

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

Militar amb l'ànima?

*Un apropament biogràfic al gir espiritual d'antics militants
antifranquistes de Barcelona*

Josep Roca Guerrero

Tesi doctoral en Sociologia i Antropologia Social
Departament de Sociologia
Universitat Autònoma de Barcelona

Directora: **Dra. Mar Grier**

Director: **Dr. Manuel Delgado**

Barcelona, estiu del 2025

Agraïments

Vull començar la tesi agraïnt a la Mar Grieria el seu acompanyament, els seus coneixements i el temps dedicat a ensenyar-me a entendre l'artesanía de la recerca. També al Manel Delgado, el co-director, per ser una constant inspiració intel·lectual i per apropar-me a la Barcelona dels setanta, que jo mai vaig viure. Tots dos han sigut guies en la recerca i han donat sentit a la tasca acadèmica que suposa fer una tesi, que en alguns trams es torna sòrdida per tediosa i solitària. Afortunadament l'etnografia sempre es fa acompanyat; estic immensament agraït de que els meus informadors accedissin a explicar-me les seves vides. Com que els seus noms estan anonimitzats, no els mencionaré, però espero que algun d'ells llegeixi les paraules que segueixen, i que trobin que va valdre la pena la confiança i les estones que em van dedicar. A més, a Barcelona, estar sol és complicat, inclús fent una tesi. Vull donar les gràcies a l'Arnau, al Roger, al Chango, al Pedro, a l'Aline, a la Sofia, a la Sol, al Marc, al Javi, al Gabi, a la Irene i l'Àngela... a tota la gent que ha omplert de vida el pis de Casanova 3 en aquests anys que hem compartit mentre feia el doctorat. Vull donar les gràcies també a la Clara Saraiva i al Ramon Sarró, per acollir-me tan generosament a Lisboa. Per acabar, gràcies a la meua mare, la Victòria, al meu pare, l'Albert, i al meu germà, el Carlos, per estimar-me sempre.

SUMARI

PART 1: TEMA

1.INTRODUCCIÓ. AL VOLTANT DEL GIR ESPIRITUAL	5
1.1. <i>Inquietuds inicials i rellevància de la recerca</i>	5
1.2. <i>Objecte d'estudi</i>	8
1.3. <i>Marc teòric ampli</i>	10
1.4. <i>Preguntes de recerca i objectius específics</i>	12
1.5. <i>Metodologia</i>	14
1.6. <i>Context sociohistòric</i>	20
1.7. <i>Pla de desenvolupament de la tesi, estructura i capítols</i>	25
2.LA CRIDA ALS ESCOLLITS. DE LA REVOLUCIÓ A LA CONVERSIÓ?	28
2.1. <i>Contracultura</i>	33
2.2. <i>Mestres: certificats d'autenticitat espiritual?</i>	38
3.VEURE MÉS ENLLÀ O MIRAR-SE EL MELIC? CONDUCTA I ESPIRITUALITAT	47
3.1. <i>Veure més enllà? Els viatges</i>	51
3.2. <i>Mirar-se el melic?</i>	59
4.LES UTOPIES EN CRISI? INDIVIDUS I COMUNITATS	66
4.1. <i>Un futur millor</i>	66
4.2. <i>"El gran esclat". Socialitzacions secundàries i utopia.</i>	74
5.CONCLUSIONS	85
FONTS	943
ANNEXOS	1032
<i>Annex 1. Guio entrevistes relats de vida tesi</i>	103
<i>Annex 2. Taula comparativa informants</i>	106
<i>Annex 3. Alguns Relats de vida</i>	107
<i>Annex 4. Altres</i>	137
<i>Annex 5. English translations (European Mention)</i>	1454

Capítol 1

INTRODUCCIÓ. AL VOLTANT DEL GIR ESPIRITUAL

1.1. *Inquietuds inicials i rellevància de la recerca*

L'objectiu general d'aquesta investigació és contribuir a analitzar les vinculacions entre l'espiritualitat i la política en el context de la societat catalana contemporània. La recerca s'ha conformat a partir de l'estudi d'un grup espiritual heterodox, al voltant del qual ha orbitat la major part del meu temps durant els darrers quatre anys.

Les persones que composen la meua mostra d'informants -constituïnt sense voler un col·lectiu que jo m'esforçaré per identificar i tipificar fins on pugui- van viure els darrers anys de la dictadura franquista militant en agrupacions polítiques que s'oposaven al règim, la majoria d'elles en la clandestinitat, revolucionaries i socialistes, posicionades en el que avui es consideraria "extrema esquerra" -avui, tot el que es troba a l'esquerra dels avatars de la II Internacional pot ser considerat "extrema esquerra" i, per altra banda, la dissecció de l'esquerra no és massa significativa per a la tesi, però sí l'apropament crític dels informants -. D'altra banda, tots ells tenen en comú que amb l'arribada de la democràcia els avatars de les seves biografies els van conduir cap a una comprensió misteriosa, transcendent, de la realitat.

Les preguntes que marquen el punt de partida de la meua tesi són les següents: Per què persones comunistes, moltes d'elles atees confesses i fins i tot proselitistes durant la seva joventut d'activisme polític, fan un "gir espiritual"? Què ens diuen les seves biografies dels canvis en els compromisos i els somnis col·lectius contemporanis? Parafrasejant a Sloterdijk (2013), per què van passar de voler canviar *la* vida a canviar *la seva* vida?

L'impuls de la recerca no pretenia que aquest canvi fos típic d'una generació de militants. Més aviat, afronta un patró minoritari o fins i tot ultraminoritari. Però sí que partia de la sospita que aquestes metamorfosis poden seguir pautes o, al menys eixos comuns, que, analitzats, poden projectar llum sobre la comprensió del fenomen de les noves espiritualitats, afegint complexitat i diversitat a les interpretacions existents fins ara.

Aquesta intuïció brolla d'una investigació anterior sobre itineraris de conversió a l'islam a Espanya i Catalunya, duta a terme en el marc del meu treball de fi de màster en antropologia social i etnografia. Descartant de la mostra les conversions de dones arran de matrimonis mixtes amb homes musulmans de procedència forana -i que segueixen models sociològics ben establerts no només a Espanya-, en la resta dels casos les persones converses entrevistades optaven majoritàriament per una vivència sufí, la branca mística de l'islam, de la seva nova fe. I no només això: una de les motivacions que portava a persones d'enculturació catòlica a "abraçar l'islam" estava lligada amb un cert

tipus de compromís amb una Espanya diferent, una altra, oposada als valors hegemònics heretats, començant per la memòria històrica pròpia (Roca, 2019).

Aquest treball previ va servir per adonar-me de la rellevància creixent i de les implicacions transversals en els processos de canvi personal. Unes transformacions que sentia anacròniques a la Catalunya europeïsta i vocacionalment laica on creia viure. Per què en un context secular hi ha persones que encara busquen el misteri? Fins quin punt aquesta recerca pot estar creuada per conflictes o inquietuds arrelades a lluites socials de l'Espanya democràtica contemporània? Aquestes qüestions em van apropar a treballs com el d'Antonio de Diego (2020), quan assenyala com l'antipsiquiatria, la contracultura i el final de la dictadura, van ser elements clau en l'aparició de centres i comunitats islàmiques sufís a Andalusia al final de la dècada dels setanta. D'altra banda, Delgado (2012) parla de "la presa de consciència" per establir ponts entre els relats (1965-1977) i els processos de conversió espiritual. L'important és la connexió entre les memòries personals -històries de vida, relats de vida, amb construcció inevitable del real- i els processos analitzats, conversions o espiritualitzacions. També Clot & Grier (2019), partint de l'exemple de les meditacions col·lectives davant del Parlament de Catalunya el 2011 i el 2015, destaquen el potencial socialment transformador de l'espiritualitat quan es deixa veure, quan irromp a l'esfera pública.

El conjunt de reflexions creuades m'han permès delimitar el marc cronològic de l'estudi. A més, el treball final de màster ja m'havia atansat a espais d'espiritualitat heterodoxa, en certa forma polititzada. Encara no tenia un grup d'estudi clar, però ja hi havia la promesa. El Fèlix, el Llibert, la Irene, les biografies d'alguns dels meus informants ja eren en el meu cervell. Hi havia un fil, calia veure fins on podia estirar-se. Així es va constituir el perfil dels informants de la investigació: antics i antigues militants contra el franquisme tardà esdevingudes espirituals més tard en l'Espanya constitucional.

El meu propòsit en aquesta tesi ha estat indagar de manera qualitativa els lligams entre política i espiritualitat, i fer-ho mitjançant relats de vida, obtinguts a partir d'entrevistes semiestructurades amb informants seleccionats per haver tingut una trajectòria política, seguida d'una conversió espiritual. L'interès d'aquesta investigació qualitativa és oferir una mostra significativa -que no representativa- de casos viscuts que permetin fer més complex i enriquir l'acostament a les noves maneres d'espiritualitat des de les ciències socials.

Amb aquest afany, la tesi, tot i estar emmarcada en els estudis existents sobre la *New Age* (mercat religió, noves espiritualitats, teràpies alternatives, crítica a la teoria de la secularització), vol abordar la "varietat d'experiències religioses" en connexió amb la lluita política col·lectiva per la democràcia, tan recent -i, de fet, encara vigent- a Espanya. És a dir, pretén ponderar l'aspiració al canvi social com l'arena de significació del mateix gir espiritual, i de les pràctiques i discursos que se li van associant. Això no implica de cap manera rebutjar el paper de la recerca de la realització personal, central en la

majoria d'apropaments acadèmics a les conversions i adhesions a les noves espiritualitats, però sí que apunta que aquest sector de l'univers conductual de les persones converses no és l'únic a tenir en compte.

Avui hi ha una bibliografia creixent sobre noves espiritualitats (Fedele & Knibbe, 2012; Prat, 2012; Helaas, 2008), però hi ha pocs treballs empírics que analitzin les interrelacions entre política i espiritualitat i com aquestes s'entrecreuen amb les biografies individuals. Com a antecedents que hagin tractat el potencial polític de l'espiritualitat -i, potser, viceversa-, destaquen algunes contribucions que han subratllat el seu caràcter contracultural (Höllinger, 2004), la seva sensibilitat mediambiental (Becci & Grandjean, 2018), la seva dimensió empàtica i feminista (Fedele, 2019) o com les pràctiques espirituals poden esdevenir protestes col·lectives (Clot & Grier, 2019).

Per ubicar el terme espiritualitat, que sempre porta amb sí una nota inabastable i vaporosa, és important tenir present la clàssica definició de Heelas & Woodhead (2005), que l'entenen com a *"subjective-life forms of the sacred"* (Heelas & Woodhead, 2005). Aquesta noció està molt enfocada com a contrapunt a la religió, que seria institucional i garant de sentit públic, compartit. Aquesta tesi no pretén trobar la fórmula definitiva per reconèixer l'espiritualitat ni per distingir-la inequívocament de religiositat; seguint el treball de Droogers (2007), més aviat espero entendre com es dona aquest fenomen en un context concret, comprendre'n el significat des d'un acostament qualitatiu i, si fos possible, extreure'n aprenentatges sobre la diversitat de les noves formes d'espiritualitat i el seu rol en la societat d'avui.

Crec que cal insistir una mica en aquest punt. La investigació realitzada pot obrir una finestra en els estudis del "gir espiritual". L'apropament a les biografies dels meus informants assenyalava cap a una direcció que no coincideix sempre amb els estudis sobre espiritualitat. La llosa de la subjectivitat i del consol terapèutic de l'espiritualitat pesa massa i no esgota el fenomen antropològic que aquesta tesi vol descriure.

La major part de la bibliografia existent segueix ancorada a un retrat de les noves formes d'espiritualitat basat en el seu caràcter líquid i individualista (Beck, 2010), arrelat a les lògiques del mercat (Carrette & King, 2004; Vallverdú, 2001; Lipovetsky, 2002), des de la lògica de la voràgine consumista (Roof, 1993). Ara bé, aquestes assumpcions no esgoten la comprensió d'aquest fenomen. Per tenir explicacions més completes, més capaces de tenir en compte la diversitat i la plasticitat de les situacions de conversió i d'adhesió espiritual, resulta oportú incorporar una anàlisi microsociològica sobre els vincles entre l'espiritualitat i el canvi social. I fer-ho de manera diacrònica: els antics i les antigues revolucionàries que s'han acostat a l'espiritualitat, sovint segons paràmetres propers a la New Age, malgrat que les persones informants no solen assimilar-se a aquesta etiqueta -i en molts casos la rebutgen frontalment com tampoc accepten la idea d'estar immersos en mercat espiritual. La meua aproximació epistemològica espera, doncs, deslliurar-se d'una sèrie de prejudicis inherents en bona part de la literatura sobre

espiritualitat, és a dir, de la visió recurrent que després d'un vel de suposada laïcitat, entén les noves espiritualitats com una simple paròdia de la religió, una nova versió naïf de l'opi del poble. Aquesta concepció, amb forts tics patriarcals, deixaria entendre que les noves espiritualitats, generades pel capitalisme avançat, atomitzades en la modernitat líquida de Bauman, amb prou feina servirien per a una altra cosa més que per enredar ments febles, immadures, ignorants -sovint dones, segons aquest prejudici-. L'espiritualitat, entesa així, seria una forma d'enredar als subjectes desorientats, descontents inconscientment amb l'ordre social vigent, per a què converteixin els seus guanys en un sentit de la vida fet a mesura del client. La recerca sobre el col·lectiu observat que proposo vol enriquir aquest espectre interpretatiu, tant en la sociologia com en l'antropologia.

1.2. Objecte d'estudi

El desenvolupament d'aquesta investigació s'assenta en itineraris viscuts de conversió espiritual amb vocació política o, si ho preferiu, itineraris de vida polítics amb vocació espiritual. Aquest punt de partida suposa allunyar-se d'un estudi de comunitat tradicional ja que, a les comunitats espirituals, no hi ha d'haver una militància compartida mentre que, en els espais de lluita política, l'espiritualitat és un assumpte si més no qüestionat per alguns sectors i, en tot cas, reclòs a l'esfera privada, íntima, no sempre obert a l'àgora política. Amb la intenció de reflectir un espectre més ampli del fenomen, recorreré a una selecció d'informants catalans, les històries de vida dels quals puguin dibuixar una constel·lació heurística, un conjunt de veus que desprenguin propostes de sentit sobre la vivència del desig de transcendència individual, cosit a l'acció social. Aquest enfocament es compon de subjectivitats, però també d'esdeveniments històrics que faciliten la seva contrastació, la seva posta en valor des d'una inquietud científica.

Un dels focus de la tesi es fixa en el peculiar apropament cap a l'espiritualitat que es detecta en alguns i algunes militants antifranquistes a la clandestinitat. Les trajectòries es poden descriure pivotant sobre tres moments vitals diferents: a) una educació catòlica, en la majoria de casos forçosa; b) un període pronunciadament ateu; c) un recorregut espiritual. El canvi s'enquadra en un escenari igualment canviant, des d'un ideal autàrquic, uniconfessional i repressor a un altre cosmopolita, pluriconfessional i multicultural.¹ En els itineraris esmentats, les persones protagonistes acostumen a

¹Aquestes trajectòries s'incrusten a la ruta sinuosa (cap al multiconfessionalisme a Espanya des del primer terç del segle XIX, amb un pic a la II República), però sense confondre's amb ella. La lluita pel pluralisme confessional fou alimentada sobretot pels esforços i avenços de creients no catòlics, que volien accedir a una "normalitat pública" quan a les manifestacions externes (ritual) de les seves creences, més enllà de la llibertat de pensament purament privada (v. un resumen en Amérigo 2022). Suposa una singularitat històrica en el segle XX europeu -un anacronisme explicat en gran mesura per la política del XIX i el franquisme- mentre que el adveniment de les noves espiritualitats és un fenomen mundial, molt més sincronitzat, tot el decalatge ibèric. Aquesta singularitat afegeix un nivell de complexitat: els processos de canvi religiós (inclosos els estudiats per la tesi) se situen en un camp en disputa. Una disputa sorda

marcar les diferències amb l'arribada a les noves espiritualitats de les noves generacions, una distinció auto-percebuda que mereix un estudi en sí mateixa. Aquest "patró" també pot ajudar a aclarir els lligams entre l'activitat política i l'espiritualitat en persones d'altres generacions que, tot i haver tingut una educació laica, han pres una doble via d'acció social, material i transcendent, en reacció al malestar social.

Aquest enfocament beu del corpus teòric en sociologia de la religió, tan proper a l'antropologia, que entén que la vida religiosa s'ha d'estudiar més enllà de les institucions i els dogmes. Segueixo així els fonaments dels estudis en sociologia de la religió que han entès que per comprendre les religions cal apropar-se a la vida d'aquells que les practiquen, l'*everyday religion* (Ammerman, 2007) la *religion outside congregations* (Cadge, 2005). Aquesta línia de recerca permet recollir l'evolució espiritual dels meus informants en un conjunt coherent, més enllà de la seva adscripció confessional. L'aproximació d'aquestes autores a la religiositat viscuda dels diferents actors que entren en joc en una recerca em permet entendre els canvis en la identitat dels meus informants. Moltes vegades he hagut de respondre a què em refereixo amb "espiritual", quan he explicat el tema de la meua tesi, i tot sovint no amagaven certa sorpresa, com podia ficar al mateix sac a una budista, a una musulmana o a un catòlic? El que aquesta tesi proposa és que per la meua mostra, en la seva concepció de l'espiritualitat, cal entendre tota una sèrie de motius històrics i socials que no s'esgotarien centrant-se en una modalitat de creença. Distingir en excés els seus itineraris per la seva confessió dificultaria la comprensió del fenomen.

Els estudis sobre la *lived religion* revelen l'artificialitat d'identificar certes nocions de la religió institucional amb els comportaments i els valors dels qui es consideren religiosos. McGuire (2008:6-7), durant el seu treball de camp, quan assistia a misses i actes amb catòlics compromesos amb la justícia social, assegura que hi podria encaixar algú de la corda del Martin Luther King (baptista), mentre que quan, més tard, va dur a terme una etnografia amb Catòlics carismàtics, segons la sociòloga americana, en una missa catòlica carismàtica, un creient pentecostal, habituat a presenciar misses miraculoses, s'hi podria arribar a sentir còmode. La *lived religion* posa el focus en les implicacions pràctiques de les creences. Seguint aquesta premissa, les investigacions es centren en els individus creients, com una mena d'arena significativa de la creença on es troben diferents lògiques que no tenen perquè coincidir amb el discurs religiós oficial, ni en les seves justificacions

manifestada en un primer moment per la convivència, en aparença contradictòria, entre el pluralisme confessional constitucional i el manteniment del Concordat amb el Vaticà. del franquisme; aquesta disputa ha estat viscuda per les persones informants, , que havien rebut una educació nacionalcatòlica, després van combatre el franquisme i la seva connexió amb l'església. En un segon moment, just quan la constitució de 1978 marcava un punt d'inflexió en el reconeixement del multiconfessionalisme, el grup d'informants passava a representar el que apunto com a una mena de nova via dins de l'adveniment, no ja d'una àgora multiconfessional, sinó d'un pluralisme religiós, mai ben reglamentat, ben "domesticat", empès pel contacte cultural de la globalització, però en tot cas afectat també per pugnes polítiques, com ara un nou aflorament d'identitats xenòfobes -religió inclosa- front a l'ideal ciutadà. En altres paraules, política i religió segueixen unides, amb una intensitat més alta, o en un grau més complex, del que passa a bona part d'Europa occidental.

ni en la seva raó de ser. En aquest sentit, l'encarnació (*embodiment*) de la seva creença, les implicacions que té en la seva forma d'estar al món, en la seva pràctica i en com es tradueix en l'actitud envers les seves relacions socials és el que realment ens apropa a l'experiència religiosa.

En definitiva, els estudis de l'*everyday religion*, que presten una atenció especial a la quotidianitat de la religió, em permet tenir una perspectiva més versàtil que s'adeqüi a la diversitat i la complexitat de l'espiritualitat dels meus i les meves informants. Dit això, no vull afirmar que la religió i la religió viscuda siguin elements oposats, senzillament tenen discontinuïtats que cal avaluar en cada cas estudiat.

1.3. Marc teòric ampli

El marc teòric general s'ubica en el debat sociològic sobre el reencantament del món o sobre els límits del "somni secular", en sociologia i antropologia. La meua anàlisi s'agafa a un optimisme epistemològic, que es vol seguidor del William James i la seva comprensió en positiu de la *Varietat de les experiències religioses*. Considero que aquesta predisposició teòrica m'ha ajudat a problematitzar i enriquir les visions que identifiquen les noves espiritualitats com un mercadeig religiós. La meua intenció ha estat enriquir l'enteniment de la figura del *religious seeker* o *sense seeker* (com Stark, 1999) a través de la (re)connexió analítica de les informacions *emic* i *etic*². La mirada alhora des de dins i des de fora, permet dialogar amb l'estudi comparat de les religions (reprenent l'estela d'autors tan diferents com Roy Rappoport o Marshall Sahlins) amb contribucions del debat teològic en les diferents confessions, en particular des d'una perspectiva interreligiosa (en principi també "emic" i central per bona part dels informants). Aquesta connexió resulta rellevant per a la comprensió de les dimensions ideològica i política, en particular en contextos de "desencantament polític"³, detectables en nombroses persones adscrites a les noves espiritualitats.

² Tot i que, anys després de la seva mort, continua essent un autor que genera anticossos entre molts científics socials, en particular antropòlegs, la descripció de Marvin Harris (1982) dels enfocaments EMIC i ETIC continua essent molt útil.

³ Una possibilitat d'intervenció a l'esfera política amb potencial alliberador però que no deixa de ser, de vegades, alarmant. Penseu-vos per exemple en l'assalt al Capitoli de gener de 2021. Bona part dels insurgents van avalar la mobilització en teories conspiranoiques com el QAnon o el Pizzagate que, malgrat la seva aparença paranoide i surrealista, resulten recalcitrants i amenacen els principis democràtics sota la promesa d'un horitzó difícilment esperançador. És cert que aquest fet s'ha d'entendre dins el marc cultural polític nord-americà. La formació de la identitat nacional nord-americana s'assenta sobre un imaginari de llibertat individual que connecta la conquesta de l'oest per desenes de milers de colons individuals, amb una democràcia de base on ja no la llibertat de cultes, sinó el que hom podria denominar la creativitat religiosa té un paper central. D'aquí surt el denominacionalisme i el *boom* de noves formes de protestantisme del recurrent "Great Awakening" del s. XVIII-XIX. Escapar dels prejudicis propis d'una moral civilitzada coagulada i, amb deixes sovint absolutistes, per avaluar les noves vies d'acció política contemporània lligades a l'espiritualitat, no ens pot encegar sobre la possibilitat que aquestes ideologies serveixin per tornar a vells terrors coneguts, especialment al feixisme.

Ja ben entrat el segle XXI, la religió dista molt de ser el convidat de pedra de la globalització. El sondejos actuals apunten que la població amb un vivència social -i no merament personal- de la religiositat continua sumant una majoria insistent a nivell mundial (Berger, 1999). Queden desautoritzades, doncs, projeccions estadístiques anteriors, com aquelles que associaven automàticament el socialisme real a una desaparició massiva de l'experiència religiosa. Fins al punt que la religió ha tornat a ser un objecte d'estudi de ple dret en les ciències socials, potser fins i tot amb un pes comparable al que es va donar en temps de Marx i Weber. També a la laica Europa, el curs de la secularització s'ha congelat, mentre es difuminen les seves presumpes fases: separació Església i Estat, privatització de l'esfera religiosa i dissolució final de les narratives sagrades (Cuartango, 2013). En el context de Barcelona al que es refereix aquesta recerca, amb el seu autoproclamat cosmopolitisme i la projecció planetària de la seva modernitat, és un escenari ideal per detectar i avaluar l'abast i les funcions d'aquestes interconnexions al voltant de l'espiritualitat. És en aquest marc "glocal" on es projecta aquesta investigació a propòsit del rol inesperat de les noves espiritualitats. Per exemple, en la construcció dels igualment nous marcs globals de convivència (Bauman, 2000; McLuhan, 1989), a partir de l'exemple del context metropolità de Barcelona.

Des dels seus inicis, la sociologia i l'antropologia desplegada en terrenys occidentals han entès la persistència de la religió en el context modern com l'aglutinant de formes de sociabilitat que responen a la pèrdua de vincles comunitaris ("mecànics", diria Durkheim). L'individu, perdut en la seva llibertat moderna, s'agafa a les restes que queden d'un món que tenia sentit (Fromm, 2008; o la "recerca de sentit" de Frankl, 2004). Les noves comunitats de justos respondrien a l'expectativa d'un retorn a una "cúpula sagrada" (Berger, 1982), que empari el fred que deixen els convenis cívics, amb l'expectativa de tornar-li el significat al món. L'apostolat radical, de caràcter reactiu, que moltes prediquen, activa un ascetisme intramundà on un ordre clar, sever o no, s'oposa al perfil inabastable i canviant propi de la modernitat (Prat, 1997; Delgado, 1999). Així doncs, encara que es pugui continuar veient Europa com un "cas excepcional" en comparació a l'evolució confessional a la resta de continents (Davie, 2002), i fins i tot a l'Est d'Europa després de la caiguda del bloc soviètic, no hi ha dubte que el continent està experimentant canvis profunds en la distribució dels grups religiosos (Griera, 2014; Prat, 2012).

El baròmetre de Religiositat a Catalunya, impulsat per l'Oficina d'Afers Religiosos de la Conselleria de Justícia, apuntava l'any 2020⁴ dades significatives en aquesta sentit: un 30% de la mostra d'enquestats es consideraven persones espirituals però no religioses. En aquest escenari, les tendències resulten doblement rellevants, no només per detectar l'afermament dels discursos religiosos en un estat laic (augment de les minories

⁴ Aquí es pot consultar l'informe complert: https://afersreligiosos.gencat.cat/web/.content/04_diversitat-religiosa/barometre/Informe-de-resultats.pdf

religioses, disminució progressiva del catolicisme...), sinó per la seva diversitat, ja sigui cultural o atenent als grups d'edat.

1.4. *Preguntes de recerca i objectius específics*

Partint de biografies lligades a l'espiritualitat i la militància política, la interrogació general de la tesi vol aprofundir en els llaços que es generen entre el compromís social i la cerca de transcendència en el context d'oposició política al franquisme, així com sobre la seva evolució després de la instauració de la democràcia. Aquest eix d'interrogació em porta a preguntar-me com aquesta espiritualitat es conjuga al nivell biogràfic amb un enfocament vital que bé podríem anomenar contracultural, tant present en l'època considerada. Una indagació que em torna en certa forma a l'inici, doncs permet plantejar si l'opció personal dels meus informants pot tenir una projecció social, política, renovada.

Aquestes qüestions directrius encadenades comporten tota una bateria d'interrogacions que s'aniran ajustant durant l'estudi. Assenyalen-ne algunes: quins indicis en el sentit de Peirce (com les "hierofanies" d'Eliade⁵) marquen punts d'inflexió biogràfics cap a l'espiritualitat? es poden relacionar amb canvis històrics a la societat espanyola i catalana, a l'entorn de Barcelona? quins canvis en les relacions personals i en la inserció a la pròpia societat i cultura han acompanyat aquest "estar al món" espiritual?

Els objectius específics s'ordenen per les diferents dimensions que implica el tractar de comprendre els diferents vincles contraculturals del fenomen de les noves espiritualitats amb la cultura i l'estil de vida contemporanis en el context urbà de Barcelona. Com passa amb les propostes contraculturals, malgrat la seva crítica de la modernitat líquida, les noves comunitats⁶ espirituals, si se les pot anomenar així, incloguin persones converses amb vocació interreligiosa (dels panikkerians⁷ als neosufís europeus) o atretes per espiritualitats de nova planta (com el *reiki*, la matrística, el neo-druidisme o l'eco-espiritualitat), no deixen d'assumir com a llegat propi els drets sorgits de la modernitat. Drets que paradoxalment enllacen amb la tradició esotèrica. En aquest sentit, podem dir que són contraculturals en comptes d'aculturades o aculturadores. L'examen dels casos suggereix no només limitar molt les teories del *brain waling*, com ja assumeixen molt discursos multiconfessionals, sinó també relativitzar el "símil evangelitzador" en la comprensió de la nova i multiforme onada de re-espiritualització. Aquest qüestionament és fa particularment palès en la mostra de la tesi i obliga a reconsiderar el rol dels guies,

⁵ Sobre índexs i hierofanies en parlo amb més detall al capítol 2, "La crida als escollits", a l'apartat sobre Mestres.

⁶ Tots els informants es consideren inclosos/reubicats en noves comunitats, quallades per comunió espiritual, una altra cosa és si, des de certes posicions acadèmiques, es considerarà rigorós l'ús d'aquest terme; i, la tesi no analitza aquestes comunitats, però sí els respectius sentiments comunitaris

⁷ Seguidors del teòleg catòlic i orientalista Raymon Panikker (1918-2010). Aquest pensador i guru tenia una comunitat espiritual a Tàvertet, a 85 km de Barcelona. A dia d'avui tenen una fundació, *Vivarium*.

gurus o mestres, que ara abordarem. Hem de partir, doncs, de la constatació que les persones informants consultades, proposen el canvi des de la cultura pròpia (que és hegemònica), encara que incorporin elements aliens en exercicis de sincretisme o bricolatge cultural (Atglas, 2014). I és aquest esforç el que uneix individus que conformen grups minoritaris, però amb una forta cohesió interna i susceptibles d'esdevenir avantguardes de la globalització – de Lenin a Moscovici (1979)⁸.

⁸ El concepte de “minories actives” (Moscovici, 1979) suposa que grups humans minoritaris, si mostren una posició constant i insistent, poden modificar la percepció de la majoria. Moscovici porta a la psicologia social el potencial de les avantguardes de Lenin, i que abans ja havia anunciat Gabriel Tarde a *Les Lois Sociales* (1898), quan afirma que grups petits, consistents i ben cohesionats, poden influir en la estructura total de la societat.

1.5. Metodologia

La metodologia d'aquesta tesi és qualitativa. Partint d'aquí, la meua contribució no té com a objectiu crear models per a la comprensió de les conversions espirituals, tot i que pot apel·lar a una visió més complexa i plural dels que ja s'han postulat. La tesi espera més aviat obrir, a través de la comparació de casos concrets, noves sendes per a la comprensió dels vincles entre la religiositat contemporània i la participació política. Aquest objectiu té implicacions metodològiques i teòriques perquè posa l'articulació col·lectiva -efectiva i ideal- de les persones abordades al centre de la recerca. En aquest apartat metodològic em centraré en els dos aspectes que podrien esbiaixar la capacitat analítica de la recerca: la representativitat de la unitat d'anàlisi i el dilema de l'entrevista biogràfica com a font empíricament validable.

