGELL, Ferran. *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundació La Caixa, 2002, p. 179-180.