La investigació s'ha dut a terme a través de 20 relats de vida, construïts a través d'un mínim de dues entrevistes semiestructurades⁹ a cadascun dels informants. Tots ells i elles compartien els elements bàsics esmentats: la militància política durant la dècada dels setanta seguida d'una gir espiritual posterior. La mostra s'ha conformat segons una certa heterogeneïtat en termes d'àmbits de militància política, així com de classe social i gènere¹⁰. D'altra banda, les variacions generacionals han estat molt lleus, doncs els informants entrevistats s'ubiquen en un mateix rang d'edat, comprès pels nascuts entre l'any 50 i el 55, amb excepcions que van d'un o dos anys. Per últim, també hi ha una homogeneïtat a nivell espacial, pel que fa a l'època militant: tots els informants vivien a Barcelona durant el tardofranquisme (excepte dos casos - els del Yusuf i la Irene- que vivien a Madrid).

Quin és el cas d'estudi? Representativitat i significativitat

Habitualment, especialment en antropologia, s'equipara la unitat d'anàlisi amb una comunitat social i cultural. Malauradament, a Catalunya, no existeix una associació de budistes que fa quaranta anys eren comunistes o una congregació d'antics materialistes renegats. El vincle formal entre les persones informants ve donat per la seva participació a l'estudi, és a dir, depèn de la meua selecció, efectuada en tant que subjecte investigador.

Això provoca l'aparença d'una certa arbitrarietat en el tractament del grup com un ens amb lògica pròpia, capaç de generar coneixement generalitzable. Una de les preguntes que m'han fet de forma reiterada en les comissions de seguiment del Programa de Doctorat ha estat la següent: què els atribueix rellevància sociològica als teus informants? El que volien era que justificués adequadament per què la meua mostra era socialment representativa. La pregunta era oportuna, cal tenir un bon argument quan

⁹ Vegis el guio de l'entrevista a l'Annex 1.

¹⁰ Vegis la taula comparativa. Annex 2.

no fas un tipus de recerca que giri al voltant de factors tipificables, em refereixo a les variables que els investigadors acostumen a fer servir per segmentar la societat: joves/vells, dones/homes, rics/pobres, estudis/sense estudis, rurals/urbans... És cert que, encara que jo tinc en compte els factors esmentats en les anàlisis de cas i la seva comparació, no regeixen la meua selecció de manera sistemàtica.

I doncs, per què som davant d'un cas real d'estudi, susceptible d'una anàlisi dins les CCSS? D'una banda perquè atén a unes experiències vitals concretes, delimitades en el temps. D'altra, perquè els seus itineraris orbiten sobre dues característiques identitàries clau, dos moments diferenciats dins del seu itinerari: la crida política i el despertar espiritual. Dos *turning points* que s'ubiquen dins d'un marc històric i sociològic i fan dialogar les seves experiències amb el bagatge teòric d'una sociologia inscrita en l'espai i el temps:

For a "case" to exist, we must be able to identify a characteristic unit, whose unity is given (at least initially in concrete historical experiences. This unit must be observed, but it has no meaning in itself. It is significant only if an observer can refer it to an analytical category or theory. It does not suffice to observe a social phenomenon, historical event, or set of behaviors in order to declare them to be "cases". If you want to talk about a "case", you also need the means of interpreting it or placing it in context. (Wieviorka: 1992:160)

En aquest sentit, en el plantejament de la mostra he seguit a Terrades i Contreras (1975) quan distingeixen entre la representativitat i la significativitat d'un objecte d'estudi. El meu estudi bascula sobre la segona qualitat epistemològica. Potser la meua mostra no pot ser associable a un sector ben delimitat de la societat, però és significativa de certs processos que la conformen (i que no són exclusius del grup d'informants)¹¹ i, a la vegada, prou diversa per descartar que ens estem adreçant a un cas únic, que no tindria sentit sociològic ni antropològic.

D'altra banda, no fer un estudi de comunitat a l'ús no significa rebutjar l'element comunitari ni generacional (societat d'un temps i d'un espai) inscrits als itineraris de conversió escollits, ans al contrari. És per això que, per trobar informants, he emprat la tècnica de "bola de neu", així com observacions en espais sorgits durant els processos implicats on es produeix una combinació de discursos polítics i espirituals (especialment a l'associació *Plural-21*). Tanmateix, els *entry points* han estat sempre parcials, precisament pel fet que no existeixen llocs de trobada entre tots els meus informants. Ara bé, la societat civil catalana és relativament petita i, al final, el nombre de gent que

¹¹ És per això que existeixen etnografies, on un únic informant serveix per omplir d'informació rellevant una monografia sencera. És clar que sovint resulten polèmics en referència a la seva "autenticitat": potser *Dios de Agua* de Marcel Griaule és l'exemple més clar, però pensem en *Ishi*, del matrimoni Kroeber en l'alba de l'antropologia. En tot cas, quan perduren en la literatura viva, citada i emprada, ho fan perquè s'insereixen en un cos etnogràfic més ample (del propi autor i autora i d'unes altres persones), sobre la societat, cultura o subgrup on encaixa l'informant en qüestió. La monografia "unipersonal" és doncs una exposició del treball etnogràfic que facilita la seva contrastació perquè sempre es pot projectar sobre un marc més ample. Per això persisteix. Dos altres exemples de etnografies fetes amb un sol informant: "Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman" – Marjorie Shostak (1981) o "The Headman and I" – Jean-Paul Dumont (1992)

militava i que es movia a la Barcelona dels setantes és limitat. Durant els primers dos anys i mig de investigació, la meua tasca ha estat de rastreig. Un esforç que moltes vegades és frustrant: la major part dels dies, no es troba res que ajudi a resoldre el cas. He passat molt temps preguntant a persones i entitats que no en sabien gaire res, o que em parlaven d'informants ja entrevistats o que, directament, em donaven una pista falsa sobre algú que no encaixava amb el perfil que buscava. Que fos tan difícil trobar informants, també convertia cada nova entrevista en un tresor per la tesi, i augmentava l'aposta per la significativitat per sobre de la representativitat.

I d'aquest caràcter escàs de la mostra, ínfim dins de la totalitat de la societat civil catalana, el que ens permet parlar d'uns subjectes marginals. Un terme que recupera Anna Clot-Garrell de Léger & Hervieu:

la "marginalitat" del cas sociològicament entesa des del prisma Danièle Léger i Bertrand Hervieu (1983); és a dir, considerant la singularitat del monestir com expressió que condensa i manifesta de manera més aguda fenòmens sociològicament concebuts com a centrals i rellevants. (Clot-Garrell, 2016:56)

Clar que Clot-Garrell en la seva etnografia d'un monestir benedictí (així com en els estudis de comunitats neo-rurals de Léger & Hervieu) tractava la marginalitat en el seu sentit espacial. Els estudis d'institucions totals permeten dialogar amb la pretensió d'experiment social, això és, d'estar davant d'un microcosmos social on es poden aïllar els diferents elements que hi intervenen. La marginalitat dels meus informants rau en el seu impuls en diferenciar-se de l'*status quo*, però no necessàriament del seu aïllament físic –per aquest motiu més endavant recuperem la idea clàssica de Weber d'ascetisme intramundà-. Tot i així, com veurem, els seus itineraris, especialment quan se'ls analitza i compara entre ells, il·luminen certs processos propis de la societat contemporània.

Els paranys del relat de vida com a mètode

Caldria fer un comentari sobre el relat de vida com a mètode en aquesta tesi. Sense voler establir unes pautes, un manual de treball, doncs ja se n'han fet de molt interessants i qui vulgui els pot consultar (Ferrarotti 1983; Denzin 1989; Pujades 1992; Feixa 2000; Prat 2004). El que m'agradaria aclarir és com he afrontat les dificultats que suposa treballar amb un tipus de dades tan personals, farcides de records i d'oblits, més o menys voluntaris, on es projecta la coherència personal que cadascú s'imposa a l'hora de conformar la seva identitat. Els paràgrafs que segueixen són un aclariment de com s'ha arribat al format d'escriptura dels capítols etnogràfics (2, 3 i 4). L'estil es basa en el creuament dels relats, en les cruïlles que s'han anat formant amb l'acumulació d'experiències juxtaposades, tot formant uns nusos antropològicament significatius, que la recerca ha volgut deslligar amb cura.

Aquesta tesi s'assenta sobre les entrevistes realitzades. La forma de fer les entrevistes ha evolucionat i ha seguit diferents estratègies depenent de la confiança i les característiques de cada informant. Un dels informants, per exemple, és un amic de la família que em coneix des de que vaig néixer. No es fàcil posar una gravadora a una persona que coneixes d'aquesta manera, pot sentir-se com una manera de posar distància entre la confiança existent. Així que hi ha unes poques entrevistes que no s'han registrat amb àudio perquè considerava més respectuós prendre notes a mà. En altres casos, he fet dues entrevistes, una primera sense gravadora i la segona gravant, aclarint que el registre serviria per a l'anàlisi, un cop ja ens coneixíem personalment i entenien la intenció de la meua recerca, així com el tipus d'informació que els hi demanava. Tot i així, tampoc va funcionar sempre, no hi ha fórmules màgiques amb les entrevistes. A vegades, els informants posen més interès, responen amb més detall, la primera vegada que els coneixes. Com si es buidessin en una confessió que, una vegada feta, ja ha esgotat la seva raó de ser. D'altra banda, hi ha gent que quan es conscient de que li estan registrant la veu, s'expressa amb molta menys desimboltura... Per això, depenent de cada informant i a partir de cada situació concreta, he recollit la informació combinant notes i transcripcions directes amb gravacions d'àudio.

Un altre dubte es refereix a l'omnipresència de l'entrevista per la confecció de la recerca. Les entrevistes semiestructurades, com a mètode, pot semblar poc eficaç per a referir-se a la manera de viure dels informants. Aquesta idea prové de la intuïció malfiada de que les persones, més o menys conscientment, sempre menteixen¹². Si hom vol saber el que fa algú, el que cal és la tasca descriptiva del naturalista. Aquí la màxima de Bourdieu a *L'Ofici del Sociòleg* de "la maledicció de les ciències humanes és encarregar-se d'un objecte que parla" (Bourdieu, 2005:57) es troba amb la sentència bíblica: *Pels seus fets els coneixereu*¹³. Aquest inconvenient metodològic crec que es pot salvar, primer, atorgant cert grau de confiança a les persones entrevistades. I segon, recalcant el valor sociològic en reconèixer els comportaments als que ells i elles donen importància, independentment de la seva veracitat.

De fet, les contribucions "èmic" són crucials en l'antropologia i en la seva aplicabilitat, sempre que no s'absolutitzin i quedi clar que requereixen un contra-balanç "ètic" (en la mateixa recerca o a través d'altres). Per això, la darrera part de totes les entrevistes efectuades (vegis el guió a l'annex 1), està dedicada a la seva praxi espiritual, a la seva conducta mediatitzada pel seu posicionament nou davant del món: què mengen? mediten? I si ho fan, com ho fan? quants cops al dia? Es troben amb altres membres de

¹² Una manera de defugir l'ús de la paraula mentida, que té una càrrega malintencionada, és recordar la distinció èmic/ètic. Els informants no disposen de la informació contrastada i metòdica que la recerca projecta sobre el fenomen que estudia.

¹³ En realitat això és una popularització d'un fragment de l'evangeli segons Mateu sobre falsos profetes "pels seus fruits els coneixereu" (Mt, 7:15-20), fent anar una metàfora agrícola com és habitual en les paràboles de Jesús. El terme "fruits" pot entendre's com l'efecte (conseqüència de) i no com a materialització de l'acció (els fets). En qualsevol cas, aquí no ens cal esbrinar el significat original de la frase.

la comunitat espiritual? On? Cada quant?, etc. Continua essent “èmic”, però inclou l’explicació d’una auto-mirada -potencialment molt útil- de caire més aviat “ètic”.

Entre els ensenyaments metodològics acumulats per la pràctica etnogràfica, voldria tornar a Bourdieu. Els relats de vida com a font d’informació, són enredaires degut al que el sociòleg i etnògraf francès va descriure com “la il·lusió biogràfica” (1989), que és la tendència a donar sentit al curs d’una vida, a dotar-li d’unes estructures i una linealitat temporal pròpia de les narracions, més que dels fets que esculpeixen una vida, molts d’ells purament contingents:

Hablar de historia de vida es presuponer al menos, lo que no es poco, que la vida es una historia y que una vida es inseparablemente el conjunto de los acontecimientos de una existencia individual concebida como una historia y el relato de esta historia. Eso es en efecto lo que dice el sentido común, es decir el lenguaje corriente, que describe la vida como un camino, una carretera, una carrera, con sus encrucijadas (Hércules entre el vicio y la virtud), o como una andadura, es decir un trayecto, un recorrido, un *cursus*, un paso, un viaje, un itinerario orientado, un desplazamiento lineal, unidireccional (la «movilidad»), etapas y un fin, en su doble sentido, de término y de meta («se abrirá camino» significa que alcanzará el éxito, que hará carrera), un fin de la historia. Es aceptar tácitamente la filosofía de la historia en el sentido de sucesión de acontecimientos históricos, que está implícita en una filosofía de la historia en el sentido de relato histórico, en pocas palabras, en una teoría del relato, del relato de historiador o de novelista, bajo este aspecto indiscernibles, biografía o autobiografía especialmente (Bourdieu, 1989: 74).

Pensis, però, que estirant aquest argument, hom podria considerar que és millor no preguntar mai res a ningú. I així, donar la raó a científics socials obtusos que defensen que només es pot ser objectiu treballant amb dades quantificables, suposadament per evitar el biaix les opinions personals, com si els seus propis prejudicis no es projectessin els indicadors que acaben de validar (pensis en la ubiqüitat de l’individualisme metodològic...). A més, una pretesa objectivitat sense necessitat d’apropar-se a ningú fàcilment resultarà empobridora, encara que pugui ampliar l’abast de la mostra. La distància amb l’objecte d’estudi, que sovint es limita a una sèrie de valors descarregats de centres d’estadística, dificulta l’enteniment del que quantifiquen, ni quina relació té el que fan amb el món “real” –material, viscut, quotidià i etnogràfic.

L’ordre amb que es configura el sentit d’una vida, les concordances que hi trobem en la forma de fer-ho ens parlen de quelcom, ens ofereixen unes estructures significatives que van més enllà d’un mateix, uns patrons culturals, sociohistòrics. En el cas de les persones que han viscut algun tipus de revelació, aquests elements significatius estructurals estan marcats per una experiència de contacte amb el sagrat, una hierofania. Al capítol 2 (“La crida als escollits”) ens centrarem en aquests moments d’incorporació d’una identitat transcendent. Però és sobretot al capítol 3 (“Veure més enllà o mirar-se el melic?”), on hem mirat de superar la clàssica distinció entre el que la gent diu i el que la gent fa. La tesi tracta la realitat social com un esdeveniment abans que com una essència, com una successió infinita d’esdeveniments perceptibles i no una realitat estancada que puguem capturar amb paraules. La meva recerca vol ser un punt de partida que espera anar

omplint-se d'observacions i de registres que reflecteixin les textures i els matisos de les conversions espirituals, així com permeten apuntar i discutir les presumptes noves funcions socials d'un col·lectiu particular d'aquestes persones converses.

Per acabar de copsar el potencial i els límits de la metodologia emprada, em sembla necessari completar la caracterització de la recerca amb una contextualització sociohistòrica. Cal entendre que, atès el lapse del període temporal considerat, el temps de memòria i activitat dels informants (uns 50 anys, des de la militància política a avui), la tesi es construeix forçosament com una recerca de memòria històrica. Salvant les distàncies, la tesi s'adhereix a l'esperit inicial de les primeres investigacions antropològiques biogràfiques del segle XIX a USA. Aquests estudis, volien recollir vides d'un món que estava canviant i en un procés accelerat de desaparició, el de les cultures índies (Pujadas, 1992). Tot i que el procés d'aculturació tingui poc o res a veure, els casos recollits testimonien una generació que ha viscut una sèrie de canvis col·lectius i promeses polítiques i socials, començant per la transició democràtica, però també l'aparició de la cultura de masses, la fi de l'horitzó comunista o de les propostes de la contracultura.

Aquest apropament als informants com a figures en mig de transicions, s'enllaça amb la seva "marginalitat desitjada" que acabo de mencionar i que caracteritza els seus itineraris, tot justificant l'estudi a través de relats de vida:

(...) o d'un estil de vida marginal o en procés de transformació, que deixen poc vestigi "documental", les fonts orals i, molt concretament, els relats de vida esdevenen una de les maneres d'apropar-nos als sistemes de valors i als sistemes de vida que desapareixen. És per això, com dèiem, que la narració de la vida es converteix en l'expressió d'una cultura en transformació i adquireix un valor documental i testimonial. (Prat, 2004:39)

Per poder analitzar els testimonis recollits, i projectar-los després sobre la comprensió de la heterogeneïtat dels nous espiritualismes holístics, aquesta tesi ha volgut dur a terme una "descripció densa" (Geertz, 1973). Això suposa apropar-se al fenomen estudiat -la transició de la política a l'espiritualitat dels meus informants- des de la multiplicitat de veus que el configuren. Amb aquesta intenció, els capítols etnogràfics s'han teixit amb els diferents fils de vivències concretes, tot conformant una constel·lació d'experiències narrades en la seva pròpia veu que revelen punts de coherència. La major tasca d'aquesta tesi ha estat anar detectant els nòduls significatius dels relats de vida. Així com articular-los en una estructura analítica sociològica coherent i acadèmicament justificable, sense desfer ni tergiversar els testimonis recollits. Escoltar les entrevistes, transcriure-les, rellegir-les, deixar que passi un temps, tornar a veure als informants, escoltar-los una altra vegada, aquesta és l'artesanía de la recerca que he volgut mostrar en els capítols etnogràfics.

Com he dit, aquesta tasca es concentrarà en els tres capítols etnogràfics centrals. D'altra banda, considero adient establir unes pistes del context sociohistòric de referència, abans d'incloure les veus dels informants que fonamenten la recerca. Aquesta és una condició prèvia indispensable per situar-se, també pensant en potencials lectors de la tesi que no siguin de Catalunya ni Espanya i desconeguin la seva història, i així facilitar la comprensió posterior de l'apropament èmic que permeti contrastacions ètic. Entenent, naturalment, que el context sociohistòric és un constructe dinàmic sempre parcialment construït sobre mirades subjectives, però amb l'avantatge que sempre són *mirades creuades* -no hi ha un narrador ni un protagonista privilegiat com en les biografies tipus- i que s'ancoren a fenòmens, esdeveniments, molts d'ells altament verificables.

1.6. Context sociohistòric

Abans d'introduir els capítols etnogràfics (2, 3 i 4), que formen el cos de la tesi, és convenient fer un recorregut àgil pels elements històrics destacables del tardofranquisme i la transició a Barcelona¹⁴. Els meus informants comencen a prendre consciència política als primers setantes, ja en l'agonia del vell i consumit dictador, tot i així, hi ha una sèrie d'esdeveniments anteriors que són part de l'escenari en el que es van criar, amb més o menys consciència de les seves implicacions. El segle XX fou el segle del somni comunista, i els meus informants pertanyen l'última generació europea que el va albirar¹⁵, tot i que ja amb un fort recel, donat que l'alè tancat soviètic ja traspassava el Teló d'Acer. No en va la major part dels informants se situaven en la part més contestatària de l'internacionalisme nascut de la I i la III Internacionals, doncs bé es definien com a trotskistes, bé se situaven en una extrema esquerra que encara estava paint la lenta caiguda del culte a Stalin.

No correm, després de la Revolució Hongaresa i abans de la Primavera de Praga, al temps del moviment dels drets civils, el *hippisme* o l'activisme gay, l'any 1962, el papa Juan XXIII, inaugura la primera sessió del Concili del Vaticà II. Els efectes que tindria el concili en la

¹⁴ La tesi no pretén fer ni una descripció ni una anàlisi profunda d'aquests dos períodes, tan discutits d'altra banda. No sembla rellevant per tal d'avançar en els seus objectius. L'ús dels termes remet, amb flexibilitat, a les seves acotacions habituals: tardofranquisme, entre la formació del govern de Carrero Blanco i la mort del dictador (1969-1975); transició, entre la mort de Franco i l'arribada al poder del PSOE, després del fracàs del 23-F (1975-1982), amb independència que, durant els darrers quinze anys, el Procés a Catalunya o el 15M hagin qüestionat seriosament que la transició s'hagi tancat realment. En qualsevol cas, es gir dels informants sí va pivotar sobre les cronologies a l'ús.

¹⁵ Certament, ideals comunistes continuarien ressonant en moviments i tendències posteriors, sobretot fora d'Europa, en clau defensiva o recalcitrants com en els règims -per altra banda ben diferents- de Cuba o Corea del Nord, o amb un desplegament més adaptatiu, com el realisme socialista a la xinesa -des de Deng Xiao Ping- o el Socialismo del Siglo XXI a Amèrica Llatina. El mateix es pot dir del moviments esquerrans que esclataren en Europa -potser sobretot al sud- durant la segona dècada del s. XXI, amb la crisi de 2008: 15 M a Espanya (acompanyat dels elements més crítics del Procés català, en particular els CDR i la CUP), Syriza a Grècia, Movimento 5 Stelle a Itàlia, Geração à Rasca a Portugal... Moviments coetanis de la Primavera Àrab i de les continuades "primaveres africanes", es diferencien en tot cas de l'internacionalisme comunista per la manca d'un referent axial de pensament/acció (fins i tot de forma crítica), com eren els partits comunistes. En aquest sentit, més aviat volien, o volen, encetar un nou somni, tot i que ara pera ara sembli de menys volada, un tema que, en tot cas, desborda el marc d'aquesta tesi.

societat catalana són d'un ampli abast (Cardús, 1995), probablement ben superior a qualsevol dels corrents coetanis que he citat, però aquí ens serveix quedar-nos amb els dos més rellevants a nivell local i global: les misses deixen d'oficiar-se en llatí, obrint el catolicisme no només a la interpretació cultural de la comunitat creient, sinó també al diàleg interreligiós, i naix la teologia de l'alliberament, que s'atrevirà a apropar vells enemics com la *caritas* cristiana i l'*ethos* revolucionari marxista (Dueñas, 2024; Silva, 2013). Cal tenir present aquestes reformes en la voluntat d'actualitzar-se, de *l'aggiornamento*, de l'Església, perquè són les que expliquen l'aparició posterior dels cures obrers (Berzal de la Rosa, 2007), que van considerar que la seva missió estava als carrers, ajudant a crear un món més just, i que van tenir una gran influència en la lluita antifranquista dels 70s.

Tot i així, el règim franquista encara gaudia de bona salut, dos anys després del Concili Vaticà II s'inauguren els XXV de la Paz Franquista, marcats per un període de bonança econòmica, *el desarrollismo* i el "miracle econòmic espanyol", basat en la liberalització de l'economia i l'aposta per l'arribada de divises estrangeres, a través de l'ampliació dels mercats i de la conformació d'un model turístic atractiu: *l'Spain is different*. Però no tot eren alegries, també és a finals dels 50s i principis dels 60s comencen a aparèixer moviments estudiantils universitaris que s'oposen obertament a la dictadura (Gómez Oliver, 2008). Recordem que llavors l'oposició al règim era una pràctica arriscada, que calia fer en la clandestinitat, a les esquenes a vegades de la família o els amics¹⁶. Les protestes i la crispació anirien creixent fins arribar al seu clímax l'any 1968, l'any del Maig de París, i també de les protestes antibel·licistes contraculturals californianes a la Universitat de Berkeley. Aquell mateix any, "Los Mismos", treien "El Puente", la cançó que resa: "serà maravilloso, viajar hasta Mallorca...". Així explica Granell (2020), seguint el llibre de l'Enric Ysàs (2004), les diferents mesures que el franquisme seguia per reconduir i reprimir les inquietuds dels estudiants:

(...) ya que existían núcleos de estudiantes «inquietos», cuyos «símbolos no son hoy los del Movimiento Nacional, y su orientación es más bien hacia el tremendismo y el existencialismo, hasta caer muchas veces en una franca heterodoxia, o en una activa declaración de fe marxista» (Ysàs, 2004: 3).¹ A través de un programa establecido, el gobierno pretendía encauzar esas «inquietudes» de los universitarios y mejorar su socialización política. Pero las medidas adoptadas para ello no resolvieron el problema, de forma que en 1961 se aprobaron nuevas normas restrictivas. A partir de 1965, la contestación en las universidades creció de manera espectacular, entrando de lleno en la escena política, y se convirtió en una problemática de orden público para el régimen. El movimiento estudiantil, junto con el obrero, protagonizaba la oposición más firme contra la dictadura y optó, ante el colapso del Sindicato Español Universitario, por la creación alternativa de sindicatos democráticos, con lo que se agravaba aún más la situación. En 1967, la agitación se mantenía, mientras el Movimiento afirmaba que la «universidad está, al tiempo, en crisis y subversión» (Ysàs, 2004: 17); subversión que no

¹⁶ Sobre testimonis de la Clandestinitat, i la configuració del secret en la lluita antifranquista, està el llibre *Lluites Secretes* de Delgado, Horta i Padullés (2010). També de Delgado (2010), l'article: "La vida secreta de Miquel Izard. Memorias de la Clandestinidad". Cal apuntar que durant els darrers anys de la dictadura el PSUC era el partit amb més cobertura i més capacitat d'acció.

disminuyó a pesar de las medidas adoptadas por el Ministro de Educación, José Luis Villar Palasí, contra la progresiva politización de la Universidad en 1968. El nuevo ministro propuso una política de orden público, más moderada en sus formas más visibles, pero también más eficaz contra los estudiantes «subversivos», y recurrió a lo que consideraba un necesario «encauzamiento» de la inquietud de los jóvenes. Además, planteó una reforma del sistema universitario y educativo para dar respuesta a los nuevos problemas, como el de la masificación, y a las necesidades sociales, mientras exigía una actuación coherente y coordinada del gobierno (Granell, 2020:226).

El Maig del 68 parisenc esdevindria una icona de les revoltes juvenils. Primer pel seu ressò i la seva proximitat cultural: França era una referència en tots els camps de la intel·lectualitat catalana (la *gauche divine*), però també en l'activisme d'extrema esquerra, en particular trotskista (la Lliga Revolucionària) i maoista (Bandera Roja...). I també ho va ser a l'hora de posar de manifest la ruptura generacional entre els que havien nascut després de la II Guerra Mundial -on França hi va jugar un paper ridícul- i els que la van viure. Però després pel seu deïf. La màxima "la imaginació al poder" seria ridiculitzada més tard pels grups contestataris. A la pel·lícula *La Chinoise* (1967), en l'etapa maoista de Jean Luc Godard, quan va muntar la companyia *Dziga Vertov*, veiem a uns joves estudiants parisencs, jugant seriosament a fer la revolució des del seu pis compartit, llegint manifestos i fent exercicis gimnàstics al balcó compàs de La Internacional, inconscients de lo còmic que arribaven a resultar. A *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (2022), un recopilatori de textos de Foucault sobre el poder, hi trobem una conversa que data del 1971 amb un grup de maoistes a propòsit dels tribunals populars. No deixa de sorprendre la fe cega que hi podia arribar a haver en un esdeveniment històric tan qüestionable -o millor, per evitar un judici de valor, que ha sigut tan qüestionat- com la Revolució Cultural xinesa.

El mateix any, en mig d'aquest entusiasme impregnat d'esperança en tota mena de propostes transformadores, a la República Txecoslovaca, després d'una sèrie de canvis dins del Partit, impulsats en bona mesura per escriptors i figures prominents de la cultura txeca (De Blas, 2016), apareix el "socialisme amb rostre humà" d'Alexander Dubcek, la Primavera de Praga. Tota una sèrie de reformes econòmiques, polítiques i culturals, anunciaven un nou comunisme de la llibertat. L'escriptor val·lisoletà Miguel Delibes, que no va ser mai cap revolucionari, tot i que tota la seva obra és una oda als desheretats del món, als pobres i als perdedors, va ser convidat per la Universitat de Praga a fer unes conferències sobre la novel·la espanyola. Del seu viatge, en va escriure una sèrie de reportatges: *La Primavera de Praga* (1968). En ells, se li poden llegir paraules ben sorprenents en la ploma d'un escriptor presumptament conservador (al menys en el sentit cultural), encara que d'enorme sensibilitat:

(...) las revoluciones desde el origen del hombre han pretendido un fin muy humano: hacer más vividero este mundo para un mayor número de personas cada vez. [...] Y si es así nos encontraremos con un socialismo que añade a las paulatinas conquistas del hombre, hallazgos tan fundamentales para la dignidad humana como la educación igual para todos, la reforma agraria, la eliminación de los grupos de presión, las desigualdades monstruosas en lo económico, la seguridad, etc., etc. Un socialismo en libertad que si usted lo piensa bien es una forma de

convivencia que ya Cristo nos enseñó hace dos mil años y que ahora, día tras día, nos recuerdan Juan XXIII y Pablo VI, aunque los cristianos, la mayor parte polarizados en la burguesía, reinventemos el cristianismo y desfiguremos las encíclicas a capricho por la cuenta que nos tiene. (Delibes 1968: 26-27)

L'agost en que entren els tancs soviètics a Praga cristal·litzaria la fi de l'expectativa d'un comunisme democràtic alineat amb la URSS. És llavors quan el PSUC (com ho fa també el Partit Comunista Italià o el Francès) canvia d'orientació geopolítica, un trencament que acabaria desembocant en l'eurocomunisme (Palas, 2008). Aquestes dates han estat senyalades tot sovint com els darrers intents vertaders d'una revolució a Occident. Alberto Cardín als *Movimientos Religiosos Modernos* (1982), es referiria a aquesta època com la "última ilusión de conseguir el cielo en la Tierra sin tener que pagar los sufrimientos excesivos de las revoluciones anteriores" (Cardín, 1982:9).

Tanmateix, a l'Estat Espanyol, aquests somnis arribaven d'amagat, la reclusió feixista del franquisme, l'evidència del seu final imminent, va postergar totes aquestes promeses que mai s'havien permès dir del tot. L'historiador barceloní i africanista Ferran Iniesta (nascut al 46, dos anys abans del citat Alberto Cardín), que va participar en la lluita antifranquista en la seva joventut, es refereix així a aquesta època, a *Memòries des de la perifèria* (2022):

Així, entre la immobilitat asfixiant i els somnis clandestins, arribàvem a l'adolescència i a la joventut, prenent consciència de la magnitud del desastre d'aquella pàtria que ens havien dit que era 'una, grande y libre'. Llegíem amb voracitat tot el que podíem trobar que fos una mica heterodox i crític, en religió, en política, en sexualitat, en filosofia, en edicions argentines i després en francès. Buscàvem d'amagat l'aire que se'ns negava. Que dur, ser espanyol! (Iniesta, 2022:15)

Quan el Ferran Iniesta diu que calia llegir en francès no és cap assumpte baladí. El Manel Delgado, que dirigeix aquesta tesi, i que és 10 anys més jove que el Ferran, recordo que un dia em va dir: "La revolució es va acabar quan ens va deixar d'agradar el Jacques Brel". La frase, que pot semblar senzillament una *boutade*, es refereix a un moment, que s'iniciaria als primers setantes, en que hi ha un canvi en els referents culturals del jovent polititzat. Ja no són els artistes o els pensadors francesos els que estan a la moda, ara són nord-americans, o, senzillament, californians. La contracultura californiana s'imposa amb el seu ritme i color: l'*underground*, els festivals, l'orientalisme. És el moment en que apareixen pensadors com Luís Racionero, Pepa Roma, Salvador Panikker o Pepe Ribas.

De fet, les lectures, durant la clandestinitat i fins ben entrats els anys 80s, serien centrals en la configuració d'un sentit històric, de la presa de consciència del passat i de la projecció d'expectatives pel futur. Aquesta necessitat va donar lloc a algunes de les editorials més importants que caracteritzarien la Barcelona dels 70s: Kairos (fundada al 1964 pel Salvador Pániker), Anagrama (fundada per Jorge Herralde al 1969), Tusquets (Fundada per Beatriz de Moura i Oscar Tusquets al 1969)... Totes elles «conectaban con la izquierda libertaria» quan «los vástagos rebeldes de la burguesía barcelonesa se

apuntaban al espíritu del 68» (Vila-Sanjuán, 2003: 52). Fou l'època gloriosa de les editorials barcelonines: gairebé alhora, a Seix Barral amb la Carmen Balcells d'editora, es publicaven els millors llibres del *Boom* llatinoamericà¹⁷.

L'ànsia que hi havia per disposar de mitjans de comunicació crítics i formes de vida alternatives, que aquí mai s'havien tastat, va portar a una mena de militància generalitzada entre les generacions joves que volien fugir "pitant" de tot el que els hi recordés al franquisme. Amb l'arribada de la democràcia, es torna a configurar el moviment anarquista de Barcelona, que té el seu clímax a les multitudinàries jornades anarquistes del 77. Al final, els antics militants de la CNT no van acabar de connectar amb els nous llibertaris, que volien apropiarse a l'anarquisme en un sentit més cultural que obrerista (Rivera, 1999) Tot això respon a una onada de propostes de tota mena, que només s'entrellaçaven en el seu esperit utòpic¹⁸ i transformador:

Frente a la búsqueda de poder, el interés por destruirlo; frente a la «gran política», el interés por la vida cotidiana; frente al partido burocratizado, la acción directa; frente a la rigidez de organización, la fiesta; frente al intento de cambiar la situación desde arriba, desde los «centros de poder», el cambio desde abajo, desde la conciencia individual: este es el panorama utópico de la contracultura (López, 1991: 224)

En aquest esma confús es conformaria un poti-poti, on s'arribaven a barrejar propostes que només compartien un anti-autoritarisme. A reunions entre comunistes, es recomanava llegir *l'I-Ching*¹⁹, el llibre endevinatori ancestral xinès, perquè havia estat una lectura reveladora per Mao Tse-Tung. Els mossens, que havien estat una de les cares del règim franquista, de sobte eren comunistes. Fills i filles de la burgesia, en comptes de voler viure a cases luxoses, se n'anaven a viure descalços en una comuna. En aquest ambient enrarit és en el que els meus informants van començar a fer una socialització secundària, a prendre un rol com a persones adultes en la societat.

¹⁷ Com a publicació es destaca la revista *Ajoblanco*, fundada a Barcelona l'any 1974 pel Pepe Ribas, que va ser una projecció de totes les propostes alternatives llibertàries i contraculturals. L'any 2022, al Palau Robert, el mateix Pepe Ribas, va comissariar l'exposició "*L'Underground i la contracultura a la Catalunya dels 70s*" <https://intervento.com/projects/instalacion-audiovisual-underground-cataluna-de-los-70/>. Mònica Granell Toledo (2020), al seu article "París 68-Barcelona 77" fa un recorregut pels diferents grans temes que s'exposaven *Ajoblanco*: la cultura llibertària, l'ecologisme, el feminisme, els drets homosexuals, etc.

¹⁸ No ens detindrem ara amb la qüestió de la Utopia, ben important per a aquesta tesi. Al capítol: *La Utopia en crisi?* En fem un recorregut històric del terme.

¹⁹ Especialment entre maoistes que havien llegit el llibre de Luis Racionero *Del Tao a Mao* (1964).

1.7. Pla de desenvolupament de la tesi, estructura i capítols

El pla de la tesi, el desplegament de la seva argumentació, adopta aquest eix metodològic bio-historio-gràfic. Entre aquest capítol introductori, que conclou aquí (1), i un altre de conclusions (5), se succeeixen els tres apartats (2, 3, 4) que anomeno “capítols etnogràfics”, que composen el cor de la tesi i on es desplega i va analitzant la informació recollida en la interacció amb les persones informants. El document es completa amb les fonts (bàsicament bibliografia) i els annexos (fonamentalment una descripció i selecció del material etnogràfic, com transcripcions o relats de vida), organitzats com els darrers capítols (6 i 7).

Així doncs, els capítols 1, 5, 6 i 7 no requereixen cap explicació. Responen a lògiques i formes familiars, que hom pot trobar en disposicions similars en molts informes de recerca, tot i que, en cada cas, els continguts específics puguin ser ben diferents. Val a dir que tots aquests capítols han estat els darrers en tancar-se, tot i que un primer esbós del capítol 1 inaugurés la recerca.

Els capítols 2, 3 i 4, “etnogràfics”, sí necessiten un breu comentari. No es tracta tant d'oferir una guia de lectura com una declaració de la lògica subjacent a les argumentacions de la tesi, lògica construïda a través d'un intercanvi dialèctic, amb els propis i les pròpies informants, amb la directora i el director de la tesi, amb companys i companyes de l'ISOR; amb altres investigadors i investigadores... A diferència dels capítols canònics, o formals, aquests s'han anat construint al llarg dels quatre anys de recerca.

L'ordenació dels capítols reproduceix, gairebé rememora, el gir espiritual de les persones informants. Els capítols no s'ordenen exactament com a episodis cronològics, tot i que evoquin el temps d'un itinerari vital. Conformen més aviat una seqüència de la consciència del gir, pròpia (informant) i aliena (investigador), revisitada una i una altra vegada a través del contacte etnogràfic i interpretada analíticament.

Així, el capítol 2 concentra la mirada en el passat, en la descripció del gir mateix en abordar la situació d'origen, la militància antifranquista, i el procés de conversió en si mateix (així l'he categoritzat), amb la presa de consciència del que consideren dimensió sagrada (i transcendent) de la realitat. El capítol 3 s'adreça al present, no a l'actualitat, sinó a la metareflexió sobre la vivència quotidiana del gir, sobre la conducta que el genera i se'n desprèn d'ell, sobre la connexió ètica amb l'ordre sacre. El capítol 4 fixa el seu esguard en el futur, en les conseqüències de la nova consciència sobre la comunitat global derivada, sobre la societat i sobre el món.

El capítol 2 es titula “La crida dels escollits. De la revolució a la conversió?” Es divideix en dos apartats centrals, després d'un fragment introductor, centrat en gran part en l'aplicabilitat del concepte de “conversió” a la mostra i el marc estudiats (militància política revolucionària en l'Espanya tardofranquista): *Contracultura....i Mestres:*

certificats d'autenticitat espiritual? En aquests capítol s'explora la genealogia de l'espiritualitat dels informants. És a dir, els signe que desencadenen el gir espiritual de les persones informants, contrastant aquesta informació amb les teories per explicar la conversió. Es pondera, per tant, la influència de l'escenari: el desencantament polític creixent generat pel pacte social de la transició i la democràcia resultant; la convivència de la contestació social revolucionària -d'inspiració marxista- amb l'eclosió de corrents i actituds que hom podria denominar contraculturals. Aquesta actitud, que es pot relacionar amb l'estat d'ànima vocacional de l'antropòleg o l'antropòloga, segons Claude Lévi-Strauss (insatisfacció amb la pròpia cultura sense arribar a l'aculturació), és crucial per entendre alguns elements compartits per una mostra en molts sentits heterogènia. Per altra banda, l'abordatge de la figura dels mestres (i, en algun cas, mestressa) permet examinar algunes singularitats reveladores de la mostra, en referir-se al rol d'intèrprets i garants de l'autenticitat, un terme que mereix una discussió sobre la certesa sagrada front a l'antic agnosticisme, quan no ateisme. L'autenticitat permet veure els mestres no necessàriament com guies espirituals o, molt menys, líders sectaris (estem a les antípodes del *brainwashing*)

El capítol 3 es titula “Veure més enllà o mirar-se el melic” i es divideix en dos grans apartats evocats per aquestes dues frases, formulades en interrogant: *Veure més enllà?* i *Mirar-se el melic?*. El dos posen en primer pla l'acció, l'*ethos*, que comporta el gir. El primer apartat juga amb un doble sentit: més enllà de la pròpia societat, en un món connectat; més enllà, de l'experiència empírica, perceptible a través dels sentits. I els connecta: en bona part dels informants, el contacte amb formes de fer diferents -sovint lluny de les nostres fronteres, però no sempre-, de conductes estranyes plenes de significat, esdevé el desencadenant del gir. És aquest fer diferent, i el convida amb ell més que entendre-ho, al menys en un primer moment, el que promouria el gir. S'examina la comprensió del viatge com a camí iniciàtic, oposat a la cerca d'una terra de missió proselitista, facilitat, de manera significativa però també paradoxal, gairebé provocat, per la globalització i el seu somni de revolució planetària. Aquesta insistència en la conducta omple el segon apartat que aborda les manifestacions externes, ètiques i pautades que són conseqüència de la conversió. Aquest és un component important de la caracterització de l'adaptació de les persones informants a la modernitat líquida: des-ritualització o re-ritualització, vivència interior com a condició postmoderna o professió de fe pública; exoterisme a temps parcial -situacions acotades- o a temps complet...

El capítol 4 es titula “Les utopies en crisi? Diagnosi sociològica fruit dels relats de vida d'antics militants antifranquistes.”. Es divideix en tres apartats: *Un futur millor (la tradició utòpica)*, *“El gran esclat”*. *Socialitzacions secundàries i utopia*, i *De la utopia al benestar personal?*. Aborda el gir, la conversió, com a possible component d'un projecte col·lectiu, amb la possibilitat fins i tot de suposar una militància metamorfosada. En bona mesura, la interrogació fonamental que recull el capítol -incorporant el dit en els anteriors- gira al voltant de la presumpta privatització del gir espiritual. L'intent de respondre obliga a

re-avaluar l'omnipresència de l'individualisme metodològic en l'estudi de l'evolució religiosa a Europa occidental, con un referent continu en la "llibertat" del subjecte religiós. Aquesta línia d'indagació porta a sondejar noves funcions i vehicles de les utopies, analitzar si complementen, alternen o superen el vell motor dialèctic per al canvi social que havien conegut les persones informants. La tesi proposa, doncs, revisar l'activisme espiritual, distingint-lo d'exemples clàssics de religiositat política contemporània (des de la Reforma al Tea Party, des del sufisme pacífic al Sud del Sàhara als salafistes), tot i que una comparació rigorosa quedaria per a una altra recerca.

Aquest capítol condueix a les conclusions on es pot resumir aprenentatges com a respostes (més o menys parcials) a les preguntes llençades a cada capítol, y oferir pistes (a complementar amb altres recerques comparatives, més "ètic", etc..) sobre el rol de les minories espirituals distintes en situacions globals.

Capítol 2

LA CRIDA ALS ESCOLLITS. DE LA REVOLUCIÓ A LA CONVERSIÓ?

“Veni i ho veureu” (Jn 1:35-42)

Els informants d'aquesta recerca s'han triat per dos fets claus en el seu itinerari biogràfic: la militància política d'esquerres durant la transició post-franquista -arrencant a la dècada dels setanta- i l'encís espiritual posterior. Posa el focus en dos moments de canvi centrals en llurs relats: quan es *revela* la consciència política i quan ho fa l'espiritualitat. Aquest capítol connecta aquests dos esdeveniments, tot emmarcant-los dins els estudis sobre conversió. L'anàlisi bascula cap al segon moment, que les persones afectades viuen com el contacte amb el sagrat, incidint en la seva dimensió comunitària, susceptible d'un comentari sociològic i antropològic.

El punt de partida, que aniré il·lustrant amb exemples extrets de les entrevistes, és el sentiment de pertinença a un col·lectiu que *ha vist* més enllà, que ha descobert una certesa que roman invisible per a la resta. En un primer moment, la presa de consciència es materialitza com a militància política, i s'entén com el signe dels temps, del desencantament del món. En un segon moment, el gir espiritual desborda el marc social per referir-se al cosmos i es tradueix en una conversió espiritual; una transformació religiosa en molts aspectes, un procés de re-encantament del món. Aquesta perspectiva relaciona els casos d'aquesta tesi amb els estudis sobre els *born again* (Manglos, 2010; Schafer, 2014; Krause, 2020; Haire, 2022) i les recerques sobre conversió, al temps que assenyalava un context analític específic i comparable. El títol, *La crida dels escollits*, juga amb el terme religiós de *Poble Escollit*, social i històric, i amb el concepte de personal i vivencial de *vocació* (crida). La idea de *missió*, que s'emparenta amb la *beruf* de Weber, que arrela les obligacions socials de la modernitat en directrius ètiques religioses (Weber, 1919), pot facilitar la connexió de les dimensions col·lectiva i individual dels girs vitals dels informants.

L'estudi dels signes que provoquen el canvi -socialment projectat- de la militància política a la comunió espiritual, sorgeix de les continuïtats i ruptures en els relats de vida, que es reconeixen en els vincles i la participació dins d'un marc comunitari transformador. Per exposar-ho, divideixo el capítol en dos apartats: el primer es centra en la *contracultura*, entesa com tota una sèrie de propostes, ancorades a contextos socials juvenils de la dècada dels setantes, que pretenien nous models de convivència en el món occidental, en acord a una subversió dels valors d'una modernitat que se suposa universal. En

pràcticament totes les persones informants hi conviu una tensió entre dos pols: d'una banda, una forta voluntat progressista, que vol superar l'endarreriment viscut durant el règim franquista; d'altra, un qüestionament de la validesa d'alguns dels pilars de la modernitat.

El segon apartat s'articula al voltant de la idea dels *mestres* espirituals. Els relats sobre el gir espiritual assenyalen sovint persones referents que dictaminen i acompanyen la recepció d'una missió transcendent que inicia la conversió. La tria d'aquests dos fils no és arbitrària, es desprèn dels relats de vida recollits i té fortes consonàncies. Els mestres espirituals, com també abans els líders polítics en la clandestinitat, guien els informants en la interpretació dels signes que desperten la seva inquietud vital que els incorpora en grup iniciàtics, com abans havien format avantguardes revolucionàries. Tots dos motius -contracultura i mestres- són portes d'entrada al que entenen com un aprofundiment en la cerca sentit, a través de la qual els seus informants enceten una nova faceta com buscadors i buscadores, *religious seekers*, tal i com els han anomenat a les ciències socials (Warbug, 2001; Roof, 1994).

Un precedent en l'anàlisi conjunta de la conversió política i espiritual, el dona Manuel Delgado amb el terme "toma de conciencia", referint-se als relats d'incorporació al partit comunista durant la clandestinitat tardofranquista:

(...) En ambos casos, la noción de "toma de conciencia" asumía ya abiertamente su naturaleza de un desvelamiento dramático de la Verdad, en un sentido indistinguible del que reconocería la tradición revelacionista cristiana. De ahí que un teórico de la teología radical como Harvey Cox no dude en equiparar lo que él llama neomísticos con los nuevos militantes (Cox, 1983: 117-137), exponentes de lo que llama "teología de la yuxtaposición" y variables al fin de una idéntica lucidez sobre la naturaleza de los tiempos y lo urgente de una transformación de la vida, y de una vida que siempre empieza y acaba siendo vida personal. (Delgado, 2012: 6)

No sorprèn que aquest terme, la "presa de consciència", aparegui també repetidament en els relats que he recollit per a la tesi. Afegeixo un exemple tret d'una entrevista amb l'Alexandra, antiga militant del PSUC i seguidora del budisme social koreà:

Llavors hi havia un moviment social molt intens. Jo faig el primer any d'universitat quan van matar al Puig Antich, quan el van assassinar, hi havia una consciència... vaig *prendre consciència* de classe, social. Era l'any 74, el calendari julià, havien matat al Carrero Blanco, estava tot molt polititzat, a part allà em vaig trobar amb una confluència de persones de totes les classes socials. Venia la gent del Baix Llobregat, de fet eren els "cocos", perquè jo estudiava químiques i tota la gent eren llestos, per dir-ho així. Però també hi havia la burgesia, era com un "caldu" tot allò, Franco encara estava viu... (Alexandra, 68 anys, 29/04/2024)

Delgado ens convida a pensar la implicació política com una revelació individual, que segueix els estadis que la sociologia ha demarcat com a característics dels processos de conversió (Lofland & Stark, 1965; Lofland & Skonovd, 1981). L'argument reverbera històricament amb la tesi de Norman Cohn a *The Pursuit of the Millenium* (1981[1957]), on mostra com els moviments revolucionaris d'inicis i mitjans del segle XX a Europa,

incloent el comunisme, però també el totalitarisme nazi, provenen ideològicament de les revoltes místiques medievals. Cohn exposa que els brots d'agitació col·lectiva dels camperols medievals compartien una matriu mil·lenarista, que podria ser un precedent revolucionari pre-modern. El mil·lenarisme és una vessant de l'imaginari de la fi del temps cristià, basada en una interpretació lliure de la Segona Vinguda de Crist, on els que sofreixen (els pobres, els desposseïts), seran alliberats, i els que oprimeixen (els rics), seran ajusticiats. La salvació de l'ànima cristiana, individual, és torna llavors col·lectiva i mundana, identifica als escollits del Regne dels Cels amb els marginats del món. Així defineix Cohn aquests grups:

Los movimientos o sectas milenaristas siempre entienden la salvación como: a) colectiva, en el sentido de que debe ser disfrutada por los fieles como colectividad; b) terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo más allá de este mundo; c) inminente, en el sentido de que debe llegar pronto y de modo súbito; d) total, en el sentido de que transformará totalmente la vida sobre la tierra, no siendo ya una mera mejora de las condiciones del presente sino la perfección en sí misma; e) milagrosa, en el sentido de que debe realizarse por, o con la ayuda de, agentes sobrenaturales. (Cohn, 1981: 14)

L'historiador Jean Dulemau (2001) estén aquesta constel·lació d'afinitats -teixides en l'espera conjunta d'un cataclisme que inaugurarà un període de concòrdia terrenal- a fenòmens propis de la segona meitat del segle XX, com ara l'adveniment de l'Era Aquari. Seguint aquest fil, Delgado (2012), fins i tot inclou dins del camp semàntic del mil·lenarisme contemporani a la Nova Esquerra (*New Left*), pel seu interès per l'*harmagedon* nuclear (antibèl·licisme) o el col·lapse ambiental (ecologisme). Amb les seves diferències totes suposen expectatives ben diferenciades sobre la fi del capitalisme construïdes sobre discursos d'escatologia còsmica, encara que el grau d'optimisme i els mecanismes de resposta puguin variar. Dit d'una altra manera, em semblaria agosarat etiquetar els meus informants de mil·lenaristes, doncs rara vegada han fet referència a la proximitat de la fi física del món. Tanmateix, el mil·lenarisme pot il·luminar el seu itinerari vital, mostrant parentius ideològics històrics i culturalment allunyats, i apropar-nos a la seva noció del destí humà i de *missió*²⁰.

Ben mirat, la superació generacional -estat permanent de la modernitat- implica una certa dinàmica apocalíptica, d'anunciació d'un nou temps que esborrarà l'anterior, per part del jovent front a cadascun dels ordres socials en els quals han crescut. Encara que el rebug a una solució transcendent des del materialisme socialista, així com la presència evident d'alternatives en altres països, suavitzava i aterrava aquesta veta mil·lenarista de la militància progressista antifranquista. Aquesta concepció del temps és consubstancial

²⁰ L'únic cas clar que és podria titllar d'un mil·lenarisme militant és el del Llibert (vegi's el relat de vida inclòs a l'annex 3), antic trotskista de la Lliga Revolucionària i durant molts anys agitador polític en contra de la medicalització de la vida.

a la noció de revolució amb la qual creixeren els informants i, sens dubte, l'excepcionalitat anacrònica franquista a Europa va exacerbar aquest sentiment²¹.

Llavors estava amb el PSUC, però sobretot amb moviments feministes i anant a conferències de l'ICESP, que era l'Institut de ciències d'estudis sociològics de Barcelona, que estava allà a Plaça Catalunya al carrer Riba de Neira. El meu company estudiava sociologia, i amb ell ens van detenir després. Jo anava seguint una mica el corrent d'aquell moment, me'n recordo de manifestacions antifranquistes, jo era molt ingènua i no veia mai als grisos, sempre m'havien d'estirar d'un braç: "vine que estan en aquí!" Vull dir que hi havia tot un moviment antifranquista i *protestàvem com a estudiants o com a joves. Els joves en aquell moment ens movíem bastant.* (Armonia, 70 anys)

Existís o no un accent mil·lenarista en la *New Left* del seixanta i setanta, el que sí que s'hi pot reconèixer és un fort rebuig al "ritualisme", entès com una sèrie de conductes socials externes que són desestimades, per decoratives o artificioses, en contrast als sentiments reals que només es donen en l'interior de cadascú (Douglas, 1997[1970]). Aquest "anti-ritualisme" connecta i s'enllaça històricament amb l'actitud contracultural prevalent entre el jovent de l'època, i ens permet cosir els dos *turning points* dels itineraris biogràfics dins dels estudis en sociologia i antropologia de la religió. Mary Douglas es referia així a la naixent Nova Esquerra que l'envoltava quan va escriure *Natural Symbols*:

Those on the *New Left* who are in revolt against empty rituals do not readily see themselves walking in the footprints of Wycliffe and of ardent Protestant reformers. Yet if we can make the leap from small exotic cultures to our European religious tradition, we can make the easier transition between anti-ritualism in a secular and in a religious context. We are then able to see that alienation from the current social values usually takes a set form: a denunciation not only of irrelevant rituals, but of ritualism as such; exaltation of the inner experience and denigration of its standardized expressions; preference for intuitive and instant forms of knowledge; rejection of mediating institutions, rejection of any tendency to allow habit to provide the basis of a new symbolic system. (Douglas, 1997 [1970]: 20)

Abans d'entrar en els dos apartats mencionats, cal insistir que els casos es distingeixen de la imatge del *religious seeker* que busca una sortida ascètica personal, com el pelegrí clàssic de John Bunyan a *The Pilgrim's Progress* (1678), que fuig de tota convenció social, fins i tot de les obligacions familiars, perseguint la salvació individual. Aquest grup d'informants ja va desertar de les solidaritats convencionals, considerant-les opressives, en la seva fase militant. I és significatiu que, en general, ho feren integrant-se alhora en

²¹ La tensió social, intergeneracional o de canvi polític (com la transició democràtica), són dos causes habituals dels estudis dels anys 60s sobre l'aparició de sectes, un terme controvertit que jo no utilitzo. Així explicava Bryan R. Wilson a *The Patterns of Sectarism* la relació causal entre tensió social i sectes:

The specific factors of stimulus of sect emergence are usually found in the stresses and tensions differentially experienced within the total society. Change in the economic position of a particular group (which may be a change only in relative position); disturbance of normal social relations, for instance in the circumstances of industrialization and urbanization; the failure of the social system to accommodate particular age, sex and status groups—all of these are possible stimuli in the emergence of sects. These are the needs to which the sects, to some extent, respond. Particular groups are rendered marginal by some process of social change; there is a sudden need for a new interpretation of their social position, or for a transvaluation of their experience. Insecurity, differential status anxiety, cultural neglect, prompt a need for readjustment which sects may, for some, provide. (Wilson, 1967:31)

altres col·lectius, com mostra llur pas per associacions juvenils, col·lectius *underground* o comunes. De la mateixa manera, el moviment provinent de llur gir espiritual no pot ser abordat de manera simple des de l'individualisme metodològic. Pràcticament en tots els casos, la conversió comporta una redefinició de la comunitat amb la qual cada informant integra la seva experiència -la quotidiana i la còsmica- i renova d'alguna manera la voluntat d'acció social. En aquest segon moment, les comunitats trobades no només actuen com a pols d'atracció pel gir espiritual, sinó com a índexs de conversió, en el sentit que els hi va donar Peirce "[signs] which show something about things, on account of their being physically connected with them" (Peirce, 1998 [1824]:5), com la llum que fa caure Sant Pau i propicia la seva conversió. Aquests text vol descriure els espais on es fa possible la *hierofania*, el contacte amb el sagrat (Eliade, 1972 [1949]).

L'apropament doble a la imbricació col·lectiva dels seus discursos i trajectes vol anar més enllà de la idea, més o menys subjacent, del gir espiritual com a consolació individual davant de la injustícia de la realitat. Aquesta és la tesi de Galen Watts (2022) sobre l'*spiritual turn*, segons la qual la *New Age* s'emmarca en el fil de tradició religiosa del cor, que cus les diferents vessants sentimentals, anti-racionals de la transcendència; tendències que es visibilitzarien a Occident a partir del segle XVII, des dels empírics britànics al pietisme alemany, per no parlar de la senda ja marcada per personatges com Michel de Montaigne. Watts ubica en aquest fil el pietisme de la reforma, la literatura romàntica, la *New Age* o la psicologia transcendental. D'aquestes tendències terapèutiques dels 60s, se'n desprèn l'assumpció psicologicista i teològica -pensis en *La consolació de la filosofia* de Boeci- de l'espiritualitat com a refugi individual. Tot i que els efectes guaridors d'aquestes pràctiques hagin estat ben estudiats -un bon exemple ho és el treball etnogràfic de la Mar Griera sobre ioga a un centre penitenciari de Barcelona (Griera et al., 2015; Griera i Llonch, 2020)- aquesta recerca ens convida a mirar l'espiritualitat des d'un altre prisma. La noció de *missió* abocada a la comunitat, i transformada per la vivència contracultural, permet dialogar amb aquests models explicatius, relativitzant-los i complementant-los més que negant-los, alhora que enllaça el passat militant amb la nova visió del món. D'altra banda, els casos posen a prova l'abast de la noció de mercat espiritual, que, en les darreres dècades, la investigació ha donat massa vegades per bo, dotant fins i tot d'una particular llei de l'oferta i la demanda (Roof, 2001).

2.1. Contracultura

J: Y, en las Alpujarras, ¿Con qué te encuentras? ¿Con quién pasas los días? Para que me haga un poco la idea.

Y: Pues en las Alpujarras me encuentro con gente que vivía una trayectoria viajera, por ejemplo, que había estado en la India un tiempo y que, al volver de la India, pues no había sido capaz de integrarse de nuevo en la sociedad occidental, porque la India les había marcado mucho. Entonces, habían comprado un trozo de tierra allí tratando de vivir de manera alternativa, no consumista, con otros parámetros y con otra con otro planteamiento de vida más natural. Trataban de recurrir lo menos posible a una sociedad que consideraban injusta. Había otra gente que también huía de Madrid, normalmente gente de clases sociales más altas... Muchos que huían de Madrid tratando de escapar de la heroína, que estaba entrando de una manera terrible entre la gente con más dinero. Fundamentalmente, gente así y gente que estaba saliendo, buscando... digamos un poco, una mentalidad, un poco hippie, de vivir en comunidad, de crear un modelo alternativo, de no depender del sistema, un esquema de ese tipo. Eso es lo que me encuentro. (Yusuf, 73 anys, 26/03/2024)

Abans ja hem definit contracultura com una sèrie de propostes que pretenen subvertir els valors hegemònics dins d'un entramat cultural, sobretot dins de la fase madura, globalitzadora, d'Occident. No m'aturaré gaire en definicions, al DIEC2 hi apareix només una accepció, ben semblant: "Moviment de lluita contra els valors culturals establerts que cerca el desenvolupament d'un model sociocultural alternatiu."

El terme el va encunyar Roszak a *The Making of the Counter Culture* (1968), ell en fa una definició més concreta, afegint uns trets propis de la generació a la que ens referim:

(...) el interés de nuestros adolescentes y estudiantes por la psicología de la alienación, el misticismo oriental, las drogas psicodélicas y las experiencias comunitarias comprenden en conjunto una constelación cultural que difiere radicalmente de los valores y concepciones fundamentales de nuestra sociedad, al menos desde la Revolución Científica del siglo XVII. (Roszak, 1981:10)

A totes les entrevistes realitzades, he preguntat als meus informants sobre la seva relació amb la contracultura. Els resultats han estat desiguals. Si bé generacionalment és un fenomen que se'l senten totes i tots com a propi, el significat que li donen, la participació que hi reconeixen i, especialment, els seus efectes, són ben diferents.

Al fragment que dona inici a l'apartat, el Yusuf descriu el que va trobar a les Alpujarras als 70s. És un retrat típic i al mateix temps singular del que s'entén per contracultura. Essent un antic comunista madrileny²², durant el pas hom diria *hippy* pels *cortijos* a les Alpujarras, descobriria inesperadament l'islam, via comunitats de conversos andalusos,

²² El seu cas i el de la Irene són els únics que són de fora de Barcelona. Tots dos van viure a Madrid durant el tardofranquisme, i tots dos van convertir-se a l'islam (Irene, sufisme, Yusuf, xīta) després d'entrar en contacte amb comunitats contraculturals. Tot i que les dades recollides per aquesta tesi són insuficients per a aquesta conjectura, hom es sent temptat a assegurar que la cruïlla entre l'antiautoritarisme franquista, la revolució i la contracultura, és va donar d'una forma molt menys porosa a Madrid que a Barcelona.

ells mateixos sorgits d'una experiència contracultural local en molts sentits. Més tard viatjaria a l'Iran per estudiar la llei islàmica, fer-se imam i formar una família iraniana. A dia d'avui, segueix vivint a l'Iran i és un ferm defensor de Hezsbollah. El seu cas no només mostra com als 70s els ambients contraculturals podien ser el punt de partida cap a nous compromisos i valors, sinó que també exemplifica l'abast d'intensitat d'aquestes "alternacions" vitals, en el sentit de Peter Berger en la seva *Digressió sobre l'alternació i la biografia*, com l'adopció d'una nova visió del món i la reconstrucció de la pròpia biografia envers la nova identitat (Berger, 1992). En efecte, els casos mostren un espectre molt ampli de variacions en l'estil de vida que acompanya la recerca espiritual, al següent capítol reprendrem aquest assumpte.

El periple del Yusuf connecta amb el que explica de Diego (2020), que fa una genealogia de les comunitats andaluses de musulmans espanyols aparegudes a la dècada dels setanta, tot mostrant la seva matriu contracultural. I també amb el que jo mateix em vaig trobar en el meu TFM sobre conversions a l'islam, aquí a Catalunya, on vaig poder constatar que aquests canvis s'entenien com instruments de desobediència identitària. Convertir-se era -i és- apropiat-se a l'altre per excel·lència, posar-se en la pell del monstre, el moro, històricament injuriat. Ambdós casos, el català i l'andalús, conflueixen -i en alguns moments fins i tot s'hi inspiren- en la politització de l'islam afrodescendent dels Estats Units (Dannin, 2002), amb la Nació Islàmica o figures com Malcolm X. Tot i que la justificació històrica (andalusí) i territorial (veïns del Magreb) difereixi, es comparteix l'esperit contra-hegemònic. Aquesta unió a la contra es reproduïx de forma més propera en els dos àmbits considerats al TFM, andalús i català. En l'andalús s'evoca una mena d'introversió social -viatge que es creu sense retorn-, mentre que, en el català, s'aprecia més aviat una importació cultural -un pont-aeri vivencial que permet vols de tornada, fins i tot a altres destins. Tots dos casos, que beuen de contestacions nacionalistes alternatives ben diferenciades, pivoten sobre una experiència comú, no només del franquisme, sinó també de l'herència de la identitat espanyola, incloent un dels "enemics" tradicionals contra el qual es va construir l'imaginari de l'Espanya moderna (Roca, 2019).

Tornant a la tesi, la imatge de la contracultura que reflecteixen les entrevistes és ben heterogènia i ve marcada pel contacte personal que cadascú va tindre'n. Ara bé, es comparteix la idea de rebel·lió, de l'enfrontament amb la cultura heretada, com a camí ineludible, col·lectiu però primer individual. Aquesta reacció permet el reconeixement a posteriori com a "contracultural" d'un conjunt difús de referents alternatius del jovent de l'època, des d'espiritualitat oriental a la psicodèlia, la música i els festivals, les drogues o els *fanzines underground*²³. Cal assenyalar que aquest ambient juvenil provocador, tot sovint arrelat a una idea de reconexió amb la naturalesa, amarava paradoxalment la

vida social de la ciutat de Barcelona. Fixeu-vos en com es refereix la Pandora, informant que va viure durant anys en comunes, a l'actitud amb la qual sortien a trobar-se per la Rambla, al bell mig de Barcelona:

Després del franquisme, a Barcelona concretament, es van crear bastantes comunes, i jo vaig estar participant en algunes de les més... no et diria jo que de les de més referència, però algunes de les més conegudes de l'època per la gent que hi vivia per allà, per la zona de la rambla i tot allò. I hi havia una mena de militància de canvi social, de provocació. La rambla en aquella època era una zona de molta provocació social. A part de la qüestió de manifestacions i totes aquestes coses. Una cosa de vestir-te, jo què sé, mig disfressar-te i anar a les Rambles a veure què passava i trobar-te amb altra gent. La Rambla era un lloc de molta comunicació, anaves per la Rambla *buscant gent, i trobaves gent que no coneixies de res però te la trobaves* i t'hi enrotllaves, i xerraves, i comparties i venien i es quedaven a casa si eren de fora... saps? Era aquesta búsqueda d'altres maneres. I aquesta part més espiritual també en formava part, vegetarianisme, ioga... ho compartíem tot això, passàvem èpoques a Menorca, quan encara podies estar a les coves de les platges, i et trobaves gent. Creaves comunitat amb molta facilitat, tot i que fossin molt inestables, quan hi erets hi erets i quan te n'anaves te n'anaves (Pandora, 75 anys, 15/02/2025)

El cas és que hi havia una predisposició col·lectiva generacional per trobar-se. Les entrevistes testimonien aquesta efervescència social compartida, tot i que els elements aglutinadors difereixin. L'Alexandra, per exemple, contemplava la contracultura, i l'ús d'al·lucinògens que se li associava, com un camí de descobriment personal:

Mira, jo em vaig trobar en un departament de bioquímica amb una gent molt ordenada, que no s'havia sortit mai de l'esquema, i jo venia d'una família i d'un pensament lliure amb aquest sentit, i, bueno, lo fàcil era prendre't un tripi, un LSD, i veure què hi havia darrere de tot allò. Llavors, clar, quan ja dones aquest pas, *entres dintre com d'un metavers, et trobes a tots els penjats de la ciutat, amb l'anomenada contracultura*. Era una manera diferent de veure el món que tenia el seu què. (Alexandra, 68 anys, 26/04/2024)

El Leonard ho ajunta en el batibull general de noves propostes pròpies de la transició democràtica:

Aviam, el tema de la contracultura i, en paral·lel, el paradigma marxista, hi ha tota la influència dels Estats Units i Anglaterra. El tema dels hippies, de la música, l'eclosió de les drogues, la llibertat sexual. Tots aquests temes. Jo crec que aquí, a l'Estat Espanyol i a Catalunya que és el que conec, es va barrejar tot bastant. És una explosió de llibertat i pràcticament anaven de la mà el tema de l'alliberament polític, acabar amb la dictadura i assumir uns representants escollits, la possibilitat d'associar-se, de expressar-se lliurement i després també, a nivell cultural i social, una relaxació de costums. (Leonard, 66 anys)

Altres, i afegeixo aquí un fragment de l'entrevista amb la Laura, hi veien un somni massa ambiciós:

En aquell moment m'atreia molt. Vaig anar a Londres, *vaig conèixer comunes, una mica de lluny, mai vaig viure a cap, i clar, era atractiu*. La pel·lícula *Hair*, el rotllo hippie, la creativitat al poder, era molt atractiu. El que passa és que, jo crec, és la meva opinió, és que ideològicament era molt bonic però no estàvem preparats per tot això. I va haver gent que s'hi va quedar penjada. La gent que prenia àcid molts cops tenia problemes. Penso que la gent no estava preparada pel moviment de comunes. Es va viure però va durar relativament poc... N'hi ha que van durar més, però no ha

sigut una alternativa social global. Si hagués sigut una alternativa viuríem la majoria en comunes ara mateix, i n'hi ha quatre aïllades i prou. (Laura, 72 anys)

El Jerònim potser és l'informant que m'he trobat que ha fet més esforços per mantenir aquell món, i en bona mesura ho ha pogut fer a través de l'art, doncs ell és pintor i poeta²⁴. Afegeixo un fragment d'una entrevista amb ell, una mica més llarg, que em sembla de gran valor perquè transmet amb molta cura què significava formar part de la contracultura per algú que ho ha viscut en tota la seva intensitat:

J: Mai em van deixar entrar al partit perquè em veien massa surrealista. I després vaig plegar definitivament. Només vaig tenir en un moment un petit càrrec de coordinació, amb les joventuts comunistes, però tenia un social infiltrat cada dos per tres... llavors aquell comitè es queia, era un desastre. I al final jo me'n vaig salvar... però els vaig deixar per una altra novia que tenia, que era la *contracultura*. A partir que marxo a viure en comunitats al 76, poc a poc vaig allunyant-me d'organitzacions polítiques. Jo crec que va ser en aquesta data quan es va donar el salt de la meua part política a la més vivencial.

JR: M'agrada que diguis això de vivencial perquè sembla que llavors hi hagués un compromís per "transformar la vida".

J: Sí, clar, clar, s'havia de transformar la vida. I preteníem viure de forma diferent. I aquesta inquietud per transformar la vida, com dius tu, era una lluita continua que es feia amb alegria. No es feia per la via del rigor, sinó que es feia per la via de l'alegria. Era una revolució divertida. No era una revolució de còctels Molotov, d'insurrecció armada o del combat sindical que havia practicat als primers 70s. Era una altra cosa, es tractava de que un comportament lliure contagiés les ganes de ser lliure de la resta. Per això ens mostràvem desenfadats, mal vestits i no ens importava gens ni mica no tenir una col·locació dins de l'escalafó social perquè repugnàvem aquella jerarquia. Això era el que nosaltres en dèiem "la força". *La convicció de que estàvem en un camí amb fortalesa interior més alta que els altres que es posaven a la cua. Això era el que ens donava la força i les ganes de seguir. I per tenir aquesta força i les ganes de portar una vida diferent utilitzàvem combustibles que ens donessin energies. Usàvem drogues, usàvem experiències intenses com els viatges, convivències de risc, com ara tenir una parella, ara una altra... I tot això amb disgustos inclosos, eh. I l'espiritualitat també era un combustible. Un combustible per apartar-nos del món en el que estàvem.* No volíem l'explotació ni les guerres mundials ni les bombes atòmiques. L'espiritualitat era un dels camins per allunyar-nos d'un món que no volíem. (Jerònim, 72 anys, 10/05/2024)

La tenacitat per defugir "el món en el que estàvem" del Jerònim recorda el llibre de Tanya Luhrmann (2008), quan la autora es pregunta si els seus informants, cristians evangèlics, estaven bojos, atenent a que dedicaven tants esforços diaris en comunicar-se amb una entitat no tan sols invisible, sinó també contra-intuïtiva en termes del Carles Salazar(2014). Recordo en una ocasió preguntar-li a aquest autor com es pot distingir l'esquizofrènic paranoide del creient. La seva resposta fou senzilla: si la realitat

²⁴ De fet els vestigis contraculturals s'han refugiat gairebé tots en l'art. En la meua tasca detectivesca per trobar informants, vaig quedar a de Sant Antoni amb l'Enric Cassasses, i em va dir una cosa semblant que el Jeroni, com si les expectatives de la contracultura s'haguessin sublimat en les seves obres. Al 2021, al Palau Robert, van fer una exposició comissariada pel Pepe Ribas, director d'Ajoblanco, titulada *l'Underground i Contracultura a la Catalunya dels 70s*. L'exposició volia ser una mena de viatge per les seves diferents facetes: la música, el teatre, els còmics, les comunes... Tot junt constituïa un mosaic d'un món que ha desaparegut. <https://egm.es/underground-exposicion-palau-robert-impresion-profesional-fine-art-grafica-egm/>

imaginada que hom descriu és compartida per altri, es pot parlar de creença; si no, pot ser que es tracti d'una patologia. Anoto això perquè l'especificitat dels meus informants, sovint m'ha fet sospitar de que la seva trajectòria es podia categoritzar senzillament com una desviació o un aïllament fruit d'una negació constant de l'entorn social, que sovint pot confondre's amb l'etiqueta patològica, d'alienats, però les concordances entre els casos ens apunten cap al estudi de les creences.²⁵

Per acabar l'apartat, un darrer exemple etnogràfic pot acabar de cosir l'argument. L'Hardeep²⁶, *Hare Krishna* i antic militant antifranquista catalanista, explica com la seva espiritualitat va originar-se en l'expectativa d'una vida comunal: cal fer notar que l'espiritualitat *Hare Krishna* és de les més demandants en el dia a dia, en el sentit que exigeix un nivell de compromís alt (han d'anar pelats, viuen en comunitat, s'aixequen a les 4 de la matinada per cantar i fer meditacions...). L'Hardeep marxà de Barcelona als darrers setantes, just en acabar una tesi a l'Institut Químic Sarrià. Després d'haver viscut a diverses "comunes" del centre de Barcelona, com la del Carrer Avinyó al Barri Gòtic - cal dir que, llavors, el que se'n deia viure en comunes a Barcelona tenia més a veure amb una predisposició vital compartida que amb el lloc on s'hi vivia-, decideix fer un viatge. El desencís urbà porta a l'Hardeep i a la seva parella a buscar un lloc més idoni on establir-se en comunió amb la resta i amb la naturalesa. Cansat dels pisos de Barcelona, que, segons ell, "estàvem massa aplanats amb els porros", comença una gira per diferents comunes a la Catalunya rural, al Montnegre i a la Garrotxa. Allà fa un descobriment que l'ha acompanyat la resta de la seva vida: *en la seva experiència, totes aquelles comunitats que perduraven en el temps en harmonia havien format també un lligam espiritual*.

Després d'aquest descobriment es quan comença a obrir-se a les propostes transcendents. Amb aquesta predisposició, no va tenir cap por, després de conèixer un amic *Hare Krishna* d'una comuna d'Alacant, de fer cap a la Granja de Guadalajara, on s'iniciaven molts dels *Hare Krishna*. El seu primer pas cap a ser un *Hare Krishna* va ser fruit d'una decisió racional i conscient, si volia viure de forma comunitària, havia de fer-ho amb un "combustible"-com deia el Jerònim²⁷- espiritual.

Llavors el buscar aquesta nova forma de vida, altres sistemes socials i relacionals, doncs van fer que moltíssima gent d'aquella època estiguéssim molt *oberts* a noves maneres d'organitzar-nos, a noves maneres de plantejar-nos la vida, de qüestionar fins al fons el sistema establert, molt a fons. Qüestionar la ciència, la filosofia, els models socials... Va ser un temps en que tot això va arrancar i a mi em va agafar al mig. I quan vam aterrar en el *Ashram* de Guadalajara doncs ja estàvem molt oberts a veure què. No ens ocasionava rebuig que poguéssim semblar una cosa estranya. Hi havia una espècie com de militància de canvi social, de provocació. Que anessin pelats o cantessin pel carrer era atractiu, doncs s'havien pres seriosament viure d'una forma diferent. (Hardeep, 72 anys)

²⁵ Sobre les estratègies per negar la realitat donada en parlo amb més detall al capítol 4: *La crisi de les utopies?*

²⁷ Altra vegada, vegis capítol 4: *La crisi de les utopies?*

Aquest exemple, com el que donava inici a l'apartat del Yusuf, mostra com la contracultura va donar lloc a compromisos fermes. També apunta com, amb freqüència, l'impuls contracultural es deriva de la contrastació vivencial, fins i tot de la simple consciència de juxtaposició, amb cultures alienes en contextos teòricament familiars o a conseqüència de viatges. Potser en si mateixa, la contracultura no pot establir unes estructures consistents, doncs en essència el que vol es posar a prova l'ordre hegemònic, però, tot i que sovint pugui ser un desafiament relatiu, en ella rau l'apertura que va captivar molts dels meus informants i que els va dur cap a la via espiritual. I aquest moltes vegades fou un trajecte sòlid, basat en la cristal·lització d'una identitat assentada en vincles fermes, que té ben poc a veure amb una vaporositat postmoderna o en la imatge d'un simple basar espiritual, on l'únic que importa són les decisions individuals dins l'oferta de sentit contemporània.

2.2. *Mestres: certificats d'autenticitat espiritual?*

Así que le dije al señor que vino a dar la charla que quería conocer más sobre el Shivaísmo. Y es gracioso porque ellos no te dicen de entrada, oye, pues maravilloso. Lo único que me dijo fue: "Si sigues buscando, encontrarás el maestro"

(Aurelià, 78 anys, 12/05/2022)

Cuando el discípulo esté preparado, el maestro aparecerá. Pero, cuando el maestro esté realmente preparado, el maestro desaparecerá

(Dita popularitzada en medis contraculturals per autors com Wayne Dyer des dels 60s, atribuïda sense massa proves bé a Lao Tsé bé a algun mestre zen anònim)

Als testimonis polític-espirituals recollits, apareixen tot sovint figures identificades com a decisives en els itineraris personals. Les persones informants comparteixen amb elles un vincle diferenciat, profund, i les recorden com fonts d'inspiració. L'atracció carismàtica ha estat ben estudiada en sociologia i antropologia de la religió. Hi ha una extensa literatura d'aquest fet social en cultes profètics. Des de clàssics com els "cultes cargo" Worsley (1957), els estudis sobre els "moviments de llibertat i salvació dels pobles primitius" de Lanternari (1962), els vincles entre desordre social i profetisme de Balandier... fins a autors ben actuals com del Ramon Sarró sobre kimbanguisme congo-angoleny (Sarró, 2023). D'altra banda, els estudis sobre moviments carismàtics segueixen presents en contextos occidentals contemporanis en recerques sobre organitzacions religioses no institucionalitzades, especialment en les esglésies evangèliques (Luhrman, 2008; Montañés, 2023) i les espiritualitats neo-holístiques (Fedele, 2008; Prat, 2013).

Entre els meus informants, la recerca d'un guia sovint es presenta com el desencadenant de cada moviment vital, fins al punt de suggerir patrons psicoanalítics que aquí tampoc venen al cas. El que sí que és d'interès en aquest capítol són les concomitàncies entre el *guru* i el "reclutador" polític en els dos *turning points* de les seves biografies: la consciència revolucionària i la transcendental. Aquesta és una semblança doble: d'una banda, per les estratègies proselitistes, de captació de la feligresia; d'altra, per l'expectativa de distinció personal. La fascinació carismàtica rau sempre en un impuls mimètic, això és, en el descobriment d'algú que obre una finestra cap a una nova dimensió de la que es vol formar part. En aquest sentit, la revelació política i l'espiritual s'emparenten, com podem llegir en següent record del Pau, quan parla de com va conèixer al Llibert, el seu referent dins del Partit quan anava a la universitat:

P: Jo sempre he estat, ideològicament, a l'ombra d'una persona com és en Llibert²⁸. O sigui, en Llibert per mi ha estat un amic, un germà, un pare... tot a la vegada.

J: I com us vau conèixer?

P: Doncs mira, el conec... Ell té 10 anys més. La cosa és molt simpàtica. Jo estava al bar de la Universitat Central de Barcelona, allà baix a la Plaça Universitat, i estava amb tres o quatre camarades, doncs fent unes cerveses, com ho estarien joves que no tinguessin res a veure amb la política, distesos, divertits... I va aparèixer ell. Jo no el coneixia, però un dels de la taula sí, i va esclatar: "el buit". I tothom es va quedar paralitzat. Perquè jo sí que havia sentit parlar d'un camarada que era un crac amb el reclutament. Era un tio que feia una xerrada de reclutament, i si hi havia cinc persones escoltant la xerrada, les cinc entraven al partit. Tenia unes dots de convenciment com ningú, era el millor en el partit en això. I arriba i ens fot una bronca. "Què esteu fent aquí? En lloc d'estar prenent cervesa, hauríeu d'estar mobilitzant el proletariat i empenyent la revolució, sous uns impresentables!". Ens va fotre una bronca. Llavors ens quedem amb ell perquè tenia que fer una xerrada allà a la universitat, i quan se n'anava jo li dic: "Escolta, on vas ara? Què te'n vas a fer la revolució que t'acompanyo?". I es va quedar de pasta de moniato. Va dir "no", però ell era una persona que tenia la capacitat de prendre's les coses amb simpatia, no tenia mai ràbia, no tenia mai mala llet, s'ho prenia amb simpatia i va riure. I allà va quedar. (...) Posteriorment ell va entrar a la redacció també de la revista Aurora i era una persona amb la qual ens vam fer no només camarades, no només teníem un vincle de caràcter intel·lectual, ideològic, etcètera, sinó que vam crear un vincle personal, un vincle amical, que va anar sempre a més, a més, a més, a més. (Pau, 69 anys)

La rellevància que tenen aquestes figures carismàtiques, que en direm *mestres*, en el sentit de la vida dels informants, sembla inqüestionable. Dins la narrativa de conversió serien una mena de catalitzadors de la cerca. Encara que la relació amb aquests guies varia segons els casos. Primer, es pot distingir entre aquelles persones que intervenen en els compromisos vitals d'altri voluntàriament, amb expectativa proselitista, o els que ho fan involuntàriament. Afegeixo un fragment de la entrevista amb la Isabel, conversa

²⁸ El Llibert fou un dels primers entrevistats de la tesi. Ell fou trotskista reconvertit al sufisme i al activisme en medicina alternativa. Tot i que sempre va ser reservat en les seves creences, se li va fer un enterrament amb cerimonial sufí a Montjuïc. Ell és un dels informants que van donar lloc a un dels primers textos que vaig escriure per la tesi, amb un títol que feia una mica de broma: "Tres trempats trotskistes trien la tradició". El text apareix als annex 3.

al cristianisme ortodox (del Patriarcat Serbi), on parla d'un company de feina que la va marcar quan tenia vint anys, tot i que ho faria sense cap intenció concreta.

Llavors quan vaig entrar a treballar, va haver una persona que és una de les persones... Hi ha persones que has conegut a la vida que són la gent que t'envolta; però hi ha unes persones que, en un moment donat, t'han marcat. T'han donat un incentiu, o *t'han donat una pista*, i amb aquella persona va ser així. Per què? Perquè amb els companys de feina, normalment, parles de coses habituals: què has fet avui, allò, que si la tele, que si el partit de futbol, que si aquesta pel·lícula...tot això que és el dia a dia normal. Però aquesta persona enfocava unes altres coses. Ell havia estat vivint a Llatinoamèrica i sempre tenia una mirada filosòfica molt àmplia de les religions. Ell trencava la conversa habitual. Un dia recordo que va dir, a un grup, no a mi sola, érem tres o quatre de la meua edat, joves, i va dir: "penseu que després de la mort hi ha vida?". Això em tocava molt amb la meua preocupació que sempre vaig tenir per la mort. Ostres, no tens la resposta d'allò, però totes aquelles preguntes, em movien, vaig començar a qüestionar-me les coses. A mi fins que no em vaig trobar amb aquell noi no hagués pensat en transcendència, doncs escolta, amb el dia a dia ja en tenia prou. (Isabel, 71 anys)

L'exemple és valuós perquè posa en el centre la *pista* que cal resseguir.

Però no sempre és així, a vegades, el mestre sembla un certificat de validesa espiritual. Per exemple, l'Aurelià, informant del que he extret la cita que dona inici a l'apartat, és un antic trotskista de la Lliga Revolucionària. Fa anys que dona classes i tallers sobre xivisme del Kashmir. Tanmateix, assegura que, si hom vol experimentar una iniciació complerta, cal viatjar al Kashmir per fer-se deixeble d'un guru xivaïta membre d'un llinatge ininterromput de mestres des de l'origen d'aquest corrent de l'hinduisme. Això és el que ell feu: va passar anys estudiant sànscrit i després va anar durant tres estius a la Índia a memoritzar de forma oral els textos sagrats amb el seu mestre xivaïta. Tots aquests esforços, que tenen a veure amb el que l'Aurelià entén per tradicions religioses, confereixen *autenticitat* a la seva espiritualitat. De fet, és molt insistent a l'hora de distingir la seva vocació d'aquelles que considera més banals, sota la denominació-paragués de *New Age*. Resulta significatiu que la seva opció i el seu trajecte es derivin d'una concepció marcadament intel·lectual²⁹ de l'experiència religiosa. Una noció ben

²⁹ Per posar un exemple del tipus d'entrevista que vàrem fer, en un moment li vaig preguntar a l'Aurelià sobre el dolor en una filosofia no-dualista shivaïsta. Aquesta va ser la seva resposta (l'afegeixo també perquè parla d'una ensenyança del seu altre mestre, aquest local, el Raymon Panikker): "Es importante esta pregunta porque cuando se dice que Jesús está enterrado en el Kashmir, más que con el shivaísmo Kashmir, lo que se dice es que el contacto lo tiene Jesús con el budismo. Esta no es una cuestión accidental. Porque Raimon, precisamente tiene una obra que vale la pena que la leas, porque en una de las últimas reuniones que tuve con él le pregunté: "Entonces, el cristianismo, a lo que más se aproxima es al Advaita Vedanta, por aquello de la negación del mundo, ¿verdad?". Y me dijo: "No, el cristianismo con la tradición con la que comulga más es con el budismo". ¿Conoces la historia de Buda, ¿no? Buda vivía en el palacio con su familia, no le habían dejado salir nunca del palacio, él estaba iniciado en el Advaita Vedanta y, un día, se escapa, sale, y empieza a ver, pues, claro; "este que pasa hambre... el otro tal...." bueno, lo que dices tú: el dolor. Y el problema de Buda es que dice "bueno, toda esta gente no va a tener la capacidad de acceder a la comprensión espiritual que tengo yo, desde la cual, si tuviera dolor físico, lo integraría perfectamente". Entonces, el budismo lo que propone es: a esta mayoría, lo que hay que proporcionarle es un conocimiento de tipo espiritual más sencillo, pero, sobre todo, para que *sobrelleve* el dolor. Para que le dé un sentido. ¿Para escaparse del dolor? Del todo no, porque no van a poder, porque no todos tienen esa capacidad espiritual para integrarlo, pero, por lo menos, poderlo sobrellevar.

associable a autors com Robin Horton -ell mateix un “convers”, en el sentit que s’instal·là més de 40 anys fins a la seva mort a Nigèria, amb els canvis que això suposa-, però no que no deixa d’atribuir una importància crucial a la connexió personal amb un guia espiritual. Aquesta és una condició constant en la auto-identificació dels meus informants com a persones *realment* espirituals.

Del cas de l’Aurelià se’n desprèn una pregunta, una mica artificial, però inevitable quan s’adopta conscientment una perspectiva que es vol científica sobre la religió: com es distingeixen els veritables mestres? O si més no, com ho fan els meus informants?

Avui, més que mai, apareixen arreu, multiplicats per les xarxes socials, presumptes experts amb lliçons vitals per compartir. Vivim en el temps de l’efervescència del desenvolupament personal: *coaches* financers, aforistes de *Tik-tok*, dietistes espirituals, estoics testosterònics, *influencers mindfulness*, autors de manuals d’autoajuda... Tot aquest batibull d’emprenedors socials, que es belluguen com un peix dins l’aigua en el caòtic medi virtual, participen al menys d’un motor ideològic comú i son simptomàtics tant d’una societat secularitzada com dels límits -al menys actuals- del somni secular. Bourdieu els va anomenar “nous clergues” al seu text sobre “L’eclosió del sagrat”: “Todos ellos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la vida privada y la orientación del mundo”(Bourdieu, 2000:104). El filòsof Charles Taylor, reconeixia en aquestes figures un dels resultats del subjectivisme narcisista:

Parece cierto que la cultura de la autorrealización ha llevado a muchas personas a perder de vista aquellas preocupaciones que les trascienden. Y parece obvio que ha adoptado formas trivializadas y autoindulgentes. Esto puede tener incluso como resultado una especie de absurdidad, a medida que surgen nuevas formas de conformidad entre aquellas personas que se esfuerzan por ser ellas mismas, y más allá de ello, nuevas formas de dependencia, conforme aquellas personas inseguras de su identidad se vuelven hacia toda suerte de expertos y guías autodesignados, que se envuelven en el prestigio de la ciencia o en una cierta espiritualidad exótica. (Taylor, 1994:51)

Aquests entesos responen una demanda col·lectiva. Segons el ja citat filòsof alemany Peter Sloterdijk, l’esperit del temps contemporani es caracteritza pel seu “gir antropotècnic”. Així defineix Sloterdijk l’antropotècnia:

Reuno materiales para la biografía del *homo inmunologicus*, dejándome guiar por la hipótesis de que es especialmente aquí donde se ha de encontrar el entramado de donde surgen las antropotécnicas. Entiendo, con esta última expresión, los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su

Entonces, y esto me lo comentó directamente Raimon, fíjate en el cristianismo, este fervor por el sufrimiento, ¿qué es lo que hace con respecto al dolor? Coge la figura de Cristo. Cristo tiene una peculiaridad, como agente de la revelación de una tradición -que esto no le pasa a ningún otro profeta- y es que lo matan. Esto no es habitual. Y, ¿qué se nos transmite? ¿El Cristo resucitado? Pocas veces le verás, se nos transmite la cruz, el Cristo sufriente. Que da sentido a lo que tu sufres. Y ahí hay una frase que es vital dentro de la iglesia; “Oiga, se me ha muerto el hijo, esto es una injusticia”; “Igual que Cristo llevó la cruz, y sufrió y lo azotaron, exactamente te ocurre a ti, imita a Cristo”. Coge esto porque es central.”(Aurelià, 77 anys, 12/05/2022)

estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte.
(Sloterdijk, 2012, p. 24)

La seva hipòtesi sobre el “gir antropològic” naix de la pregunta de per què tendències transcendentalistes (com les de les espiritualitats neoholístiques) apareixien a l'Europa secular; i, si aquesta aparició ens permet pensar en un retorn del fantasma de la religió. Per a Sloterdijk, postular una inversió del procés de secularització seria una confusió. Per això analitza l'eclosió de les noves espiritualitats a través del “gir antropològic”. Aquest canvi es caracteritza per la promoció obsessiva de l'exercici del món interior per part dels subjectes, dels individus. Segons el filòsof alemany, avui tots som una mica buscadors de tècniques de gimnàstiques espirituals. En aquest context, no és estrany que aparegui un ampli ventall d'entesos en matèries de tota índole disposats a compartir les seves fórmules d'entrenament interior. Siguin o no siguin venedors de fum, pel que fa a Sloterdijk, la demanda precedeix l'oferta en el mercat espiritual (Sloterdijk, 2013).

La qüestió de l'exercici, del *training* espiritual, és ben aprofitable en aquesta recerca, tot i que la postura d'Sloterdijk sovint sembla força eurocèntrica i individualista, molt *market-centred*, encara que no empri una terminologia economicista. No esgota el temps ni dona compte de la complexitat de les relacions implicades. El que importa és que sí que hi ha una “oferta” o, millor, sí que hi ha un món encantat que ha sobreviscut a la seqüència desacralitzadora occidental: el de la vivència de la major part de la població mundial. Una majoria no conformada per gent amb ascendència europea, sinó per autòctons d'arreu. En el context dels informants de la tesi, el procés de militància i, sobretot, el seu trànsit a una espiritualitat amb vocació transcendent, cristal·litzen durant una fase d'obertura de la societat catalana i espanyola. Els i les informants de la tesi creixen en mig d'aquesta ampliació d'horitzons; a través de viatges, dels mitjans comunicació, de l'internacionalisme d'una part de la militància o, fins i tot, del turisme creixent. I és aquesta imbricació en un món divers i religiós la que constitueix un escenari que és encara més imprevisible i complex que el mercat capitalista³⁰.

Per als *religious seekers*, com ho són els meus i les meves informants, l'acomodament dins d'una pràctica transcendent passa per la trobada amb una figura-guia que dona pautes per omplir la seva set d'infinit. Hom diria que la majoria d'ells i elles personalitzen enormement ja no la seva relació, sinó l'exegesi del missatge del mestre (sovint abocat a aquesta personalització), i són pocs els que subordinen la seva vida -en el sentit disciplinari- al seguiment estricte i quotidià de les pautes del mestre. Dins els relats de vida recollits, com és ben habitual en qualsevol procés de conversió, el moment “hierofànic”, el contacte amb el sagrat, acostuma a estar connectat amb el període vital en que va conèixer al seu mestre o mestra³¹.

³⁰Aquests nou escenari començaria a identificar-se dins la teoria de la comunicació com la “*global village*” (McLuhan, 1971), o en l'antropologia amb M.G. Smith (1965), pioner la investigació sobre pluralisme que anticipava els estudis de la globalització.

³¹ Vegis la taula comparativa 1.

I en aquest punt, vull recuperar la qüestió de l'*autenticitat*. Charles Taylor parla de l'ideal de l'autenticitat com la part positiva de la modernitat, on la identitat es conforma d'acord amb el caràcter dialògic del ésser humà. Això és incompatible amb la cultura del narcisisme, on l'objectiu d'auto-realització es desfà d'exigències morals externes i de compromisos, que seria la cara fosca de l'individualisme modern (Taylor, 1994). La naturalesa dialògica a la que es refereix Taylor es basa en la teoria clàssica de la socialització dels "altres significatius" de George H. Mead (1934). Els pes dels mestres dins dels relats vitals els hi confereix la condició "d'altres significatius" en la seva identitat espiritual. La relació amb els guies transcendents segueix una mena de compromís en la significació personal que no es pot etiquetar senzillament d'autocomplaença narcisista, més aviat ens parla del reconeixement d'una realitat més enllà d'un mateix, d'una autenticitat simbòlicament consensuada.

Tornem un segon als testimonis sobre la contracultura, per tornar recuperar el rol dels mestres en la identitat espiritual. Aquests testimonis citats manifesten un realisme compatible tant amb l'epistemologia científica com amb les formes més materialistes del sentit comú en la societat occidental. Per això, val la pena pensar-los en el marc d'una aplicació simple de la semiòtica del signe de Charles Sanders Peirce (1998[1824]). Les persones informants consultades, lluny d'evocar prodigis, de fenòmens "contra-intuïtius" (Salazar, 2012) com a indicis suficients, que per ells mateixos evidencien el sagrat, apunten cap a la presència de comunes i/o de comunitats tradicionals, d'escenes urbanes *underground*, sociabilitats en ruptura amb l'ordre dominant. El "miracle" es dona gràcies a persones, llocs i situacions ben identificables, socialment intel·ligibles, que tot i així esdevenen els indicis que desencadenen llur gir espiritual.

Resulta evident que aquests indicis, aquests significants (en el esquema diàdic de Saussure) es poden descompondre en múltiples nivells, generant la corresponent multiplicitat de nous signes, amb les seves pròpies tríades comunicatives i epistemològiques (la teologia de l'Aurelià, per posar un exemple, es desplega en aquesta multiplicitat -tot i el seu monisme militant!- com també el ritualisme de l'Hardeep). El que ens interessa és que la comuna en sí, o la comunitat tradicional, actua com a far espiritual en el context postmodern, i que el seu efecte semiòtic de conjunt es veu reforçat per la continuïtat de les connexions comunitàries³². Per completar un signe amb potencial performatiu i col·lectiu -en desembocar en l'entrada en una nova comunitat simbòlica-, aquests indicis gairebé exigeixen la inclusió d'un altre personatge en els relats de conversió: la figura del mediador. Aquest agent relacional és el mestre, interpretant

³² L'experiència de divisió de l'extrema esquerra, viscuda per la majoria de les persones informants, ha pogut ser un factor revulsiu en l'apropament a solidaritats no hegemòniques estables. Aquest és un camp comparatiu d'estudi: la valoració -conscient o inconscient- per part de *sense seekers* moderns, individualitzats, de la solidesa dels principis de vinculació col·lectiva dels grups (*comunitas*) on s'insereixen. Els preceptes religiosos, amb les seves regles i prohibicions sovint absolutes, s'acostarien a aquest tipus de qualitat potser només pel davall dels llaços obligats -com ara els de filiació-, difícils de crear com a tals en contextos moderns. Això els podria estimular la recuperació d'un cert atractiu de la religió viscuda col·lectivament, socialment, en contextos moderns i postmoderns.

“extern” necessari, que explica la connexió del *representamen* (el significant, diria un estructuralista) amb el referent, l’objecte, la realitat. En aquest cas, amb la realitat última i misteriosa que seria la sacralitat, la veritat espiritual.

El mestre, doncs, tradueix els indicis -aparentment pedestres i propis de les epistemologies materialistes de la militància política o del científisme empíric, pel que fa a les comunes- a una semiòtica fonamental, un *deep understanding* proper a l’estructura profunda del neoplatonisme de Chomsky (1965). A ulls de les persones informants, el mestre funciona com una mena d’assistent d’interpretació que introdueix un nivell més, no només de d’experiència ontològica, sinó, potser sobretot i més clarament, de complexitat en l’acte semiòtic. Ara bé, ho fa només de manera provisional en la iniciació. Tornant a l’adagi presumptament taoista sobre el magisteri, la iniciació és precisament el procés que, en la seva fase inicial, permet identificar-se com a deixeble, el que implica l’aparició del mestre. En la seva fase final, suposa la desaparició del mateix mestre, metamorfosejat de vegades en germà, confrare, inclús en enemic... L’iniciat pot ser el seu propi interpretant, i és l’entorn comunitari qui passa a modelar l’acte simbòlic (acte semiòtic col·lectiu). Vegem algun exemple.

Ji Kwang Dae Poep Sa Nim³³ és la matriarca suprema -es fa dir així- fundadora del budisme social koreà, que viu a Hawaii al *Lotus Buddhist Monastery*, i que té una seu a Barcelona, al barri de Sarrià. Tres de les meves informants, l’Alexandra, la Laura i la Lina, són budistes socials koreanes. Vaig conèixer l’Alexandra a través d’un anunci que va fer per *twitter* el Manel Delgado, després ella em presentaria a les altres dos, fent una mica “d’efecte bola de neu”. Tot i que aquesta guru budista viu al Hawaii, a voltes fa gires per Europa i els Estats Units on munta tot tipus d’activitats espirituals. Per exemple, retirs d’un parell a masies rurals, conferències sobre budisme o meditacions i recitacions de *mantres*. En aquestes trobades es reuneix físicament amb la seva comunitat global, alhora que recluta nous seguidors. En un d’aquests retirs va ser quan la Laura va decidir que es faria budista, doncs durant una meditació de matinada amb la seva mestra va sentir allò que no es pot transmetre amb paraules -en el seu cas sí que hi trobem un moment identificable com a un prodigi en el seu sentit místic clàssic, un contacte amb allò que és inexplicable- i que seria un punt d’inflexió en la seva vida espiritual.

Així es refereix la Laura a la mestra:

La meva mestra és la meva mare, la meva mare espiritual. Perquè és ella la que m’ha portat el camí espiritual, és la meva sanadora, és el meu tot, és la meva gran amiga, jo amb la meva mestra he estat així [gesticula amb les dues mans molt empegades], he estat molt temps anant amb ella, anant a Hawaii, amb la meva mestra ens comuniquem “*mente-mente*”, sense paraules, no necessitem tantes paraules.”(Laura, 72 anys,)

Com pots sentir-te tan a prop d’algú que viu a l’altra punta del món? En el sentit clàssic comunitari, sona estrany, doncs aquesta senyora, que és el seu motor espiritual, no hi és

³³ La web oficial de Barcelona: <https://www.budismo-en-barcelona.org/Ji-Kwang-Dae-Poep-Sa-Nim.htm>

present en el seu dia a dia, però segurament la Laura la viu molt més pròxima que als seus veïns del pis on viu a l'Eixample. La mestra ha estat personalitzada per la Laura, no tan el seu discurs, com la seva acció, de tal manera que s'adapta a la quotidianitat de la Laura i no al revés ("autoespiritualitat"). La mestra, més que guiar, dona testimoni, "certifica", de fet, que la deixebla està preparada. Aquest no deixa de ser un fenomen ben curiós de sentit de pertinença en quelcom que aparentment no té res a veure amb la teva vida quotidiana. Sigui cert o no, que la comunitat pot existir més enllà de les teves interaccions diàries, aquesta experiència que se sent com a certa té efectes reals, per exemple en els hàbits, heus aquí un exemple sobre l'alimentació de la Laura:

Fins que un dia la mestra, sense que jo li hagués dit res, em diu: "Lola, s'han acabat els iogurts". Ella percep, percep que estem parlant tu i jo ara mateix. Sap, ens percep. I des de llavors que he deixat de menjar formatges i làctics. Perquè són tumorígens, són causa de càncer, de tumors. Perquè a més les vaques i els animals estan molt hormonats... Són causa de malaltia. (Laura, 72 anys)

Però la cosa no acaba aquí, perquè no només està el vincle amb la mestra, tots els qui la segueixen tenen un espai on es troben setmanalment. De fet, hi ha alguns i algunes que hi passen temporades, vivint de forma semi-monàstica, com ho fan també els *Hare Krishna*. La comunitat, de facto, existeix:

Sí, la mestra crea xarxa, la mestra ha creat centres a tota Europa, i és una xarxa. Nosaltres aquí tenim un centre, jo vaig de tant en tant [un cop per setmana], ara al vespre fem una pràctica que es pot fer allà o virtual. Dos dies a la setmana es celebra una pràctica allà. I de fet també hi ha gent que viu al centre, jo hi he passat alguna temporada. (Lina, 75 anys)

Així doncs, en la meua mostra, el rol dels gurus és més legitimador i activador que estructural i jeràrquic. D'aquí el subtítol de l'apartat: "certificats d'autenticitat espiritual". Tot i que sovint -i això sembla molt occidental, com la cerca d'Ítaca-, no es dona mai per acabat del tot el procés d'iniciació i es contempla la connexió periòdica amb el mestre o la mestressa. Com en els sistemes de llinatges o en altres formes de vinculacions obligades, irrenunciabls, sembla que la importància del mestre rau més en la capacitat de connexió entre els seus deixebles que genera la seva simple existència i posició, que en les accions o lliçons que pugui dirigir a cadascun d'ells i cadascuna d'elles. La diferència és que la conversió no és conceptualment irreversible com ara la filiació, amb el qual, tampoc ho són els lligams entre deixebles. Les implicacions d'aquesta constatació evident influeixen molt en les ètiques comunitàries i en els models de conducta, enormement dependents del contextos històrics i socioculturals, que alguns han intentar recollir en la cèlebre oposició entre entusiasme (èxtasis, Dionisos) i litúrgia (institucionalització, Apol·lo) com a motors de la religiositat, com també entre el control social i l'acció dels pastors (models) en tant que inhibidors .

Aquesta centralitat variable de la conducta (els actes) davant de la professió (la fe) determina nous rols post-iniciació dels mestres, que seran sobretot abordats en el capítol següent. Aquí només volem apuntar que la intensitat i la importància de la relació

mestre i deixeble mostra sovint un dinamisme i una continuïtat notables, més enllà del procés de conversió en si mateix. De fet, aquesta relació personal, que tant ha donat a parlar entre místics, té una vessant purament comunitària, pel simple fet de que dos persones ja són una comunitat però també perquè els gurus creen una xarxa al seu voltant de persones que, amb més o menys implicació diària, construeixen un circuit de lligams interpersonals.

A més a més, el fet de que els mestres ocupin un lloc preponderant dins dels relats vitals dels meus informants, més enllà de la influència en els sabers adquirits, té a veure amb la necessitat d'un pilar que doni consistència a una religiositat sense institució. S'assembla més a una associació, un club, que a una comunitat en el sentit restringit, amb lligams no voluntaris. La comparació entre la vivència a la confraria entre autòctons i forans pot ser il·lustrativa. Les noves formes d'espiritualitat tenen la capacitat d'arrelar-se en un paisatge social semi-secular perquè permeten un camí obert, amb pautes fetes a mesura, on cadascú pot cosir la seva muda del sagrat. Però la llibertat té sempre la cara fosca de l'angoixa, i en aquest desconcert, els mestres, siguin més o menys capaços de formar una agrupació de seguidors al seu voltant, donen seguretat i faciliten la sensació de que s'està prenent la direcció adequada, estalvien el desassossec propi del dubte, creen confiança (Frankl, 1999).

Per últim, i per enllaçar amb el següent capítol, els mestres donen instruccions per la pràctica espiritual. No només són certificats de validesa "hierofànica" dels compromisos transcendents, ni només prenen sentit per la relació desinstitucionalitzada i personal que els meus informants hi mantenen (si te'n canses o no et convens, sempre el pot canviar de guru). Recuperant la idea de Sloterdijk (2013), podem dir que els mestres són entrenadors espirituals, ells ensenyen unes tècniques pel manteniment del contacte amb allò sacre i per la *sanació* diària. Aquestes tècniques les tractaré al següent capítol, especialment a l'apartat: *mirar-se el melic?*

Capítol 3

VEURE MÉS ENLLÀ O MIRAR-SE EL MELIC? CONDUCTA I ESPIRITUALITAT

L'objectiu d'aquest capítol és reflectir els estils de vida dels informants entrevistats. Algunes de les conductes ens apropen a les conseqüències i, d'altres, als desencadenants del seu gir espiritual.

Des de finals del segle XX apareixen veus crítiques a la impressió, encara avui força estesa, segons la qual, vivim en societat on ningú practica però tothom creu -sovint a la carta-. Una visió compartida durant dècades dins i fora de l'acadèmia, al menys a Europa i la seva diàspora, i que insisteix en la privatització del fet religiós. El binomi modernitat-secularització -declivi de la religió, diferenciació funcional entre esferes seculares i religioses, privatització del fet religiós- va anar perdent solidesa acadèmica a mesura que autors com José Casanova a *Public Religions of the Modern World* (1994) o Peter Berger a *The De-secularization of the World* (1999), destaparen la fal·làcia de la desaparició de la religió en la vida pública, així com la inconsistència de les teories de la secularització en termes globals, més enllà de l'especificitat europea. Entrat el nou segle, la sociologia europea ha seguit buscant maneres d'escapar de la seva pròpia tanca històrica, relativitzant l'extensió i la irreversibilitat del processos de secularització, Habermas (2006), fa anar el terme "*post-secularism*", per la seva banda, Burchardt & Wohlrab-Sahr (2015) es refereixen a "*multiple secularities*", etc. La multiplicació de mirades indica que el consens sobre la secularització és lluny de ser general, fins i tot en la nostra societat. El contacte cultural íntim provocat per la globalització desvela la continuïtat multitudinària de la pràctica religiosa amb projecció social, amb insistència en la ritualització pública (Griera & Burchardt, 2021). Aquest capítol utilitza el grup d'informants de la tesi com a mostra de la pluralitat de pràctiques dins l'Europa post-secular contemporània.

Per integrar els casos en un argument conjunt em centraré en aquells hàbits i vivències que mantenen concordances significatives. Considero que els paral·lelismes que hi ha entre certes conductes dels meus informants revelen el caràcter del seu itinerari espiritual, així com els mecanismes per al seu manteniment en el temps. Per això, el capítol es divideix en dos apartats: el primer, *veure més enllà*, on em refereixo a la relació dels informants amb "altres mons", i, més concretament, al rol dels viatges en la seva trajectòria. Aquest primer apartat ens atansa als *desencadenants* del gir espiritual. Al segon, *mirar-se el melic?*, es consideraran algunes de les pràctiques espirituals personalitzades dels casos, això és, les *conseqüències* del canvi.

El que vull indagar en aquest capítol és si es pot afirmar, en persones espirituals com els meus informants, que s'ha donat una *inversió* de la norma pascaliana que aconsella anar a missa encara que no hi creguis. Així, si hi hagués eternitat, t'agafaria amb els deures fets. El guany potencial de la salvació és molt més gran que la pèrdua que suposa l'esforç de la pràctica, hi creguis profundament o no. A l'Estat espanyol es va mantenir aquest model fins als setantes gairebé *manu militari*, per la complicitat del règim franquista amb l'església. Més tard, el catolicisme de les aparences espanyol es desemmascara amb la democràcia, quan inicia una davallada de catòlics que no s'ha aturat (Pérez-Agote, 2012). D'altra banda, sembla que les creences no institucionalitzades es veuen amb més bons ulls. Les dades ho confirmen, el baròmetre de la religiositat que va fer la Delegació General d'Afers Religiosos de la generalitat, al 2020, apuntava que, segons la mostra d'enquestats, gairebé un 29% responia que no seguia cap religió però que es considerava espiritual³⁴. El nou paradigma s'insinua en la pregunta que dona títol al llibre de Fedele & Knibbe (2020): *Secular Societies, Spiritual Selves?*³⁵ Segons les autores, es pot dir que les creences no desapareixen, canvien, al ritme en sorgeixen noves pràctiques alienes al cerimonial religiós. Entre d'altres símptomes del procés de secularització, s'ha consolidat l'avenç de "l'anti-ritualisme", del que parlava la Mary Douglas i que s'ha mencionat a l'anterior capítol (1970)³⁶.

Aquesta tendència es desprèn d'una desconfiança creixent envers les institucions. Seguint Peter Berger y Thomas Luckmann a *Modernidad, Pluralismo y Crisis del Sentido* (1996), una institució s'encarrega d'administrar un magatzem del sentit: "Las reservas de sentido socialmente objetivado y procesado son "mantenidas" en depósitos históricos de sentido y "administradas" por instituciones." (Berger & Luckmann, 1996:10). Recordem que, per a aquests autors, el que caracteritza a les societats industrials avançades és el *pluralisme*, que dificulta la correspondència entre els valors de les institucions socials amb els "valors supraordinals", que doten d'un abastiment simbòlic que cospa l'existència complerta del subjecte social:

Desde la época de las antiguas culturas avanzadas, primero los expertos religiosos y después los expertos filosóficos han desarrollado "configuraciones de valores" supraordinales que luego transforman en sistemas de valores. Esas configuraciones pretenden explicar y regular, de una manera que tenga sentido, la conducta del individuo en su relación con la comunidad, tanto en la vida diaria como en la superación de crisis, en relación con realidades que trascienden la vida cotidiana (teodicea). La pretensión de las configuraciones de valores supraordinales y de los sistemas de valores de dotar de sentido a la totalidad de la existencia es más evidente en un

³⁴ https://afersreligiosos.gencat.cat/web/.content/04_diversitat-religiosa/barometre/Informe-de-resultats.pdf

³⁵ Tornant al baròmetre de la religiositat, aquest cop al del 2023, podríem respondre a la pregunta amb un no amb matisos. D'una banda, el percentatge d'ateus es manté en el temps (entre el 15-20% dels enquestats cada vegada), i no respon a una suposada fase de negació (i no seria cert considerar als agnòstics com espirituals). D'altra banda, Francesc Torralba (2023), a l'informe afirma que: "la credulitat creix, però no és una credulitat lligada a les tradicions religioses, sinó a noves figures i relats de referència que no són objecte de discussió, ni de discerniment." Les creences han desbordat el camp espiritual.

³⁶ A l'anterior capítol: *La crida dels escollits*, a la introducció es pot trobar una definició del que Mary Douglas entén a *Natural Symbols*(1970) per anti-ritualisme.

esquema que reúne modelos de acción en las áreas más diversas y los acomoda en una proyección de sentido que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte. (Berger & Luckmann, 1996:8)

La manca de concordança entre els valors d'institucions concretes amb el sentit complert de la vida les relega a la seva vàlida instrumental, això és, les fa susceptibles de ser desestimades en el cas que deixin de percebre's com a efectives. Els autors donen bones pistes per entendre la pèrdua de confiança en les institucions contemporànies, alhora que ajuden a entendre la recerca personal d'un sentit "supraordinal", en un context on les institucions no l'ofereixen. Berger i Luckmann eren teòrics de la secularització. Quan parlen del pluralisme sempre ho fan per comprendre la multiplicitat d'institucions que apareixen dins la societat contemporània (secular). Al llibre que em mencionat, gairebé sembla que el pluralisme el funden les societats tardo-industrials. Sigui com sigui, les seves aportacions ens brinden un marc on situar les inquietuds espirituals de la mostra d'informants que ens ocupen en aquesta tesi. Els casos recollits conviden a pensar en una concepció més arriscada d'allò plural, on l'alteritat es troba en els seus camins vitals de formes molts diverses. El capítol vol situar l'impacte de la trobada amb l'estrany, del descobriment de l'altre en vides concretes. Aquests contactes els tractaré al primer apartat: "veure més enllà".

Al segon, "mirar-se el melic" poso el focus a una qüestió que, com veurem, paradoxalment hi està lligada, tot i l'aparent oposició: la "cultura del narcisisme". El traspàs dels informants de la militància política cap a l'espiritualitat es pot interpretar com un moviment egoista. Hom diria que van passar de voler ajudar a la resta a voler ajudar-se a ells mateixos. Més o menys això és el que considera Cardín (1982), quan associa l'aparició de "nous moviments religiosos" dels setantes amb el desencís post Maig del 68, que es convertiria en una fugida cap "endins": un "sumirse en la introspección y el vacío místicos, reduciendo al máximo las incitaciones y las frustraciones del mundo que les rodeaba" (Cardín, 1982: 9)³⁷. També Mardones (1994), sense ser tant explícit, apunta cap a un desengany de les propostes socials col·lectives per entendre les "noves formes de religiositat" de la segona meitat del segle XX.

Però, n'hi ha prou amb aquestes explicacions? Desapareix completament la militància i la cerca col·lectiva d'un món millor quan la inquietud política es metamorfosa en

³⁷ Aquesta trajectòria que dibuixa Cardín data de l'any 1982, amb l'expectativa d'explicar els nous moviments religiosos i el *boom* les sectes. Cardín traça l'evolució de l'expectativa de crear una cobertura comunitària després del desarrelament industrial i la barbàrie bèl·lica, i és centra potser massa en el maig del 68. En realitat, els anys 70s també tingueren molts motius de mobilització política. Començant per la mort de Franco però també a l'exterior, n'anoto un reguitzell: 1972: any amb més morts a Irlanda del Nord; 1973: fi de la guerra de Vietnam (triomf dels pacifistes), Exèrcit Simbiòtic d'Alliberament; 1974: derrota de les colònies portugueses a l'Àfrica i Revolució dels Clavells; 1975: guerres civils Angola, Moçambic (els cubans, en tant que comunistes, aturen Sudàfrica i els seus aliats capitalistes), el Derg a Etiòpia; 1975: Carlos segresta els líders de l'OPEP 1975 els Kmher Vermells de Pol Pot prenen el poder; 1976: Fundació del Front Nacional d'Alliberament de Còrsega; 1978: les Brigades Vermelles maten a Aldo Moro quan pretenia pactar per formar govern amb el líder del Eurocomunisme italià Enrico Berlinguer; 1979: l'IRA mata Lord Mounbatten; 1980: els sandinistes arriben al poder, Front Farabundo Martí al Salvador...

espiritual? La mostra d'informants fa pensar que aquesta disjuntiva simplifica el fenomen, tal com ho fa l'enfocament que ha dominat força temps els estudis sobre secularització. Per evidenciar-ho, l'apartat *mirar-se el melic?* es centra en com el gir espiritual es cristal·litza en hàbits dins del seu dia a dia, en com es ritualitza.

La disjuntiva mencionada dona sentit el títol: *veure més enllà o mirar-se el melic?* O per dir-ho d'una manera més sociològica, ens podem referir als itineraris com a una retracció social dels seus compromisos? Té a veure la immersió espiritual amb un estrenyiment de l'amplitud de mires dels informants? O més aviat passa el contrari, apareixen horitzons més amplis atesos per grups més petits? Aquestes preguntes impulsen la reflexió del següent apartat, on combinaré els debats plantejats amb testimonis dels informants, que tracten sobre els viatges i el contacte amb "altres mons". Al primer capítol he dedicat un apartat al context sociohistòric que és d'especial rellevància per situar la percepció del signe dels temps dels meus informants. En especial, aquí cal retenir en ment el pes que tenia la fi de l'encapsulament de 40 anys d'una dictadura, descaradament anacrònica dins la democràtica Europa occidental de la segona meitat del s.XX. El moviment de descompressió cristal·litzava en els anhels de la població, que tenia ànsia d'alteritat. A l'Estat Espanyol hi havia set de món. L'efecte complex, dens, d'aquest joc de mirades properes i llunyanes, interiors i exteriors, és suggeridor per entendre millor els casos.

3.1. Veure més enllà? Els viatges

Quizá el imperio, pensó Kublai, no es sino un zodiaco de fantasmas de la mente.

—El día que conozca todos los emblemas— preguntó a Marco— ¿conseguiré al fin poseer mi imperio?

Y el veneciano:

—Señor, no lo creas: ese día serás tú mismo emblema entre los emblemas.

(Italo Calvino, *Las Ciudades Invisibles*)

Els anys setantes fou una dècada d'apertura imbuïda per promeses massa postergades a Espanya. L'ímpetu potser era més viu a Catalunya que enlloc, per la seva geografia fronterera i alhora contornejada pel Mediterrani. Hi havia qui creuava la frontera només per anar al cinema, per poder veure les parts censurades de les pel·lícules i sentir que allà fora, era possible mirar lliurement: veure més enllà.

Això es reflectia en el pla polític amb una intensitat particular degut a la sensació mancança de llibertat democràtica. Ja s'ha mencionat influència del Maig del 68 francès, tot i que la generació de la majoria dels meus informants van agafar més aviat la seva ressaca³⁸:

aleshores, en fi, jo vaig anar fent, per la part així més política, sí que he de dir que els meus germans eren de la generació del Maig del 68. Jo era la germana petita. I això sí que donava un toc determinat... una mena d'influència, perquè tot i que sabia que estàvem en una dictadura, que podien haver conseqüències per parlar en català en certs àmbits, sí que tant *el meu germà com la meva germana van ser coetanis de tot el moviment del Maig del 68 i això es respira*. I també es respirava a casa un ambient d'interès per la cultura. Però jo ja vaig ser d'aquesta generació que va després que vam començar amb el tema *hippie* i tot això. (Armonia, 70 anys)

Abans no apuntava el contorn mediterrani per donar-li una traça bucòlica a l'orografia catalana, el Mediterrani també era un horitzó immediat d'alteritat total, parafrasejant Mauss – i els seus “fets socials totals”-. L'ampliació de la mirada política s'acompanyava de nous contactes culturals on, per als meus informants, el component religiós aniria prenent influència, fins el punt de comportar la revelació (o el retorn, el “reencantament”) de la dimensió espiritual de la realitat. Un altre món a tocar. De fet, la *Gauche Divine* i més tard una part del PSUC no es van aturar en la mimesi de la fórmula del Partit Comunista Italià o Francès, especialment en els llaços entre militància comunista i cercles de cineastes i escriptors... També miraven cap al nord d'Àfrica i més enllà, amb el seu ímpetu anticolonial: el Gadafi era gairebé tan venerat com el Che Guevara i duia d'alguna manera a figures com el tanzà Julius Nyerere, el guineà Amílcar Cabral o, més tard, el sud-africà Nelson Mandela o el burkinabé Thomas Sankara.

³⁸ Fent un cafè amb un escriptor que va estar molt vinculat amb el món de la contracultura dels 70s, amb qui vaig quedar perquè estava buscant informants, em va dir que llavors solien fer befa dels lemes del Maig del 68, se'n reien de lo naïf que eren els eslògans de l'estil: “la imaginació al poder”. Aquesta mofa denota cert desencís, com ja hem dit que assenyalava Cardín (1982) i com s'ha comentat també a l'apartat del context sociohistòric del primer capítol.

On vull anar a parar és a la vessant internacionalista del Partit Comunista. Atenció a com em va explicar el Pol com, tot just després de casar-se per l'església d'amagat (sense avisar gairebé a ningú del partit), va marxar corrent cap a Portugal, on estaven fent la revolució de la primavera del 74, que tant tenia a veure amb la guerra a l'Àfrica, per muntar la secció portuguesa de la Lliga Revolucionària de la IV Internacional:

vam sortir de la Iglesia, ens en vam anar a l'Estació de França, i d'allà a Madrid, i de Madrid a Lisboa que hi havia la Revolució de los Claveles de l'Otelo Saraiva de Carvalho. El partit m'havia enviat a mi a Portugal a agitar, i ens vam anar recent casats i amb dues camarades més, els quatre a Portugal. Vam estar a Lisboa en una tenda de campanya, en un parc públic que havien habilitat com a lloc d'acollida de la gent... com hi va haver la revolució, això ja ho sabràs, els revolucionaris portuguesos del 25 d'abril van donar la independència a les colònies, i aleshores la gent que havia col·laborat amb Portugal amb la repressió colonial, sortien de les colònies en massa. I a Lisboa no s'hi cabia. A places com aquesta [l'entrevista es va fer a la Plaça del Mercat del Clot] la gent acampava, no hi havia habitatge per acollir tanta gent que venia de les colònies. A les nou del dematí em vaig casar per l'Església i a la nit estava a Lisboa agitant pel meu partit trotskista internacional, per construir la secció portuguesa de la IV internacional. I vaig conèixer personalment a Otelo Saraiva de Carvalho, anàvem al seu local... un edifici amb els sacs terrers, els "tios" amb ametralladora a la finestra... *La revolució tal qual*. Va ser increïble. (Pau, 69 anys)

Tot i que el descobriment de primera mà del comunisme, sovint generava l'efecte contrari del que descriu el Pau, era decebedor. Fixem-nos en el testimoni de la Irene, que fou una ferma comunista, que va ocupar diversos càrrecs de responsabilitat dins les joventuts comunistes, i avui practica un islam sufí força lliure. Al fragment que citaré, narra part del seu viatge al Festival Mundial de la Joventut Comunista l'any 78 a la República Democràtica Alemanya. L'experiència real del comunisme la va marcar tant que tot seguit va haver de deixar el partit:

La otra gran confrontación tuve fue cuando empiezo a viajar a los países del bloque del Este, en el 78. A la reunión que organizaba el Festival Mundial de la Juventud Comunista. Fui primero a través de Polonia, allí veo un país con una pobreza brutal. Y la falta de libertad, más brutal todavía, pero sobre todo mucha pobreza. Y la otra cosa que entonces me llama la atención es un gran conservadurismo. Es decir, para muchos de nosotros que estábamos en ese momento allí la libertad era en todos los aspectos y los ámbitos de la vida de las personas, desde sexual, social, cultural, de todo tipo. Entonces, yo me encuentro unos espacios faltos de libertades a todos los niveles y luego muy empobrecidos. Concretamente en Polonia, aunque el destino final era República Democrática Alemana. Íbamos al Berlín Oriental. Y en el Berlín Oriental fue horroroso. En Berlín los que veníamos de digamos, del eurocomunismo, nos vigilaron peor que si viniéramos de Estados Unidos... Nos controlaban nuestros guías que hablaban español, nos quitaron un comic en la frontera porque decían que eso contaminaba el espíritu del comunismo. Estábamos todos horrorizados, la verdad. Yo estuve en un hotel que no sé si sigue existiendo. El Interhotel que está Berlín y tú mirabas el hotel desde fuera y te metías en el ascensor y había dos plantas enteras de que no existían, que es donde tenían las escuchas, en cada habitación había micrófonos. Y luego cuando tuve la reunión con la delegación de los jóvenes soviéticos, todos tenían 50 años. Todos los jóvenes soviéticos tenían más de 50 años. Entraron en la habitación y me dijeron así, silencio y me sacaron para hablar a la terraza porque ellos mismos nos señalaron que los micrófonos estaban en los radios. A mí se me cayó el mundo encima, digo, ¿pero qué coño es esto de socialismo? Ni libertad ni una mierda, y ahí ya empecé a tener una quiebra

que acabó quebrando del todo cuando fui a Cuba. Estaba tocada ideológicamente, no solo ideológicamente, me lo cuestioné todo. (Irene, 71 anys)

En aquests testimonis, ja s'insinua com l'abast de la mirada dels meus informants diluïa els seus contorns purament espacials en el que podríem entendre com *signes transcendentals*. El títol, *Veure més enllà*, harmonitza amb una comprensió esotèrica, misteriosa, de la realitat. Encara que també significa senzillament albirar "altres mons" possibles, bé a través del descobriment (contacte cultural), com de la construcció social utòpica³⁹. La doble significació, transcendent o "empírica" de la trobada amb l'alteritat és central en la configuració d'una identitat espiritual dels meus informants.

La combinació d'ambdues accepcions és ben arrelada en l'imaginari judeocristià i conforma les característiques pròpies del profeta bíblic: advertir una terra promesa a través d'una revelació; interpretar un alliberament polític com l'anunci d'un futur escatològic messiànic. Aquesta doble lectura també impregnava dels moviments socials dels setantes. Les esperances dipositades en les noves terres assolides per les independències de les antigues colònies, i la cerca de noves sociabilitats més justes, a vegades es cosien mitjançant percepcions extrasensorials, com la propugnada per la influent contracultura californiana. D'aquest impuls van sorgir entitats com l'Institut Esalen, on personatges com Alan Watts (*El camí del zen*⁴⁰...) i Aldous Huxley (*La filosofia perenne*, *Un món feliç*, *Les portes de la percepció*...) predicaven les bases de l'espiritualitat neo-holística (Prat, 2012). El rerefons orientalista i exotista i l'horitzó d'una espiritualitat global arribarien a tot Occident carregant simbòlicament la música i els macro-festivals⁴¹. Aquest espai festiu, d'efervescència col·lectiva en el sentit durkheimià, on es conformen llaços comunitaris tan intensos com espuris, van tenir -i segueixen tenint- molta importància en les comunitats espirituals. El llibre d'Amanda J. Lucia *White Utopias: The Religious Exoticism of Transformational Festivals* (2020), mostra la vigència d'aquests aplegaments instantanis⁴², a l'hora que relativitza el suposat

³⁹ Sobre utopies vegis el capítol: "Les utopies en crisi?"

⁴⁰ Com a curiositat, aquesta obra me l'han recomanat diversos informants.

⁴¹ L'orientalisme amarava tots els espais contraculturals, i acompanyava al pacifisme en contra de la guerra del Vietnam, la Guerra Freda i la tensió nuclear, a la literatura *beatnik*, a l'ecologisme i als moviments anti-consumistes.

⁴² Un exemple modèlic d'aquesta passió comunitària passatgera dels setantes es va viure a Eivissa, a la Platja de St Miquel, l'any 1971, en el marc d'un congrés internacional del disseny, es va muntar *La Ciutat Instantània*, feta tota de materials caducs. Comparteix aquí l'inici del *Manifest de la Ciutat Instantània*, signat pel Luis Racionero:

"El mundo está preparándose para una metamorfosis de los dioses. Se abandonan los valores y arquetipos de la cultura vigente y se adoptan nuevas formas de vida, nacidas de otra visión del mundo. Uno de los valores de la Nueva Cultura es el propio cambio, la impermanencia la flexibilidad. La imagen de este valor es el *tríp*, ver la vida como la progresión lineal niñez matrimonio, profesión, poder, riqueza, familia retiro, que ofrece la cultura vigente, sino como un conjunto de "viajes" en los que se entra y se sale impremeditadamente. Se pueden vivir muchas vidas o se puede dar la vuelta al día en ochenta mundos. De esta nueva visión de la vida nace un estilo vital nómada, móvil; personas y grupos van pasando su vida en lugares del mundo diferentes, en un *tríp* a la vez mental y geográfico. La impermanencia del nuevo estilo de vida llega a su límite en los festivales, donde miles de personas forman una ciudad instantánea en un lugar sagrado, separándose a los pocos días; la ciudad se disuelve tras ellos." (https://img.macba.cat/wp-content/uploads/2024/03/Instant20City_manifest.pdf)

interès per l'alteritat que haurien de tenir els participants, tot sovint fascinats per tot allò exòtic:

I argue that these populations identify with alterity to forge personal solutions to the struggles of modernity. They identify as “spiritual but not religious” and, as Christopher Driscoll and Monica Miller argue, aim to enact the “decentering or death of whiteness, with ‘spiritual’ signifying closer to the “other”, they destabilize whiteness by rejecting systems of white supremacy in which they are enmeshed, but they do so from a within safe spaces of white ethnic homogeneity. At festivals, they speak in self-affirming echo chambers imagined as evolutionary paths to enlightenment and rarely engage with ethnically diverse populations. Because of colour are rarely present as authorities teaching and sharing their own religious and cultural forms, white SBNR [spiritual but not religious] adopters and their representations end up reinforcing the logics of white possessivism despite their idealized attempts to decenter whiteness. (...) In her analysis of women in the New Age, Karlyn Crowley questions, “Why angels and not activism?” In these fields, with a few notable exceptions, there is a similar focus over spiritual transformation over social engagement. The result is an affective experience of freedom and not the freedom work of building social and political solidarities with the “exotic” populations these communities so deeply admire. (Lucia, 2020:6)

Val a dir que l'estudi de Lucia és ben actual i parla dels Estats Units. Hom pot suposar que als setantes, a Catalunya, les condicions no eren les mateixes. Els testimonis mostren que hi havia una porositat que facilitava més la barreja, on les problemàtiques socials i les aspiracions transcendents podien trobar-se en certs moments, especialment atenent a que hi havia un enemic comú clar: la dictadura franquista. A més, la frivolitat postmoderna avui tan estesa i normalitzada encara no es feia tan evident, els compromisos moltes vegades seguien essent fermes:

Allà, després de fer totes les gamberrades possibles, vam connectar amb gent que estava a comissions de barri i comissions obreres i que secretament estaven dins de partits polítics perquè era molt clandestí. Hi havia maoistes, trotskistes, comunistes del PSUC i totes les variants d'aquella tribu de partits antifeixistes que pugnaven per prioritzar la seva idea. (...) Un cop fora de casa vaig descobrir el món de la contracultura, de les comunes... d'una convivència on estàvem una mica inspirats en la cultura *hippie* però no ens drogàvem, no viatjàvem... faltaven els elements principals. Després sí que vaig entrar en aquest territori i dintre d'aquest procés hi havia gent amb la seva recerca i que estava connectada amb sectes. No tan sols hi havia partits polítics d'esquerra, o d'extrema esquerra o nacionalistes, sinó que hi havia sectes espiritualistes: *Hare Krishna*, *Gurú Maharashi*, el Nens de Déu, la Comunitat del Partit Humanista, hi havia moltes sectes. (Jerònim, 72 anys)

La connexió amb la “realitat profunda” no renegava de l'antifranquisme. Fins i tot podia florir entre aquells i aquells que seguien premisses revolucionàries esperant que, després del final de la dictadura, també s'aboliria el capitalisme burgès i la seva cosmovisió⁴³. L'altre món era també aquest, i per arribar-hi calia un compromís amb la lluita.

⁴³ D'això n'és un bon exemple el míting a Montjuïc de la CNT-AIT, l'any 1977, que aglutinaria més de 300.000, entre assemblees, discursos polítics i concerts, es barrejaven nous i vells llibertaris, els que recordaven la guerra i la revolució anarquista a Barcelona del 36 i els que proposaven l'alliberament sexual.

En el fons hi ha una recerca. Penso que en aquella època tots nosaltres buscàvem alguna cosa que fos diferent... D'entrada trencar amb el règim. Això per suposat, trencar amb el règim i, al mateix temps, buscar alternatives, moltes d'elles llunyanes, descobrir-les per ser més feliços, en el fons volíem ser més feliços. Per mi era això, una recerca per trobar la forma de ser més feliç en els diferents àmbits de la vida. En la política i en la vida quotidiana, en la vida sexual, en tot. Amb els amics i amb la feina. (Pilar, 75 anys)

L'exotisme artificial espiritualista de Lucia (2020) encaixa amb la idea de l'espiritualitat *bricoleur*, feta a la carta amb els bocins de cada cosmologia que més li criden l'atenció al *religious seeker* de torn (Altglas, 2014). Ara bé, aquesta fascinació exotista, mercantilitzada, instrumentalitzable i susceptible de fetitxisme en sentit marxista, només explica en part la importància que van tenir els viatges i els contactes culturals en els itineraris dels meus informants. Per una banda, és important no infravalorar l'autonomia de la diferència cultural, i religiosa, en el si de la globalització madura. És a dir, assumir en la investigació la vigència d'actors, individuals i col·lectius, que responen a paradigmes econòmics, socials i epistemològics diferents als que l'etnocentrisme occidental ha qualificat una mica ràpid d'universals, quan el que sí són és universalistes, quelcom ben distint. Per altra banda, tampoc cal infravalorar la dinàmica alliberadora en la que s'emmarquen els itineraris de les persones informants, una dinàmica que no es pot explicar segons les normes del mercat, amb independència de com les defineixis (un tema sempre espinós, mai consensuat).

Als setantes, en tot cas, apareix tota una nova generació de viatgers a l'Estat Espanyol, gairebé una cohort de vides itinerants que, emmarcada en el transnacionalisme global, era també una resposta col·lectiva a l'enclaustrament del règim durant les dècades anteriors. De vegades, no calia imaginar la promesa d'un altre món: hom podia simplement moure's i viure-la. Una conseqüència repetida d'aquesta opció de moviment fou l'impacte de la relació amb altres societats. En aquest sentit, en molts casos, la sensualitat mateixa del contacte amb les persones que "encarnen altres mons" en un mateix planeta sembla haver estat decisiva. Aquesta manera de fer té efectes identitaris compartits, derivats d'una mescla d'exotisme *New Age* i de conèixer a persones que viuen segons patrons ben distints. El resultat fou una sèrie de paradoxes en la presumpta evolució des de l'extraversió revolucionària a la introspecció espiritual. Anem a veure-les.

No sorprèn doncs, que gairebé tots els casos recollits inclouen un viatge "físic" associat al despertar transcendent. De cop i volta, es podien descobrir de primera mà terres i gents remotes, quelcom en general impensable per a la generació dels seus pares, que van nàixer durant la postguerra. Es comencen a popularitzar les visites a la Índia i al Sud-est asiàtic, a Llatinoamèrica i a l'Àfrica, moltes d'elles en busca d'una transformació personal, amb l'esperança de tornar canviat i demostrar-ho als teus cercles socials a l'arribada. Tot això es va traduir en noves expectatives, en una voluntat de saber i una

curiositat cap a el que resta ocult, misteriós, que és la base de l'empenta del *religious seeker*, el convers en potència. Afegeixo el relat de la Laura, que es força adient:

El meu primer gran viatge va ser a Mèxic. Llavors encara no practicava ni res. Vaig anar, em vaig involucrar amb una universitat d'allà, jo ja havia acabat la tesi i donava classes, vaig fer una mena d'excedència, i vaig estar allà visquent dos anys. Per mi va ser la gran lliçó de vida. Gent que no tenia res però que compartia el que fos. Gent molt sàvia que no havia anat a la universitat. Saviesa humana profunda. I vaig dir "osti, aquí a la facultat la gent es creu que saben i amb una arrogància absoluta..." perquè el món universitari és molt arrogant. Molt arrogant. I et trobes amb una societat diferent, i vaig tenir la sort de trobar-me amb gent, molt bona gent, molt humil i molt sàvia. I que no anaven de res. Que si et podien ajudar, t'ajudaven, si podien ajudar al veí, ajudaven al veí... I, clar, per mi això va ser una passada, quan vaig tornar aquí no suportava la societat aquesta nostra, perquè em semblava tothom egoista, avariciós, arrogant, saps? El pitjor. Pensava "què hi foto aquí? Déu meu". Va ser un *shock*, em vaig posar malalta al tornar, em vaig posar molt malalta. Però buenu, tenia que seguir treballant, anar a la universitat, però molt decebuda amb el món intel·lectual universitari, però era la meua font d'ingressos i ja està. Jo estava molt trasbalsada, quan vaig tornar de Mèxic, havia viscut allà el terratrèmol de Mèxic dels anys 80s, un gran terratrèmol, al mig hi havia morts, i quan vaig tornar estava interiorment molt feta pols. Per això vaig començar a fer Tai Chi per asserenar-me, buscava coses que m'asserenessin. El Tai Chi em va asserenar, vaig trobar també un grup d'amics que eren una mena de tribu urbana, molt punkis, molt alternativa i radical, però genial, molt genial. Vaig incorporar-me en aquest grup i en tot aquest procés vaig acabar trobant la meua mestra. I des de llavors fins ara que estic amb ella, fa més de trenta-cinc anys. (Laura, 72 anys)

M'agradaria posar un altre exemple. El Fèlix -antic trotskista de la Lliga Revolucionària, que després de viure a Senegal, a Madagascar i d'entrar en maçoneria, acabaria tornant a un catolicisme heterodox- em va dir en una entrevista que vam fer a la cafeteria Martin Woods, a la Plaça del Centre de Sants: "La ciència només arriba a veure fins a on li arriben els peus". La metàfora és suggeridora, si hom vol enlairar-se en les certeses del misteri i desfer-se del constrenyiment empirista, en un moment donat del camí, hom s'ha d'atrevir a deixar de fer peu. El Fèlix va ser científic i professor de la universitat durant molts anys, i la seva faceta mística es fonamenta en la seva evolució intel·lectual: segons la seva experiència, va haver de superar la mirada científica per assolir el saber real. Tanmateix, cal tenir en compte que, tal com ell assegura, aquesta mirada científica va quallar durant els seus anys viscuts a l'Àfrica, especialment al Senegal. Tractant d'explicar amb rigor la diferència africana, amb mentors tan coneguts com Cheikh Anta Diop, va descobrir amb meravella la importància quotidiana del ritual i va sentir la falta que li feia en la seva pròpia vida. A més, va entrar en contacte amb cercles francòfils de maçoneria africana i amb grups d'iniciació tradicional, a Senegal, Madagascar i Camerun. Així doncs, per no mirar-se els peus, calia trepitjar altres terres, i fer-ho essent ben conscient, ben empíric, ben lluny de la superficialitat subjectiva del turista. No tan lluny del científic que cerca més i més petites diferències -la imatge és la de l'entomòleg o, per què no?, de l'etnòleg- per poder establir taxonomies i línies explicatives.

Pensis també en l'exemple mencionat a l'anterior capítol del Yusuf (a l'apartat titulat *Contracultura*, capítol 2). El seu cas és on es troba més pronunciat el contacte espiritual

llunyà. Recordem que el Yusuf se'n va a l'Iran, es passa 10 anys estudiant persa i teologia xïita; després torna a Espanya, passa per Granada i Madrid, i es dedica fer proselitisme per després tornar a l'Iran, on avui resideix, s'ha casat i ha format una família iraniana:

Ahí es cuando voy Irán. Justo el año en el que muere el imán Jomeini, ¿de acuerdo? él muere en el 3 de junio del año 89 y yo llego en diciembre de ese mismo año, me incorporo a la causa. Empiezo a estudiar persa y después de un año empiezo con mis estudios teológicos. Voy a estudiar, pues *Usul* que son, digamos, los principios ideológicos del islam, que, como todas las religiones, las religiones fundamentalmente son el judaísmo, el cristianismo y el islam. El hinduismo y el budismo en todo esto no, no, no los podemos considerar como religiones, aunque sean creencias espirituales. Y se caracterizan por tener unos fundamentos ideológicos que en las 3 religiones son el mismo, que son la existencia de un Dios único, la existencia de los profetas y la existencia de la vida eterna, la resurrección de la vida. Eso en los estudios islámicos se llama *Usul al-Din*. Los principios de la de la religión. Entonces, cuando fui a Irán voy a estudiar las leyes prácticas de la religión y voy a estudiar el derecho islámico, la lógica y el Corán durante años y algunas cosas accesorias más: la lengua árabe, la gramática, la morfología, la sintaxis. Y Y luego me licencio en teología, estudio durante 5 años que es lo equivalente al seminario para los cristianos. (Yusuf, 73 anys)

Cal ser conscient que la diversitat perceptible en la petita mostra de la tesi indica que, amb alguna excepció que s'hauria d'explicar, aquesta "sorpresa" davant de l'altre no és ni un *brainwashing* ni una qüestió simplement de puresa, un xoc que generaria un canvi essencial, una aculturació voluntària... Fins i tot en les persones més tocades per la diferència, la curiositat pels indrets llunyans dels viatgers emmascara tot sovint un anhel de creixement personal, on l'acumulació d'experiències exòtiques enriqueix l'individu (cultiu interior) abans que confrontar-lo essencialment amb l'alteritat. Un exemple, al capítol anterior, a l'apartat dels mestres, ja he parlat de l'Aurelià, xivaïta del Kashmir. L'Aurelià fa quatre viatges a la Índia amb un propòsit molt concret: aprendre els textos sagrats oralment amb un mestre que va escollir per iniciar-se. El descobriment de l'alteritat amb els viatges era, com a mínim, buscat:

Ellos [els xivaïtes] de ninguna manera te presionan para que entres, al contrario. El proselitismo está prohibido. Él [futur mestre] me envió uno de los textos clave del shivaísmo, yo seguía estudiando sánscrito, y cuando lo leí le volví a escribir y le dije que: "si se me admite, quiero ser iniciado en el Shivaísmo Kashmir". Para eso, hacía falta ir a la India y, de entrada, me avisó de que no tendría ningún status especial por ser Occidental. Porque aquí estamos acostumbrados a maestros que vienen a Europa, rebajan el nivel doctrinal para captar a más gente, y ellos no consideran que ese tipo de iniciaciones no se deben hacer. Por peligro a corromperse.

Así que fui. Y las exigencias fueron las mismas que para cualquier otro hindú. Y como ellos no tienen castas, que esta es la otra cuestión central del Shivaísmo. Como no hay castas, no hay ningún problema. Hubo que seguir estudiando sánscrito, los textos están en sánscrito. Aunque, por otro lado, el Shivaísmo no es como el Advaita, no es una tradición para la India, el Shivaísmo tiene carácter universal, puede entrar quien quiera, ha nacido en la India, pero no está sujeto a castas y no hay problema para entrar siendo occidental. Allí lo que hice fue recibir los textos oralmente, me los transmitieron oralmente como se ha hecho de forma milenaria. Para mí fue un gran honor que uno de los grandes maestros de la India, durante un mes y medio, me recibiera para transmitirme oralmente uno de los textos sagrados del Shivaísmo. Cuando estás en la India

te das cuenta de la importancia. Él estaba entonces en un centro de enseñanza del Shivaísmo, del sánscrito y de la danza y el arte shivaita. Y, claro, yo cuando iba por la ciudad y me preguntaban, “oye, tú a qué has venido”, pues cuando les respondía que tenía de maestro a Tripati, entonces el trato hacia mí cambiaba. “Si este maestro te dedica a ti un mes y medio, este es un gran privilegio”. Y, a partir de ahí, por parte de los hindús tienes una aceptación muy grande. Después he hecho tres viajes más, cada vez he estado un mes y medio allí, porque claro, te tienen que ir transmitiendo lo que llaman los *chastras*, los textos tradicionales, te los tienen que transmitir oralmente. (Aurelià, 78 anys)

L'alteritat des de dins justifica per què la tesi recorre al concepte de contracultura, sense pretendre, però, que aquesta “impuresa” anul·li l'efecte de la diferència viscuda. L'antropologia, de fet, ha estat molt gelosa en distingir-se d'aquesta mena de viatges personals. Només cal recordar el cèlebre inici dels *Tristos Tròpics* del Lévi-strauss: “Je hais les voyages et les explorateurs.” [Odio els viatges i els exploradors]. Ara bé, aquesta prevenció no ha evitat que la història de l'antropologia reculli innumerables contradiccions personals (començant pel mateix mestre del Collège de France), però també ha produït un registre sobre les seves condicions, valuós per al conjunt de les ciències socials. Patrice Maniglier verbalitza des de la filosofia la metareflexió de la disciplina antropològica sobre la significació gnoseològica de la trobada amb l'altre:

Por el contrario, una verdadera antropología "nos devuelve de nosotros mismos una imagen en la que no nos reconocemos" (Maniglier, 2005: 773-774), pues lo que toda experiencia de otra cultura nos ofrece es una oportunidad de realizar una experimentación sobre nuestra propia cultura; mucho más que una variación imaginaria, una puesta en variación de nuestra imaginación. (Maniglier dins Viveiros de Castro, 2010:15)

Les persones entrevistades no són antropològues. Tot i així, i encara que no facin anar els estris metodològics de les ciències socials, donat que no han hagut de transformar la seva experiència etnogràfica en un informe acadèmic, l'experiència l'han tinguda. Per fortuna, l'ésser humà és tan hàbil marcant distincions com absorbint les diferències que se'n resulten.

M'agradaria tancar aquest recull d'exemples etnogràfics de viatges amb el testimoni de l'Armonia, on el desplaçament és molt més limitat que els anteriors, però l'estranyament amb la quotidianitat és tan fort que evoca “altres mons”. El fragment mostra com, a voltes, l'alteritat es pot trobar a prop, no cal travessar continents i oceans, fins i tot dins del propi cos, en sentit literal. L'Armonia glosa els instants on va sentir una revelació transcendent. El primer va ser al Puigsacalm, a la Garrotxa, després d'haver llegit la *Teoria de la Relativitat*. Els altres moments van ser els seus tres parts. No se m'acut una altra forma tan rotunda de revelar l'alteritat:

La meva experiència mística més forta han estat en diferents moments. Una en la que vaig comprendre, vaig tenir un flaix del que és la vacuitat, tot llegint la *Teoria de la Relativitat* en mig de la muntanya. Això va ser als vint-i-quatre anys o així, estava al Puigsacalm, a Olot. I aquesta, com la resta de experiències místiques fortes que he tingut, no va ser cap contradicció entre la meva lluita contra les injustícies que veia amb els meus descobriments vitals. Després, els altres moments de més èxtasi místic han estat els meus tres parts. I cada part m'ha revelat diferents

aspectes. Per exemple, el segon dels meus fills, jo estava amb les contraccions del part i anava sentint una música, i estava damunt del piano i sentia la música, però al mateix vaig entendre com el ésser humà és des d'una cèl·lula com es desenvolupa com a peix com a tal i fins l'esclat del *big bang* on es crea un altre univers nou. Aquest és un dels múltiples universos que existeixen, perquè això es que no s'acaba mai, és infinit. A mi en aquell moment se'm va fer completament lúcid com es genera un *big bang*. Clar, pots dir, això és una al·lucinació, o el que sigui, però al mateix temps, jo que sentia que estava damunt d'un piano... després la preparadora de ioga em va dir que probablement era la meua pròpia música que a diferent nivell, en aquell moment, jo era capaç de captar. Sigui com sigui, el meu fill és músic. Això pot ser una pura casualitat o una sintonia amb el seu naixement. (Armonia, 65 anys)

Amb aquest exemple, on el ventre és el protagonista, i l'altre és dins, anem al següent apartat: *mirar-se el melic*?

3.2. *Mirar-se el melic*?

L'expectativa d'aquest apartat és oferir una imatge més nítida dels entrevistats. D'una o altra manera, segons les pròpies persones informants, la conversió desemboca en una nova clarividència, hom diria holística de la realitat, integrant societat i cosmos. Aquest nova (auto)percepció implica forçosament una nova ètica, és a dir, una traducció del gir espiritual en la forma de viure i relacionar-se amb els demés. La pregunta és fins aquest grau això suposa una nova praxi quotidiana distingible per un observador o una observadora externa. El nou comportament només es circumscriu a actes personals, íntims, reclosos en l'esfera espiritual, com ara la pregària o la meditació? La veritat és dins o fora? O a tots dos llocs? S'acaben acontentant els informants amb "mirar-se el melic", tot haver vist abans "més enllà"?

Per atansar-nos a les respostes, caldrà fer una volta i atendre al material etnogràfic. L'especificitat dels casos rau en els dos moments de lucidesa que han viscut els meus i les meves informants: interior o espiritual i exterior o material, tal que l'assumpció d'un d'aquests dos pols no suposa irremeiablement la negació de l'altre. Proposo un parell de testimonis que il·lustren aquesta ambivalència. El primer és de l'Alexandra, que és química i ha treballat tota la seva vida a la recerca, com es nota al seu comentari. Vegis com ella troba una solució de continuïtat entre les dues esferes en el rebuig cap a les institucions, un dels temes centrals que hem plantejat a l'inici del capítol:

Sempre vaig considerar que hi havia un àmbit transcendent, quan militava al PSUC, també. *El que he estat és sempre és contra les institucions*. Quan la cosa es torna rígida, llavors ja està. I a la natura hi és això, hi és en un cristall, en la bresca d'unes abelles, un arbre, hi ha estructures rígides però són orgàniques. Quan això passa al cap, dins d'una ment... amb això no he pogut mai, sempre m'ha tirat cap enrere. No he pogut amb les estructures humanes rígides. L'església, per exemple. Al final tot això és el paper que tu els hi dones. I com ens estem enganyant contínuament, a cada instant, perquè la ment és així, llavors és una mica com voler tenir-ho clar. Jo vull veure clar. (...) I en aquest sentit, polititzar-se és vital. És vital, jo cada dia dedico més de dues hores a polititzar-me, veient, jo que sé, això de La Base, que ara jo que sé, que sí el Pablo González... Per què collons tenen retingut a un periodista a Polònia? O aquest altre, el del

Wikileaks, saps? O sigui una mica anar prenent consciència perquè és l'únic que et queda. Anar prenent consciència i, vaja, jo que sé, el genocidi de Gaza, és terrible. Jo vaig reflexionant, vaig escrivint molt, no ho publico però ho escric, perquè no sé què fer amb tot això. (Alexandra, 68 anys)

Resulta suggeridora la metàfora de l'Alexandra de la cristal·lització orgànica de la naturalesa, en contrast a la solidificació imposada i rígida de les institucions humanes. Convida a pensar el paradigma de la privatització del fet religiós des d'un altre prisma. Dins d'un marc teòric sociològic, s'ha vist sovint la nova espiritualitat del segle XXI a Europa com una vessant de la religiositat privatitzada, promoguda pel liberalisme des del segle XVII-XVIII (Watts, 2022). Es tractaria d'una mena d'actualització mundialitzada del "triomf de l'individualisme religiós" (Troelstch, 1992), tenint en compte que es basa en una mena de mística personalitzada en sentit alhora *bricoleur* (Altglas, Lévi-strauss) i existencialista (Thomas Merton...), on l'experiència personal del diví és al centre de la creença, mentre que l'escenari és el del pluralisme religiós. Quan s'assumeix el context global, -com veiem a l'apartat anterior, *Veure més enllà*, amb els viatges i les trajectòries des de la militància-, es qüestiona seriosament una versió única de l'"*Spiritual turn*". Aquesta noció reduccionista entén solament l'espiritualitat neo-holística com una filigrana del pensament liberal i (post)romàntic que posa el cor i les emocions personals al centre de l'experiència religiosa, mantenint una continuïtat amb les esglésies pietistes que van aparèixer amb la reforma (Watts, 2022).

Què ens diuen els casos recollits sobre el procés de privatització de la pràctica religiosa? Un tret constant en ells és que defugen la postmodernitat i els seus efectes, i que es volen reconèixer en un compromís social ferm, tot i que pugui ser heterodox en relació a les tradicions religioses i minoritari front a l'oferta política. L'exemple que ara afegiré és del Leonard, que va estar en organitzacions comunistes i moviments sindicals durant els setantes i vuitantes, i que va acabar fent-se catòlic. Aquesta es la resposta que em va donar quan li vaig preguntar si era catòlic practicant:

L: Sí, sí. Jo, a part d'anar a missa els diumenges. És veritat que et vaig dir... em penso que la última vegada que et vaig veure, que portava mesos que no hi havia anat. No hi havia anat per un tema de que em vaig trobar de prop amb un cas de pederàstia i em vaig empenyar. Però després, jo, vagi o no vagi a missa, jo reso el que resen els monjos. Faig les cinc pregàries al dia, faig els *laudes*, l'hora menor, les vespres, les completes i una meditació sobre l'evangeli. Que la primera sí que és més llarga però les altres ja són deu minuts, un quart d'hora. I això és com aigua que vas pouant, pum, pum, pum, pum, és una pràctica de que al final doncs és aquí a casa (senyala l'habitació del cantó). I vaig a missa, vaig a la missa que fa un caputxí que estudiava amb mi a la facultat, del 87 al 92, que anava amb l'hàbit de caputxí, i ens coneixem i, a part, és amic d'un amic meu. I vaig allí i m'hi trobo la mar de gust, i ja està.

JR: Hi ha un pas que dones pel que m'agradaria preguntar-te; el moment en que entres en l'església, que passes de ser una persona interessada per l'esperit a formar part d'una comunitat religiosa.

L: Jo, encara que sigui una *rara avis*, soc *iklesia*, dit això, a mi l'ambient de sagristia no m'ha agradat mai, perquè no m'ha agradat mai, però sí que m'agrada la pregària, i m'agrada la taula de l'eucaristia, o sigui la *comunió*. A partir d'aquí saludo a qui hagi de saludar i ja està. Participar així amb activitats pròpies de l'església no m'agrada. Perquè un lloc on tot són bons, tots són bons... aquí tothom tenim lo nostre. I algú que va de que "jo sóc bo", no. Tu ets tan cabró com el que tens al costat, o més. Llavors a mi totes les proclamacions i els cops de pit, no m'agraden. Jo faig el que he de fer i ja està. Sí que és cert que, durant molts anys, abans de tenir que cuidar a la meua mare, vaig participar en un projecte, que està pilotat pels jesuïtes, que és Arrels Fundació, que atén a persones que viuen al carrer, sense sostres de la ciutat de Barcelona. (Leonard, 66 anys)

És ben cert que el Leonard va anar a parar al catolicisme, la confessió amb més cobertura institucional a Catalunya. Però fixem-nos en el que diu. Ell va a missa (tot i que va passar anys sense anar perquè va descobrir que un monjo que coneixia era pederasta), però diàriament fa també les oracions monàstiques. Això sí, les fa ell sol a casa, a una habitació que té habilitada amb coixí i llibres espirituals, on fa servir d'altar un patinet vell. A més a més, per a la pregària, sovint fa anar llibres d'altres tradicions religioses. Anem trobant elements que mostren una realitat més complexa de la pràctica religiosa.

Però veiem algun exemple fora del catolicisme i el seu domini cultural. Al cap i a la fi, tots els entrevistats i entrevistades van formar part, en major o menor mesura, d'una enculturació primària catòlica, encara que fos només per les aparences en el medi nacional-catòlic (de fet, a Catalunya això era bastant habitual). Atenció a com es refereix la Laura a la seva pràctica del budisme social coreà:

El meu dia a dia és que m'aixeco, practico, faig la meua pràctica, des de bon dematí, en teoria m'hauria d'aixecar a les sis cada matí, de sis a set i mitja pràctica, després esmorzes, la pràctica et posa molt a to perquè és una pràctica molt física també, no és només meditació assentat. Fas exercici, llavors estàs súper bé, dinamitzat, amb la ment clara i feliç. Llavors esmorzo, me'n vaig a la piscina, m'ho passo bé, gaudeixo de la vida. Com que ara no treballo, abans feia la pràctica i me'n havia d'anar a la universitat, a donar classe, ara vaig a la piscina, faig exercici, pilates, el que hi hagi.

J: La pràctica important és al matí.

L: No, tot el dia. Perquè tenim una pràctica que és el *mantra*, i tot el dia vas fent el mantra, i a la nit tornes a meditar. (Laura, 72 anys)

El *mantra* el fas a cada moment durant tot el dia, a mode d'una lletania infinita. Com si un catòlic es passés el dia repetint un rosari per dins -o un musulmà una *mísbaha*-. Una qüestió és ben segura, si el gir espiritual es desfà del dogma de les religions amb cos "funcional", no significa que es descarregui d'esforços. En aquesta tenacitat interior, sí que es pot dir que l'espiritualitat neo-holística es troba amb el pietisme protestant, tal com Marx assegurava a la *Contribució a la crítica al dret de Hegel*, quan deia que Luter va alliberar de cadenes el cos per posar-les al cor:

Lutero venció, efectivamente, a la servidumbre por la devoción, porque la sustituyó por la servidumbre en la convicción. Acabó con la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la

fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque erigió la religiosidad en el hombre interior. Emancipó de las cadenas al cuerpo, porque cargó de cadenas el corazón. (Marx, 1970 [1844]: 6)⁴⁴.

Per això també podem trobar en els casos, en el seu compromís transcendent, certa afinitat amb *l'ascetisme intramundà* de Weber. Fins a cert punt, són una mena de monges o monjos seculars, immerses i immersos en una praxi ritual micro-fragmentada, pràcticament domèstica, el que no deixa de ser una *contradictio in terminis*, un oxímoron: casa teva convertida en retir monàstic! Alerta al que explica l'Alexandra, química i budista:

A: *La connexió profunda és a cada instant. Jo m'aixeco del llit pels matins i amb tots els rotllos que tingui, de política, de feina, del que sigui, perquè el cap és una olla de grills, surto d'allà i sé que he de fer una pràctica molt concreta que em neteja el cap, unes postracions, unes respiracions, uns exercicis, uns mantres, meditació, tal.*

JR: Segueixes unes tècniques.

A: Sí. Si no les segueixo em perdo. Totalment. Tinc la sort de que la meua parella també ho fa. I tenim les nostres coses, però està clar, és per aquí. *No ens perdem ni un moment. Els camins estan molt ben traçats i hi ha un precipici a banda i banda.* (Alexandra, 68 anys)

Qui traça els camins? I, gairebé més important, amb qui es creuen o es comparteixen? On és la comunitat? Com poden defensar que mantenen un compromís social amb una pràctica ritual tan autosuficient, tan propera a l'autoajuda?

Bé, en el cas de l'Alexandra, a part del seu bagatge místic, el camí el marca en bona mesura la seva mestra budista koreana (vegis capítol anterior apartat sobre mestres). Però la pregunta té valor per sí mateixa, doncs mou l'espiritualitat de dins a fora. La literatura acadèmica ha fet massa èmfasi en el paper del individu, i en la seva capacitat d'escollir lliurement, a l'hora de descriure els practicants de noves formes d'espiritualitat. Els casos ens mostren un paisatge diferent, sempre hi ha algú, i és en una trobada amb l'altre, més o menys llunyà, on s'inicia el compromís transcendent.

Això es fa especialment evident amb els Hare Krishnas entrevistats, l'Hardeep i el Ganesh. En el seu cas, el seu compromís espiritual pren una dimensió comunitària en clau pràcticament monàstica. El salt que suposa el canvi en l'estil de vida *Hare Krishna*, és el que ha fet que se'ls considerés equivocadament una secta (Prat, 1997). Afegeixo un fragment de l'entrevista amb el Ganesh, on descriu una mica la vida en comunitat al temple Hare Krishna de Plaça Reial i la pràctica espiritual dels matins:

JR: Y allí en el templo vive gente en comunidad.

G: Sí, es una comunidad. De hecho, ahora debe haber una docena más o menos. Nosotros hicimos obras y abrimos espacios para que hubiese una sala más bonita del templo, de unos setenta

metros, y luego el comedor donde se sirve menú, que tendrá cincuenta metros. Pero eso eran habitaciones todo, lo rompimos y estuvimos un año y medio trabajando ahí. Lo hicimos nosotros, no teníamos presupuesto para pagar a una empresa. Y teníamos a uno que era un crack, que ya falleció, que vino a Barcelona porque le pedimos que viniera porque hacía de todo. Nos hizo una maravilla de obra. Él era el director y nosotros le ayudábamos. Él sabía. En setiembre del 99 abrimos ya el comedor. De extranjis porque ponían pegas. Y luego ya lo abrimos para que pudiese venir gente, hacer los programas de domingos, y eso ya fue a partir del 2000. La hipoteca ya se pagó, fue por catorce años y sigue funcionando. Tiene cinco habitaciones, en algunas caben dos o tres personas, ahí caben... más o menos cómodos caben 10 o 12.

JR: ¿Y cómo empieza tu día en el templo?

G: Por la mañana se levanta el programa, a las cuatro y media. Te levantas a esa hora, te duchas y llegas limpio al templo. Y haces todo el programa espiritual que dura entre tres y cuatro horas, normalmente es de cuatro y media a ocho y media. Consta de unas partes que son cantos en grupo, la meditación individual con el *mala*. Luego hay una clase que dura una hora sobre los textos sagrados que cada día la da una persona distinta. Por ponerte un ejemplo, si coges un texto que habla del karma, hablas del karma. Tienes que desarrollar ese tema, hay preguntas, a veces se hacen lecturas y comentarios e intercambiar realizaciones de otros que estén ahí. Cada uno añade experiencias personales, a mí me gusta mucho poner ejemplos. Me encanta hacer clases, con filosofía, con textos, usando comparaciones. Usar los vedas para ejemplificar cosas también. Con los vedas tienes que apoyar los conocimientos con fragmentos de las escrituras. Yo uso también la Biblia, eso es válido, si usamos escrituras que consideramos auténticas, podemos utilizar citas. Esto es hasta las ocho y media, y a las ocho y media, desayuno. Se desayuna, muchas veces fruta y algún dulce, pero depende de quién hace el desayuno, algunas veces muesli o pan tipo *xapati*... yo a veces hago *crepes* rellenas de queso fresco. (Ganesh, 65 anys)

És cert que en la majoria d'entrevistes realitzades no hi ha una pauta comunitària tan clara en la pràctica espiritual com la que segueixen al temple *Hare Krishna*. Això fa que els entrevistats tot sovint es permetin respondre a aquestes qüestions sense massa concisió, doncs no sempre hi ha un hàbit concret, i és aquesta llibertat que dona l'espiritualitat respecte a altres cultes (pensis en l'Islam o els mateixos Hare Krishna), el que els manté lligats en el temps a la pràctica, tot i que sembli una paradoxa. Mireu quina forma de quina forma més enrevessada m'explicava l'Aurelià la "sanació diària", això és, la seva vivència del xivaisme del Kashmir, quan jo tractava d'esbrinar en què ha modificat el seu dia a dia la iniciació xivaïta:

Y de ahí brota una cuestión central que es la siguiente: ¿De dónde viene la plenitud? En el shivaísmo, por ejemplo, lo que se dice es que, en la medida en que sigues el *ahimsa*, ya no es la no violencia en negativo, ni es tampoco el perdón, sino que compartes la cuestión de la plenitud. Y eso está en toda la realización espiritual, eso es lo que se dice una *sanación diaria*. Es una sanación, ¿Eh? Tanto corporal como espiritual. Incluida la cuestión vegetariana. Yo llevo en el Shivaísmo doce años. Y es cierto que la paz interna que consigues... Yo ahora tengo 77 años. Setenta y siete. Y sigo interviniendo en todo. A parte de toda la suerte genética o de no haber tenido un cáncer. Pero bueno, sí es cierto que yo, en estos doce años, que a diario lo siento, el ir entrando en esto, el ir teniendo una vivencia de la plenitud que no sale de las luchas duales. Todo esto te va produciendo una paz que transmites al cuerpo. Y que es sanadora. Porque el cuerpo, entonces, y bueno, todas las prácticas que hay de meditación, de la mente, toda esta agitación

diaria del desig, ara tencio, ara no, tencio que complir un desig, si lo cumplo soy feliz, si no lo cumplo... Esto es una cosa que est presente en toda la India, las acciones diarias, hazlas de la mejor manera posible. Ahora, al margen de los frutos de la acción. Si te salen bien, y consigues lo que esperas, maravilloso, y si te salen mal igual de maravilloso. Por qué? Es la indiferencia ante los frutos de la acción. Por qué? Porque la plenitud no viene de tus acciones. Tu plenitud es la plenitud divina. Esto te da una paz alucinante. Porque es cierto que durante el día tienes que abordar toda una serie de asuntos fácticos, pagar la renta o lo que sea, pero ya no persigues el fruto de tus acciones. Y ahí reside la paz absoluta. (Aurelià, 77 anys)

En alguns dels casos, la projecció conductual s central en tot el procés personal i no requereix el que podríem dir un “test” o contrastació *etic*. Aix s palès en el Yusuf, que acaba installant-se en Iran, com a imam, o en l’Hardeep o el Gundicha, que s’aixequen a les 4 del matí per resar durant tres hores i mitja, i segueixen l’exigent etiqueta Hare Krishna, tan cridanera a ulls de moltes persones a Catalunya. No obstant, aquesta “proporcionalitat” entre canvi extern i intern -que recorda sens dubte el que s’ha vingut en anomenar puritanisme o, ms en general, ascetisme-s més l’excepció que la regla en la mostra treballada. En la majoria dels casos ens trobem amb una expressió molt més ambigua, que demana ser explicada. Aquesta mateixa invisibilitat conductual -fora de situacions rituals que cada individu pot acotar discretament en la seva agenda pública- caracteritzava les conversions a l’islam sufí explorades en el meu treball de fi de mster (Roca, 2019)⁴⁵. En qualsevol cas, la mostra ens atansa a la complexitat de la privatització del fet religiós, sense voler negar-la en rod ni tampoc per reafirmar-la.

Els exemples ajuden a mostrar el que amagava la *subtraction story* de la secularització de Charles Taylor (2007), que es centrava exclusivament en el pol negatiu, aix s, com el procés secular era una forma d’acabar amb vestigis del passat, institucionals i tradicionals, oblidant que també és un moviment en positiu, on apareixen nous fenòmens dins del paisatge del sagrat. Un d’ells és l’adhesió de la fe dins d’un marc liberal, seguint el vell fantasma de l’ètica protestant i de l’esperit del capitalisme. La tesis explora que aquest renovació de la visió sacra a Europa també podria seguir i projectar-se en el rival, i en molls sentits *alter ego*, d’aquest esperit capitalista, es a dir, en el socialisme amb la seva inquietud collectivista, o si més no, comunitarista.

Clarament el rebuig a les jerarquies dictades des de l’exterior, institucionals, marca les trajectòries dels meus informants. I els distingeix d’altres traspassos característics de l’època de la transició, que van saltar d’una institució a una altra, fent senzillament una reconfiguració dels dogmes, com és el cas dels cures comunistes o el de tants militants d’extrema esquerra que acabaren sent professionals altament qualificats, i pagats, dins

⁴⁵ Cal assenyalar que, al meu Treball de Fi de Mster (Roca, 2019), vaig excloure el grup de conversions a l’islam ms comú amb diferència a Catalunya, Espanya (i, en general, fora del Dar es Islam, de les societats amb majoria musulmana): el de les dones que es casen amb un home musulmà procedent d’una societat històricament islmica. En aquest cas, al menys mentre dura el matrimoni, la conversió s exigida per assegurar la formació de la descendència en la fe de l’islam. Resulta, en conseqüència ms aculturadora que contracultural, sortint del focus d’inters tant del TFM com de la tesi. Al TFM (Roca 2019) apareix bibliografia sobre aquesta tipologia de conversió eminentment social.

del nou paisatge polític democràtic de la transició. És probable que la pista trotskista resultés reveladora en relació a la coincidència de la mostra en aquest sentit, però la tesi no pretén explorar possibles derives psicologistes. En tot cas, la resistència a la institucionalització els hi concedeix certa condició d'heterodòxia, sempre mantenint-se institucionalment *entre dues aigües*, dins i fora de les confessions, de les assemblees de fidels amples, de les entitats religioses, rebutjant-les amb el cor però participant-hi amb el gest, tot i que sense assumir els compromisos fermes que demanen els càrrecs de poder. És per això que, al capítol titulat "La crida als escollits", recuperem el terme *autenticitat*, per condensar aquest esforç per mantenir una espècie de puresa existencial. L'espiritualitat neo-holística, per la seva condició no eclesiàstica, on cadascú pot canviar de guru si li convé, omple la seva curiositat transcendent sense sotmetre's a un dogma definitiu.

Com deia l'Alexandra, la praxis i la comunitat espiritual es cristal·litza orgànicament, com la bresca que construeixen les abelles, d'on en surt la mel. També la Mar Griera, que dirigeix aquesta tesi, un cop em va donar un altre símil natural: el de la teranyina. Les xarxes que formen les aranyes prenen formes aparentment inestables i precàries, però en veritat els seus fils tenen una gran elasticitat i capacitat adaptativa, d'improvisació depenent del medi on es formen. Aquests trets tenen a veure amb els vincles i els actes que els mantenen dins les comunitats espirituals. La seva mal·leabilitat manté sempre un espectre de possibilitat, una apertura al desconegut intrínsecament imaginativa. En el següent capítol, *Les Utopies en crisi?*, tractaré aquesta qüestió.

Capítol 4

LES UTOPIES EN CRISI? INDIVIDUS I COMUNITATS

Som fills de les promeses que no hem fet.

(Marina Garcés, *El temps de la promesa*)

Aquest capítol naix de la voluntat de respondre a una pregunta: el trànsit de la política a l'espiritualitat dels meus informants, pot tenir a veure amb una transformació dels somnis col·lectius -utopies- al món contemporani? El text consta de dos apartats, dividits en dos; després de la introducció ("Un futur millor"), faig un breu recorregut teòric per ubicar la idea d'utopia. El segon és una contextualització, basada en descripcions dels informants, que pretén oferir alguna pista per entendre com es produïa la socialització entre joves a la conurbació de Barcelona durant el tardofranquisme i la transició democràtica, i com això va afectar a la seva predisposició utòpica. Per acabar, altra vegada partint dels testimonis dels meus i les meves informants, el text vol aprofundir en la relació entre els canvis en les utopies, el subjecte postmodern i la proliferació de discursos d'auto-cura.

4.1. *Un futur millor*

Claro, claro, porque al venir la democracia, digamos, era el momento en el que todos nuestros sueños se iban a realizar, ¿no?

(Yusuf, 73 anys, 23/02/2024)

L'element distintiu dels meus i de les meves informants, el que els i les hi confereix un valor d'interès sociològic, és el seu testimoni com a militants compromesos amb vocació transformadora, en mig d'un període de transició política. El fet que hagin fet un traspàs més o menys sobtat cap a vessants espiritualistes, respon a causalitats d'índole diversa, però aquesta complexitat no resta interès a un factor constant de la recerca: els entrevistats i entrevistades formaren part de col·lectius amb programes utòpics. L'ambient global del principi de la dècada dels setanta, sumat a la mort de Franco i el final de quaranta anys de dictadura, va desencadenar una onada d'esperança que va amaran el país de noves propostes col·lectives, especialment entre les generacions joves, que sabien que viurien en un món diferent del que havien conegut, a l'Estat espanyol i potser al món sencer.

Dins del ventall de noves oportunitats, l'antiimperialisme i la revolució socialista eren les que més sobresortien. Tot i així, les transformacions esperades anaven més enllà de la política o de les institucions: hi havia l'expectativa d'una modificació de la sociabilitat en

tots els seus nivells. El pes de la contracultura, el seu caire rupturista -dins del marc de la pròpia cultura-, fou un dels ingredients centrals en el context al que ens referim.

Què ha passat amb aquestes propostes? Què en queda? El text que segueix vol ser una contribució, partint dels casos estudiats, a la discussió sociològica sobre la possibilitat d'una crisi d'utopies contemporània, entesa més com un canvi explícit i gairebé abrupte que com un mer declivi. Tot i que no la puc provar realment, construeixo l'argumentació sobre la hipòtesi que el desencantament utòpic pugui ser un dels motius que expliquen el "gir espiritual". *El capítol es pregunta si l'espiritualitat dels meus informants pot haver servit per omplir el buit que va deixar el desencís utòpic. El que vincula tots dos moments és una predisposició a negar la realitat quotidiana donada, de transcendir-la. I sobretot la coincidència en l'objectiu de les dues empreses: la felicitat (o, si es prefereix, el benestar).*

Tampoc puc provar l'apropament de la tesi -en aparença paradoxal-, segons el qual, la inquietud de cerca utòpica continuï essent un dels motors diferencials d'aquest grup "exclusiu" de *religious seekers*. Al cap i a la fi, i més enllà d'autors i exemples, l'idealisme de les utopies les arrela més que sovint en el que podríem anomenar vivència religiosa del món -a l'espera d'un indret imaginari meravellós que ha d'arribar-, a través dels segles i les cultures. Per altra banda, cal tenir en compte que és més fàcil parlar d'utopia quan el projecte ha fracassat o és molt improbable, que quan encara és un objectiu de lluita o construcció. És possible que els meus informants es sentissin més utòpics retrospectivament. És a dir, que descobrissin la seva mirada utòpica en el moment del desengany, com molta gent només és conscient de la importància de la salut quan la perd.

Els meus informants obren finestres de possibilitats per pensar, fruit dels seus itineraris concrets. Per valorar la seva evolució des d'un prima sociològic, insisteixo en el concepte recurrent, per la seva centralitat en la recerca, del potencial embrionari de les *minories influents* -la noció de que grupuscles consistents i cohesionats poden influir en el conjunt de la societat, de *Les Lois Sociales* de Gabriel Tarde (1921) a les avantguardes de Lenin fins a la psicologia social de Moscovici (1996). Així com les avantguardes revolucionàries perseguien conduir a les masses cap al paradís socialista, on el proletariat viuria amb joia i harmonia, les comunitats espirituals segueixen la promesa d'una plenitud còsmica, on l'univers es troba amb l'existència complerta de tots els cossos que el conformen.

Abans d'anar als casos, i atenent que aquest és el darrer capítol etnogràfic i el lector ja tindrà una mínima imatge dels informants, considero oportú fer un breu prolegomen amb un seguit de pistes històriques per situar el concepte d'Utopia. Considero que, tot i que el salt pugui semblar abstracte i una mica feixuc, ajudarà a situar els casos estudiats.

Sobre el pensament utòpic

A fé é o instinto da ação.

(Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*)

No totes les societats contemplen un estadi futur lliure del mal. Fent una classificació matussera, podem distingir la promesa històrica i lineal d'un lloc idíl·lic d'arrel monoteista (religions revelades, del Llibre) de les concepcions del món cíclics (on trobaríem les grans tradicions orientalistes: hinduisme, budisme...), i les immanents, on el éssers de culte són associables directament al món concret i viscut (animisme, culte als ancestres). Totes elles han estat en interacció fecunda històricament, i aquí no podem descriure l'abast i l'evolució dels seus contactes. Tanmateix, és oportú recordar que s'han donat de forma molt desigual segons el context.

L'expectativa salvífica, pròpiament judeocristiana, inaugura una linealitat en el temps que trenca amb el mecanisme mític de l'etern retorn (Eliade, 2001). Si el pensament mític espera un retrocés a l'origen, la tradició profètica apunta cap a un lloc al que cal arribar. I aquest destí moltes vegades s'omple d'un passat idealitzat. El que és important és retenir que una forma de viure conjuntament mirant cap a endavant no és universal. Utopia occidental s'inscriu dins un vast llinatge històric -emmarcable dins d'una constel·lació del pensament hereva del messianisme judeocristià i enllaçable amb altres influències com els cultes místics hel·lenístics, el zoroastrisme o la recuperació d'elements religiosos egipcis- fet de promeses del regne del Cel a la Terra (Bloch, 1971; Cohn, 1981). De moment, proposo arrelar l'anàlisi en l'evolució propera, europea, incloent l'Europa criolla o diaspòrica, amb la qual el vell continent conformaria Occident. Tot sovint els somnis venen d'un lloc més llunyà, difícil d'identificar (i aquesta no-identificació pot ser deliberada o inconscient). Per ara, seguim la pista més propera.

Com que no vull desvirtuar la intenció del capítol, m'agradaria ser prudent i només mencionar el mapa elemental de la utopia Occident. Dins la història dels somnis col·lectius dels desheretats, el quiliisme, vessant de la teologia cristiana escatològica, arrelat al messianisme hebreu, seria l'antecedent proto-modern de la Utopia. Joaquim de Fiore (1135-1202), abat heterodox calabrès, amb la seva anunciació d'una tercera etapa de la humanitat, acompanyada d'un franciscanisme radical, en seria potser el precursor més conegut.

Tanmateix, el terme *Utopia* l'encunya molt més tard Thomas More (1516), obrint una nova tradició literària fantàstica, que parla d'indrets meravellosos i inexistents on es viu en pau i harmonia. *La Civitas Solis* (1602) del dominic napolità Tomasso Campanella o la *New Atlantis* (1626) de Francis Bacon en serien els altres exemples més cèlebres de l'època proto-capitalista. Totes aquestes obres ja inauguren uns somnis que són fruit d'una transformació econòmica, d'uns canvis estructurals en el sistema de propietat medieval. Tots aquests canvis eren resolts pels autors utòpics per la caritat cristiana. Per això, en totes aquestes ficcions (totes elles basades en bona mesura en la República de

Plató), hi trobem un denominador comú: no hi ha propietat privada, anticipant així la font dels tots els mals moderns que, més tard, diagnosticaria Rousseau. -Cal recalcar que l'àmbit utòpic més important dels setantes, amb un capitalisme molt més avançat, encara era el socialisme, que dota d'unes lleis històriques i d'una organització internacional el pla d'un món econòmicament igualitari, a través del control dels treballadors dels mitjans de producció:-

... si me abandono a estas consideraciones tendré que dar toda la razón a Platón, y no me asombra el que rehusara dictar leyes a pueblos que rechazaban la comunidad de bienes. Este gran espíritu había previsto claramente que el único modelo de establecer la felicidad pública residía en el empleo del principio de igualdad. Sin embargo, en mi opinión, la igualdad es imposible en un Estado en el que la propiedad es ilimitada y se considera como un derecho individual, pues cada cual procura apropiarse, con ayuda de distintos pretextos y derechos, de todo cuanto pueda, y el tesoro nacional, por muy grande que éste sea, corra finalmente en manos de unos pocos, que procurarán al resto del pueblo penurias y miserias para siempre. (More, 2006: 49-50)

La paraula *Utopia* té una interpretació etimològica doble. L'establerta, *outopia*, "lloc d'enlloc", transcendent i associable al pessimisme del pensament modern; i la sobrevinguda *eutopia*, "lloc de la felicitat", relacionat amb el mite igualment europeu del progrés. Tot i que, a vegades, el somni es basava en una mena d'anti-progrés.

Dins la història utòpica que he descrit fins ara existeix una vessant que d'alguna forma n'és el seu revers a Occident, l'altra cara de la moneda. És la que segueix la tradició clàssica del *locus amoenus*, de la fugida del "mundanal ruido" que descrivia el Fra Luis de León. Em refereixo a la pastoral i les utopies del retorn al camp. Tot i que l'origen sigui remot, l'imaginari pastoral cobra un nou sentit col·lectiu amb la modernitat i la conformació de les ciutats industrials, que suscita una nostàlgia per un passat campestre fantàstic (Blanco, 2014). No vull ser exhaustiu perquè m'oblidaria de la tesi, però en aquest camí ens trobem mobilitzacions i col·lectives com el ludisme, els projectes de convivència productiva en connexió amb la natura de Robert Owen (que després s'intentarien portar als estats Units, terra d'utopies), la *lebensreform* alemanya, *Walden o la vida als boscos* (1854) i l'edersonisme i més tard també la contracultura i les comunes. L'imaginari de la *lebensreform* va tenir una influència important a Catalunya, pensis que la renaixença basa molts dels seus principis fundacionals en el romanticisme de Herder i la sentiment de pertinença lligat al paisatge. Això serveix tant per entendre per què existeix una passió per l'excursionisme a Catalunya com per recordar que alguns anarquistes de Barcelona de principis del segle XX defensaven el naturisme (Stavisky, 2020).

Els dos camins esmenats remeten al caràcter promès i il·lusori de la utopia, que encaixaria amb la definició que en fa Mannheim, un dels primers sociòlegs que en recuperà el terme acadèmicament a inicis del s.XX:

Así, tal y como se emplea aquí el término “utópico”, se puede utilizar para todos aquellos procesos mentales que no reciben sus impulsos directamente de la realidad social, sino que los perciben de imágenes, manifestadas en símbolos, fantasías, sueños, ideas y similares que en el sentido más amplio de la palabra no-existen. (Mannheim 1971 [1935]: 85)

Tot i que, com hem vist fa un moment, la pròpia paraula *Utopia*, neix fruit d'un context de modificacions estructurals de les propietats, entre elles les desposseïssions comunals envers l'enriquiment d'alguns, canvis propis del proto-capitalisme (Horkheimer, 1982). El debat -que aquí només mencionem- sobre si les utopies són eines per millorar les condicions de vida o senzillament constitueixen un consol de somiatruïtes, induït per la ideologia (o per incapacitat d'afrontar o reconèixer la realitat⁴⁶), es gairebé fundacional del marxisme. Engels a *Socialism: Utopian and Scientific* (1970[1880]) distingeix entre els socialismes utòpics -com el de Fourier i els seus falansteris-, del socialisme científic, basat el reconeixement de les estructures reals que causen desigualtats i no en suposicions fantasioses fruit de necessitats artificials. Engels veu en el socialisme utòpic una reacció inconscientment burgesa. Més endavant, molts marxistes es desentenien d'aquest encasellament i reconeixen en la utopia una via de sortida dels barrots de la dominació ideològica.

Aquí no es vol resoldre la validesa del terme d'utopia. Sí que crec que és important apuntar que a mitjans del s. XX la teoria marxista el recupera. I va ser de la mà dels teòrics marxistes de capçalera en la onada anti-imperialista que visqueren els meus informants durant els anys seixantes i setantes. Els més destacats foren els pensadors de l'Escola de Frankfurt, marcats per l'experiència traumàtica del totalitarisme nazi, i que tenien prou raons per recelar o almenys mantenir distància amb l'ortodòxia soviètica. Alguns dels més reconeguts serien Ernst Bloch i el *Principi d'Esperança*, que després comentaré amb una mica més de detall, també Marcuse (*¿El final de la utopia?*) i, naturalment, Walter Benjamin. Tota aquesta nova fornada de marxistes de l'Escola de Frankfurt⁴⁷, s'interessen de nou pel concepte d'Utopia, fent bandera d'un marxisme sense Engels. Aquí l'alienació, entesa com la incapacitat d'imaginar, és l'enemiga que cal combatre. Tota aquesta fornada d'autors van escriure algunes de les obres més populars entre joves revolucionaris europeus dels 60s i 70s. Especialment després de la Primavera de Praga (1968), moment en que els partits comunistes europeus (a Catalunya, el PSUC), comencen a criticar obertament els aspectes totalitaris dels camarades soviètics. Aquests autors, com els meus informants que els tenien de referents, sospitaven que la promesa de felicitat i llibertat socialista no passava pel model soviètic.

⁴⁶ Així apunta Mannheim la clàssica associació evolucionista del nen, el boig i el primitiu (sumant-hi el desarripat): “Desde el punto de vista psicológico, la historia del pensamiento utópico incluye un proceso evolutivo que nace con la conciencia mítico-primitiva, y conduce gradualmente a comprender la realidad. Se pueden observar las huellas de este proceso lo mismo en el desarrollo del niño como en el de la humanidad. (...) Es característico de la conciencia primitiva o mítica ofrecer en forma de equivalentes simbólicos una evasión de la realidad, para proporcionar una satisfacción a sus deseos frustrados de la realidad social. Una inclinación de tal conciencia tiende a confundir las ficciones subjetivas y simbólicas y los elementos de la realidad, sin poder distinguir al final entre ambas cosas. Este fenómeno, tan normal en el niño, y característico en el mundo de los sueños, no sólo se puede encontrar en ciertas formas neuróticas y en sociedades primitivas, sino también en determinadas capas de la sociedad actual, que no han progresado mucho y que bajo el peso de sus condiciones de vida han sufrido todo tipo de atavismos” (Mannheim, 1971 [1935]: 86-87)

⁴⁷ Löwy al seu llibre *Redención y Utopía* (2018), atenent a la concepció lineal i esperançada judeocristiana que mencionàvem, junta aquests pensadors dins d'un marc de pensament basat en l'escatologia, concretament a una interpretació llibertària del profetisme jueu.

La conjuntura en el temps i en els ànims a Europa de la Primavera de Praga i el Maig de París van marcar un període on la utopia era presa amb entusiasme en espais ben diferents. No només les noves generacions neo-marxistes s'interessaven pel terme, en els àmbits contraculturals hi havia gairebé una devoció. Aquesta trobada entre teòrics socialistes i heterodoxos vitalistes és un dels principals motius pels que he considerat que les utopies havien d'ocupar un espai prominent en la tesi. Inés Molina Agudo, recorda com, al VII Congrés Internacional de Disseny Industrial ICSID organitzat per la ADI-FAD (Asociación de Diseño Industrial del Fomento de las Artes y del Diseño), i celebrat a Eivissa -epicentre de la contracultura mediterrània- l'any 1971, s'intentava fer ballar al compàs el projecte emancipatori de la primera Bauhaus (1919-1933) i els ideals de les comunes hippies dels primers 70s. L'historiador de l'art Daniel Giralt-Miracle, a aquells anys daurats del disseny, que en tenia l'epicentre a Barcelona, els resumeix amb l'epígraf: "Utopia, transformació, somnis" (Agudo, 2018). A finals de la dècada, al número 31 de la revista *Ajoblanco* -publicació cultural llibertària barcelonina que fou un aparador de totes les propostes alternatives dels anys setantes a Barcelona i arreu de l'estat-, s'hi llegia: «Quizá nos hayamos olvidado que optamos por la utopía. Tal vez, pensábamos, que un modo de vivir distinto saldría a la muerte del dictador, como una primavera. Nada». *Ajoblanco*, n.º 31 (marzo de 1978: p. 3).

Aquest era l'ambient en els que els informants de la meua tesi respiraven. Abans d'acabar amb aquest preàmbul, cal esbossar el que en queda d'aquell entusiasme cultural per la utopia. Amb la caiguda de la URSS i les aspiracions internacionals comunistes, hi ha força consens en que el terme utopia ha sofert una transformació tant dins de la reflexió acadèmica (Masquelier, 2022; Levitas, 2010), com en la narrativa, que solia ser el seu terreny més fèrtil (Jameson, 2009). Una mirada poc rigorosa podria pensar que l'ús del terme sembla que es sosté només per reductes nostàlgics que el rescaten. La majoria d'aquestes autores i autors són de la mateixa generació dels informants d'aquesta tesi i van compartir els mateixos referents polítics i culturals. Sobre l'evolució la *Utopia* com a ficció, potser el neo-marxista Fredric Jameson és qui ho glossa amb més profunditat al seu llibre cabdal *Arqueologías del futuro* (2009). Per no declarar-se utopista, fa un rínxol hegelianista i parla "d'anti-anti-utopisme":

Quizá algo similar puede proponérseles a los partidarios de la propia utopía: de hecho, para aquellos demasiado recelosos de los motivos de sus críticos, pero no menos conscientes de las ambigüedades estructurales de la utopía, para aquellos conscientes de la función política tan real que la idea y el programa utópicos tienen en nuestro tiempo, el lema del anti-anti-utopismo bien podría ofrecer la mejor estrategia de trabajo (Jameson, 2009:12).

De fet, bona part de l'esforç que la producció sociològica recent dedica al concepte es centra en donar pistes des de la disciplina per crear noves utopies . Per exemple la "utopia com a mètode" de la sociòloga britànica Levitas (2013), o les "*real utopias*" d'Erik Olson Wright (2014), quan presenta la tasca sociològica com l'estudi sistemàtic de l'aplicabilitat institucional de models utòpics, amb l'expectativa de contribuir a una ciència social emancipadora. Totes dues propostes en defensa de la Utopia com a concepte heurístic dins de les ciències socials són hereves de la sociologia de H.G. Wells, escriptor d'una de les primeres novel·les de ciència ficció, *La màquina del temps* (1896).

Socialista i evolucionista, al discurs que feu al 1906 a la *Sociological Society*, postulà un enfocament especulatiu: “the creation of utopias – and their exhaustive criticism – is the proper and distinctive method of sociology” (Wells, 1907: 367).

Ara bé, una observació atenta suggereix que pensar en un ocàs terminològic podria ser superficial, o fins i tot un artefacte acadèmic. En primer lloc, la persistència de les narratives distòpiques impliquen una forta permanència de la noció, no únicament en negatiu, sinó a través del horitzons que guien a totes les “resistències” que afloren en novel·les, sèries o films. En segon lloc, la visibilització aparentment anacrònica de les religiositats polítiques (islamisme, fonamentalisme evangèlic...) té sens dubte forts components utòpics. En tercer lloc, la concreció vertiginosa de la connexió de la quotidianitat amb el món virtual, amb els seus avatars i multivers, porta d’alguna manera a una tecno-utopia del dia a dia.

A més, cal reconèixer que la utopia compta amb una parentela acadèmica fructífera. Si deixem de banda la utopia entesa des del sentit original que li va donar Thomas More, com un indret imaginari de concòrdia completa, i ens quedem amb el seu àtom, l’actitud envers un demà diferent, trobem un abundant debat en les ciències socials sobre l’esdevenir pròxim. L’antropologia del futur (Bryant & Knight, 2019; Appadurai, 2014), obre un espai de producció etnogràfica i teòrica sobre com les accions culturalment orientades cap al futur tenen efectes en el present. Aquest enfocament ens obliga a repensar les diferents relacions entre passat-present-futur, a través de descripcions etnogràfiques, amb la voluntat de sistematitzar la diversitat de temporalitats humanes

la arquitectura intelectual de la antropología y del concepto mismo de cultura sigue estando moldeada de manera sustancial por la lente de lo pasado. De una forma u otra, la antropología sigue preocupada por la lógica de la reproducción, la fuerza de la costumbre, la dinámica de la memoria, la persistencia del habitus, el movimiento moroso de lo cotidiano y la astucia de la tradición en la vida social de movimientos y comunidades, incluso los más modernos, como los de los científicos, refugiados, migrantes, evangelistas e iconos del cine(...) Eso no significa que la antropología haya ignorado las maneras en que la humanidad ha enfrentado, manejado y anticipado el futuro como horizonte cultural. Pero estos momentos y estas visiones no se han acumulado para formar una perspectiva generalizada acerca de los seres humanos como formadores de futuros ni de los futuros como hechos culturales (Appadurai, 2014: 340-341).

O els *imagined futures*, concepte atribuït al sociòleg alemany Beckert (2016), per referir-se a les dinàmiques especulatives com a motor del capitalisme tardà. Això és, maniobres econòmiques basades en suposicions, gairebé en apostes de les fluctuacions dels valors dels mercats financers, molt lluny de la lògica racional que l’economia liberal havia defensat. D’aquí sorgeix una àmplia literatura acadèmica actual sobre els futurs imaginats, on sobresurten els estudis al voltant de la possibilitat de col·lapse de

civilització (un tema clàssic a Occident, des del mil·lenarisme fins a la “por a la bomba” de la Guerra Freda) i de les expectatives de l’ecologisme (Clot-Garrell, 2023)⁴⁸.

El nexa que anima totes aquestes propostes és que posen el focus en reconèixer els imaginaris del futur com a fil conductor de les dinàmiques socials, desencadenant dels comportaments en el present, que inevitablement tindran efectes el dia de demà, siguin o no els esperats. Es tracta d’una metodologia no exempta de polèmica pels riscos evidents de biaix teleològic, però associable a la recerca aplicada i a l’actual i imparable creixement de les simulacions com experiments virtuals, acceptables científicament. El que distingeix la utopia d’aquests enfocaments és que la utopia afegeix una nota d’il·lusió, o més exactament d’esperança, d’acompliment de desitjos col·lectius (*wish fulfilments*) sobre un món més just, amb una visió finalment positiva (fatalment moderna?) del pas del temps. I aquesta predisposició somniadora caracteritza l’itinerari polític i espiritual dels meus informants. Ho fa en la seva etapa revolucionària, com passa entre tota la gent que formava part dels moviments socials dels seixantes i setantes, però, a diferència d’altres desencisats de l’època, els meus informants van seguir buscant àmbits imaginaris de plenitud, on es superés l’entorn immediat per arribar a un altre pla de l’existència: l’harmonia còsmica.

No és difícil rastrejar aquesta actitud progressista fins i tot en els apropaments més apocalíptics al futur des de l’acadèmia. Aquests estudis són hereus de l’obra magna d’Ernst Bloch, *El Principi d’Esperança*⁴⁹, on l’autor troba un component “militantment optimista”, a expressions culturals de tota mena de la vida quotidiana, que amaguen implícitament una voluntat utòpica. L’autor dibuixa així una espècie d’*Homo utopicus*, forjat en l’esperança, una virtut -no casualment- cristiana. “La pulsio utópica”⁵⁰, de Jameson (2009) és alhora descendent d’aquesta visió desemascaradora, que troba un desig latent transformador en les narracions sobre futurs possibles.

⁴⁸ A mig camí dels imaginaris del col·lapse i la necessitat de construir utopies destaca l’impacte de l’obra i la figura de Donna Haraway. La seva “tercera via” es troba perfectament descrita al seu darrer llibre *Staying with the trouble*: “In fact, staying with the trouble requires learning to be truly present, not as a vanishing pivot between awful or edenic pasts and apocalyptic or salvific futures, but as mortal critters entwined in myriad unfinished configurations of places, times, matters, meanings.” (Haraway, 2016: 1)

⁴⁹ De Bloch, pel que aquí ens referim, és interessant la seva capacitat de veure un rerefons utòpic en qualsevol àmbit de la cultura o de la vida quotidiana. Tot i fer servir un estil enrevesat, aquesta definició de la “funció utòpica” és força concisa:

“La función utópica entiende lo demoledor porque ella misma lo es de una manera muy concentrada: su *ratio* es la *ratio* indebilizada de un optimismo militante. Item: el *contenido del acto* de la esperanza es, en tanto que clarificado conscientemente, que explicitado escientemente, la *función utópica positiva*: el *contenido histórico* de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la *cultura humana referida a su horizonte utópico concreto*.” (Bloch, 2007:135)

⁵⁰ Jameson canvia l’argument teològic per la psicoanàlisi. La “pulsio utòpica” es pot resumir com la voluntat de donar cos als nostres desitjos. Per a ell, la utopia és un compliment de desitjos col·lectius (“*wish fulfilment*”). A diferència de Bloch, que fa servir l’esperança (potser la menys transcendent de les virtuts teològiques -tot i que la *caritas* també té el seu partit-, per la seva necessitat de construir-se de “baix a dalt” -com a punt cardinal de la seva tesi, Jameson es recolza en la psicoanàlisi, pressuposant que el desig actua com un motor secret del comportament humà, individual i col·lectiu.

Seguir les pistes de l'impuls utòpic⁵¹-, pot servir per ubicar-nos en els relats de vida dels nostres informants. Poso èmfasi en l'ímpetu en positiu que caracteritza les utopies perquè el tardofranquisme fou un context sociohistòric que va potenciar la proliferació de discursos utòpics, i molts d'ells tenien més diferències que semblances, però convergien en la necessitat i el convenciment sobre un futur millor per a tothom. Els relats recollits permeten fer conjectures sobre alguns dels ingredients culturals que varen contribuir a aquella exuberància utòpica. Abans, voldria anotar una última definició de Ruth Levitas, una de les sociòlogues que ha fet més esforços en definir i sistematitzar les utopies i de conferir-les-hi una validesa analítica⁵²: "Utopia encourages us to think differently, systemically, and concretely about possible futures (...) it allows us, in imagining an entirely different society, to break from the present at least in imagination." (Levitas, 2017)⁵³.

4.2. "El gran esclat". Socialitzacions secundàries i utopia.

Ha guanyat el sistema. És com dir, mira, La Batalla de l'Ebre, doncs la van guanyar els franquistes. Aquí va haver-hi una batalla cultural. A tot el món, a Barcelona, especialment, pel que conec jo, molt intensa. I la vam perdre. Però no la vam perdre en una batalla, la vam perdre en moltes batalles. Vam perdre la guerra cultural, que no era una mani de xoc per defensar una ocupació, era una cosa... fa cinquanta anys d'això i més. La gent es va cansant, es moren, es casen, tenen obligacions, emmalalteixen, es desanimen... A mi no m'ha passat, però soc dels pocs, dels poquíssims. I gràcies a l'art. Gràcies a l'art he mantingut aquests pressupostos utòpics amb caliu, perquè no tenen foguera, però amb caliu, sí. I me'n recordo molt bé i vull parlar-ne sempre que puc perquè és un goig haver-hi estat.(Jerònim, 73 anys)

⁵¹ Vegi's l'obra de Ruth Levitas (Levitas, 2013) *The concept of Utopia* de Ruth Levitas, o el recopilatori de textos clàssics d'Arnhele Neusüss (Neusüss, 1971) *Utopia*, o la ja citada obra de Jameson.

⁵² És important ressaltar que, en aquesta recerca, l'interès per les utopies és més *emic* que *etic*. Crec que la utopia serveix per comprimir part d'una inèrcia en comú que travessa el gruix dels relats vitals recopilats. No considero que aquesta recerca pugui fer res per restaurar l'impuls utòpic, i tampoc ho pretenc. Aquesta tesi tampoc avalua la validesa analítica de la utopia; la seva efectivitat heurística es donarà, com passa sempre amb la terminologia, dins d'un marc conceptual que li confereixi sentit, raó per la qual cal entendre en cada cas el "marc teòric" *emic*, podríem dir, per tal d'analitzar els testimonis.

⁵³ Levitas fa una síntesi entre la utopia com a capacitat inherent a la humanitat (seguint el principi d'esperança de Bloch), i la utopia com un lloc imaginari fet d'institucions humanes justes. Per això insisteix no només en pensar de forma diferent -crítica- els futurs possibles, també destaca que aquesta visió transformadora s'ha de cristal·litzar en institucions concretes, tot i que imaginàries, i això demana, com bé diu, un esforç de sistematització. És per això que ella segueix la tradició apuntada de Wells, que grollerament és pot resumir així: si algú pot imaginar societats millors, qui ho ha de fer són les sociòlogues i els sociòlegs, doncs ningú ha fet tants esforços en comprendre les institucions humanes. Això no és cap bestiesa, en particular si estenem de forma clàssica el terme de "sociologia" al conjunt de les ciències socials. De fet és ben sabut que algunes distòpies com *Brave New World*, quan parlaven de l'educació d'infants, de la socialització, Huxley va agafar idees de els *Argonauts del Pacífic Occidental* de Malinowski. Aquí no pretenem anar tan lluny però ja tenim alguns factors claus que ens ajudaran a entendre l'evolució dels somnis col·lectius, des d'un enfocament sociològic, en els meus informants.

Ha passat mig segle del tardofranquisme. Els que avui són vius per recordar-ho, només podien ser joves quan ho van viure. Als setantes es dona un esclat de demandes col·lectives⁵⁴. L'alliberament sexual, el maoisme, el moviment anti-presons, les comunes i la contracultura, els nous models d'oci i els festivals de música, l'Era Aquari⁵⁵... Aquest batibull de promeses i reclams es connecten en tot el món occidental, i més enllà, en bona mesura per l'eclosió de la cultura de masses i per uns canvis en les condicions socioeconòmiques globals, que marcaren els inicis de la societat de la informació i el qüestionament del pacte social sobre l'estat del benestar sorgit després de la II Guerra Mundial. A l'estat espanyol hi trobem també la peculiaritat de la fi d'un règim, fet que singularitza la sincronització de la joventut espanyola amb aquest moviment global, atès que es produí fins i tot abans que hagués quallat veritablement un estat del benestar, tot i les declaracions i algunes mesures legislatives de la dictadura franquista. Les implicacions comunitàries d'aquest context específic foren ben pronunciades, ja que el ventall de noves ofertes, tot i ser sovint rivals -per exemple en la captació d'integrants-, tenia un enemic comú: un règim mai completament reconegut, ni per ells mateixos, ni internacionalment (a diferència de l'estatunidenc o del francès). La conjunció d'aquests dos pols, l'exuberància de propostes i l'antifranquisme, van donar color a una de les etapes més agitada de la història contemporània.

Com eren els escenaris de socialització utòpica? En aquest apartat m'agradaria plasmar alguns dels que em van descriure els meus informants. Un d'ells és l'associacionisme veïnal, moltes vegades lligat a parròquies de barri que muntaven activitats pel jovent. Durant el tardofranquisme es popularitza el moviment escolta excursionista a Catalunya. Bona part de l'imaginari utòpic pastoral, que portaria a alguns dels meus informants a sentir-se atrets per la vida comunal prop de la naturalesa, es va cultivant en la seva experiència en esplais⁵⁶. A l'inici, he escollit aquesta cita del Jerònim, un artista que ja he citat anteriorment que viu al barri de St. Antoni i que va formar a les joventuts comunistes al tardofranquisme. Més tard viuria a diverses comunes i, després de diversos viatges a Llatinoamèrica i a la Índia, va fer-se budista, tot seguint l'estela contracultural californiana. La cita l'he triada per la intensitat del seu to, pel fracàs del somni col·lectiu que se'n desprèn i per la seva persistència malgrat tot. D'ell vaig sentir la distinció entre *"politiquerus"* i *"contraculturus"*, i tota una sèrie d'altres formes de distingir-se entre ambients antifranquistes.

⁵⁴ A la introducció, a l'apartat titulat "context sociohistòric", en parlem amb una mica més de detall. Dit això, l'agitació arrenca en la dècada anterior amb els moviments juvenils de protesta o d'inhibició de la societat guanyadora de la II GM, de la societat del benestar: el hippies, la contracultura i l'oposició a la Guerra del Vietnam als EEUU, amb la renovació d'un pacifisme subversiu clàssic a Occident, des d'alguns moviments del despertar, els "maigs" del 68 -París, Praga, Tlatelolco...-, qüestionant l'ordre establert, apuntant els beneficis i el militarisme soterrat de les elits.

⁵⁵ Altra vegada, vegis l'apartat sobre context històric del capítol 1.

⁵⁶ El Manel Delgado, co-director d'aquesta tesi, afirma que: "el kumbaianisme és la religió oficial de Catalunya".

Com passa en altres relats de la lluita política al tardofranquisme de Barcelona (Delgado et al, 2025), la consciència contestatària del Jerònim començaria en una parròquia de Barri, associada al moviment escolta excursionista.

Doncs jo vaig néixer al 55, i em crio al barri de Sants. Hi havia una casa plena de família perquè érem cinc i llavors el meu espai de connexió era el carrer. M'agradava tant que els meus pares van pensar que seria bo que m'apuntés a un grup de muntanya. Em van posar amb els escoltes de Sant Medir que eren seguidors de l'escoltisme tot i que ja estàvem molt revoltats i de seguida vam expulsar al conciliari perquè ja teníem l'esperit de la revolta i no volíem saber res d'antigues obediències. (Jerònim, 73 anys).

Aquest és un lloc comú en els itineraris vitals recollits. El paper de les parròquies, marcades per un catolicisme post concili vaticà II, pesaria molt en l'imaginari col·lectiu post-franquista. A això s'afegia l'expectativa de recuperar un catalanisme enterrat pel franquisme, que es troba en el seu orgull nacional de la renaixença, amb el seu excursionisme i la seva passió per la terra. Aquests ingredients funden l'imaginari demòcrata català, però també les seves vessants utopistes. Vegis un altre exemple:

Sí, havia estat aquí al barri. Al grup de joves. Organitzàvem cinefòrums, organitzàvem moltes conferències, sortides a la muntanya... érem molt dinamitzadors de la vida del barri. Fèiem moltes activitats els joves. Sí, sí, sí.

(...): I quan et comença a aparèixer la consciència de millorar el món?

L: Va ser abans de començar econòmiques. Jo decideixo fer econòmiques per conèixer el món per millorar-lo. Perquè tot el treball que fèiem aquí al barri era molt de conscienciació política. En aquest procés jo em vaig conscienciar políticament. Vam portar gent del Maig del 68 a parlar aquí, al barri. A la nostra manera vivíem el Maig del 68, directa o indirectament. I això et condiciona. (Pilar, 75 anys)

El que m'agradaria fer és molt difícil d'aconseguir en un text acadèmic⁵⁷. Em refereixo a la sensació de ser protagonistes d'un món que estava per fer. I no vull dir que llavors no hi hagués motius per ser pessimista: l'ecologisme ja agafava forma i prendria força amb les crisis del petroli (1972 i 1978). Pensis que ja es venia d'una altra crisi, la dels míssils de Cuba, que havia evidenciat des de 1962 una "por a la bomba", que planaria sobre la societat mundial durant tota la Guerra Freda. Aquesta visió d'un futur incert o fins i tot condemnat, no va afeblir una agitació cultural promotora del canvi. Aquesta convulsió venia en bona mesura d'incentius de la citada cultura de masses i de les noves formes d'entreteniment, però que va passar a vehicular fonamentalment un moment d'alleujament derivat de la consciència d'un nou subjecte històric, que es reforçava en solidaritat la col·lectiva d'una majoria silenciada que, en el cas espanyol, veia el final de la dictadura. El Llibert, antic trotskista convers al sufisme que va muntar una organització de teràpies alternatives a Barcelona, em diria també: "Hi havia una xarxa molt solidària, una xarxa molt bona, mai l'he trobat igual. Ni amb *hippies*, ni amb artistes, ni en grups

⁵⁷ Per això, dins d'aquest apartat faré anar descripcions literals dels propis informants, doncs penso que transmetran millor aquell moment.

espirituals... Si et feia falta, si estaves complicat amb la vida de la lluita antifeixista, tenies casa, tenies ajuda, tenies feina... humanament estava molt preparat. Hi havia una empatia molt intensa.”(Llibert, 78 anys)

Quan Franco va morir, molts dels meus informants estaven o cursant el COU o en el període universitari. La fi de la dictadura va coincidir amb la seva joventut, la conformació de la seva identitat adulta. La recerca d'un rol social fora de l'àmbit familiar, es veia travessada per multitud d'actors que buscaven un nou protagonisme en mig d'un canvi polític. Desaparegut el moviment anarquista⁵⁸ per la duríssima repressió política i sindical que seguí a la Guerra Civil, emmudides estratègicament en gran mesura les oposicions més “raonables” (com la del socialisme o els nacionalismes perifèrics), el partit comunista -minvat i enfortit alhora pel context de la Guerra Freda- va ser el gran protagonista en la lluita antifranquista. I ho va ser impulsant un gran aparell de cèl·lules en tots els espais on hi havia joves, especialment a les ciutats més poblades de l'Estat. Allà on hi havia jovent, hi havia una organització proselitista de reclutament:

(...)Aleshores, què va passar, que en el moment en que jo surto del “cole”, i vaig estudiar a l'institut, al Milà i Fontanals llavors ja entro en contacte amb la gent que vibrem amb la mateixa onda. Vull dir que no és que anés allí i em mengessin el coco, em mengessin l'olla, sinó que jo ja, de *motu proprio* ja la portava prou menjada. I això ja fa que coneguis gent que calibra amb la mateixa freqüència.

JR: Et refereixes a joventuts comunistes.

L: Sí, tenim contactes amb els comitès de curs. Llavors allí, el que hi havia... jo aquell curs que recordo hi havia la gent de les organitzacions que existien en aquell moment. El PCI, el que després va ser el PT, hi havia la Lliga Comunista i la Lliga Comunista Revolucionària, hi havia lo que era la OT, que després va ser el PORE, tot aquest tipus d'organitzacions, anarcos també. (Leonard, 66 anys)

Afegiré ara un altre fragment, una mica més extensa, d'una entrevista amb el Pau. Considero que la seva descripció és molt rica i val la pena deixar-la sencera. Parla de les seves experiències polítiques durant l'adolescència, del seu traspàs de l'anarquisme al comunisme, i també dels instituts com escenaris de iniciació a la militància. En aquest cas, no de les cèl·lules que es muntaven entre l'alumnat, sinó d'un professor de matemàtiques, que seria una inspiració i que es connecta amb l'apartat sobre els *Mestres* del Capítol 2 (*La crida als escollits. De la revolució a la conversió?*)

(...)La Guàrdia Civil em va vindre a buscar a casa, allò va ser un daltabaix familiar molt considerable, jo tenia 17 anys, va ser un daltabaix considerable. El meu pare no volia que jo milités, però a més a més, el que em vaig donar compte és l'abandono en què els meus suposats camarades de militància em van deixar, es van oblidar de mi, no els va importar un pito que estigués detingut, que estigués engarjolat a Mataró, es van oblidar de mi.

Amb quin grup estaves?

⁵⁸ O gairebé, al menys durant la dictadura. Durant la transició es viu un ressorgir efímer a Barcelona de la CNT com mostren les Jornades Llibertàries del Parc Güell l'any 1977.

Els joves estaven en el CAR, Comandos de Acción Revolucionaria. I em van acusar d'haver posat la bomba en el monument dels caiguts de Mataró. El moviment anarquista en el Maresme, anaven destruint, com es podia, els moviments dels caiguts. I per aquesta regla a mi em van dir que jo havia participat en el comando, en un escamot, que havia destruït el monument dels caiguts de Mataró. No va anar massa lluny, em van tindre detingut, em van posar allà a la presó de Mataró, em van fotre quatre hòsties com tocava, i vaig passar a jutge. El jutge era el marit d'una professora de l'institut, i va veure que jo era un pobre desgraciat estudiant, i no em va enviar la model, sinó que em va obrir la causa, però em va deixar anar cap a casa. Llavors em van expulsar de l'institut perquè consideraven que una detenció no era una causa que justificués la meua absència. I allà vaig tindre un professor, un tal Candel, professor de matemàtiques, que aquest home va mobilitzar, amb els professors de l'institut, perquè pogués ser reatmès. Ho explico perquè, de la mateixa manera que els anarquistes es van oblidar de mi quan estava detingut, aquest professor, que era comunista, sí que es va preocupar per mi. Llavors em vaig dir: sembla que són més seriosos i conseqüents els comunistes que els anarquistes.

Tu com ho sabies, que era comunista?

Perquè ho vaig saber confirmat a posteriori. Però a priori ja era clar... inclús la manera de vestir: la barba, la saqueta de pell girada, unes determinades sabates, la pipa... Ja sabies que si no era comunista de militància, ho era d'ideologia. (Pau, 69 anys)

El paper preponderant del PSUC faria que segurament també fossin els qui van sofrir més represàlies, i que tinguessin una estructura de solidaritat més forta durant la clandestinitat (Delgado, Horta i Padullés, 2014), tot això els va conferir un aura de legitimitat en la demanda de canvi. Sigui com sigui, en aquesta inserció directa de les tàctiques leninistes en un medi social àvid de canvi, i de sumar-se al que començaven a saber que passava al món, tot es barrejava. Era un poti-poti: estar al PSUC no significava que no llegissis també el *Camí del Zen* de l'Allan Watts, els maoistes, com em va explicar el Manel Delgado, recomanaven llegir el llibre endevinatori xinès : *I-Xing*:

Un dia podies tenir una reunió amb la cèl·lula del Partit, i després anar de vacances a Menorca a una comuna, o fer un retir o un cap de setmana fer un tripi... Els *hippies* i els comunistes no estàvem tan lluny com de vegades es pretén (Alexandra, 68 anys)

Més exemples d'aquesta barreja. El de l'Armonia, que va estar al PSUC i avui és budista tibetana. Així explica quan formava part d'una companyia de teatre d'acció antifranquista a una parròquia de Gràcia:

Ja des dels setze o divuit anys i fins cap als vint, ja me'n recordo que fèiem reunions a l'església de Josepets, que es com deia l'església de Lesseps en aquell moment, per fer teatre antifranquista. Teatre d'acció antifranquista. Això seria al principi dels setanta. I en aquella cripta que l'església, preparàvem obres de teatre antifranquista, accions que diguéssim. A una d'aquestes bé, jo recordo que vivint en un pis d'estudiants i tot això, va entrar la policia i aleshores ens van detenir. Ens van portar al calabós de la carretera de Sants i allà vaig tenir la desagradable experiència d'estar incomunicada, en mans de la policia durant varios dies. (Armonia, 68 anys)

El que es rellevant aquí és l'ebullició d'elements cridaners, fins i tot alguns d'ells aparentment contradictoris: la parròquia que munta un teatre antifranquista, els pisos d'estudiants registrats per la policia política, les presons plenes de joves...

Seguint amb els espais de socialització on es creuaven un batibull de referents, vegis també aquesta cita d'una entrevista amb el Ganesh, antic membre de la CNT⁵⁹ i, avui, Hare Krishna. En ella parla d'un casal de barri pels joves a Mataró, ciutat on es va criar.

Nosotros estábamos, incluso antes de lo del sindicato y de hacer la mili, yo estaba en un grupo de parapsicología y OVNIS en Mataró. En el casal de Mataró teníamos un local, mejor dicho, uno primero y luego dos. Eran locales pequeños, como unas buhardillas, que creo que no se pagaba nada, que eran espacios cedidos por el propio casal para cosas culturales. En el segundo local que montaron, ellos pusieron, digo ellos refiriéndome a los que habían empezado el grupo, porque éramos dos grupos pero luego nos fusionamos porque el hermano de uno del grupo estaba también en el otro. Entonces en uno de los locales había parapsicología, ciencias ocultas, ufología y en el otro local pusieron cosas de orientalismo. Yo no sé por qué, porque a ellos les gustaba ir a cosas de ese tipo, había libros de yoga, de budismo, todo cosas orientales. Y había también instrumentos que ellos conseguían por ahí, en esa época no era como ahora, que ahora tú encuentras centros de yoga en todas partes. Antes no había casi nada, era algo extraordinario. Y mi hermano, que entonces tenía catorce años, se hizo vegetariano por entonces. Empezó a ir a ese local, y preguntaba, empezó a leer libros, y se hizo vegetariano que fue un escándalo porque en esa época era como... Mi madre me acuerdo que decía que se iba a morir si no comía carne... (Ganesh, 65 anys)

Un casal de barri d'extraradi dividit en dos sectors, d'una banda, ovis i parapsicologia, d'altra, orientisme. Una de les característiques de la cultura de masses, de l'abast que tenien unes propostes que es percebien llavors com noves (l'orientisme i el vegetarianisme no eren pas nous), es que arribaven a tots els estrats socials. Llavors ja hi havia una televisió a cada casa. La descripció que en fa en Ganesh és d'una riquesa espatarrant en termes de socialització secundària. Els adolescents, molts d'ells a punt de fer la mili, que formaven part d'agrupacions sindicals il·legals, es trobaven durant el temps lliure per llegir textos hindús o per parlar d'alienígenes. I anaven d'una banda a l'altra perquè hi tenien un amic del barri, o un familiar o algú que els convidava. Les inèrcies que els portaven a conformar un sentit de la vida, ja fos en la lluita o en la visió còsmica. A vegades, no calia sortir del barri per trobar-se descobriments reveladors, proper (família, amics) i alhora globals (*mass culture*).

Els processos de resocialització que varen viure els meus informants serien en bona mesura determinants la resta de llurs vides. Per exemple: Ganesh acabaria sent Hare Krishna després d'haver passat la major part de la seva vida adulta, com a individu autònom, vivint en comunitats, més o menys espirituals. La seva militància durant el

⁵⁹ La CNT (Confederación Nacional del Trabajo) fou el sindicat anarquista més important a Catalunya i a Espanya durant tot el segle XX. Va ser el sindicat majoritari a Barcelona fins la dictadura, període en el que fou prohibit, com la resta de sindicats. Va tenir una revifalla als darrers anys 70s, quan entraria en G.

període considerat, l'havia marcat amb una consciència comunitària orientada per utopies globals que s'havien d'engegar localment.

Per acabar, una última descripció, tornant al Jerònim, citat a l'inici que és l'informant entrevistat més utopista en el sentit *emic* (ell se'n reconeix i en fa gala) i, a més a més, al ser poeta sap escollir millor que jo les paraules.

J: Et trobaves amb companys que jo els veia en un estat de consciència més elevat que el meu i llavors m'interessava per la filigrana que havien fet per arribar fins a aquell nivell. Llavors aquesta gent t'ho explicava, tothom estava entusiasmat dient que la seva via era tan singular. T'explicaven que el mestre havia vingut a la terra i que aquesta vegada no era un fuster, sinó que era un rei de l'Himàlaia, o explicaven que tenien jo que sé... explicaven meravelles. I tu, encuriolit, anaves allà i, al final, com que estaves buscant, et deixaves enamorar per aquella intensitat de missatge. I així anava.

JR: De l'estil dels llibres aquests "d'escull la teva història"

J: No és una decisió. És una involucració que pràcticament és involuntària. La vida et portava a viure-la intensament i a demanar-te un compromís amb tot allò que t'interessava. Les teories de la recerca utòpica, els socialismes utòpics, el que fos, eren uns anys de gran apertura. El canvi polític era un dels ingredients. Però no només era polític, buscaves alternatives a la família, maneres de conèixer el món que no fossin turístiques, que fossin d'explorador, buscaves experiències, informació, llegies llibres de màgia, *era un gran esclat*. (Jerònim, 73 anys)

*De la utopia al benestar personal?*⁶⁰

Clar, perquè, què hi havia en el meu interior? En tot el meu itinerari sempre hi havia hagut la voluntat i el desig de millorar i de transformar la societat. Aquesta idea de si ens unim serem capaços de transformar la realitat doncs, aquesta diria que encara perdura. (Alexandra, 68 anys)

Deixeu-me que faci un altre petit comentari de context abans de tornar als testimonis recollits. La fi dels "gloriosos 30", les tres dècades de creixement ininterromput entre el final de la II Guerra Mundial i la crisi del petroli (1974), inaugura una nova etapa econòmica i ideològica. Arrelada als 70s, on encara l'impuls revolucionari internacional

⁶⁰ En aquest apartat vull introduir una de les línies de tensió analítica centrals de la tesi: la que oposa la visió d'un mateix -i la inserció del món, de laica a espiritual- i del conjunt, l'individualisme i el col·lectivisme. Com ja he insistit, en general, s'interpreta el ressorgiment de l'espiritualitat en les societats europees (i potser occidentals) com un fenomen associat a l'exacerbació de l'individualisme modern. En aquest sentit també se'l relaciona amb el suposat declivi de les utopies, en tant que metes col·lectives. Tanmateix, tal com he assenyalat que es pot detectar la supervivència de l'horitzó utòpic, també es pot entreveure l'intent d'articular l'individualisme amb adhesions col·lectives per un món més just. No massa lluny del mite capitalista de la competència i la complementarietat d'ofertes i de guanys. El que la tesi vol explorar és com, veient que el passat militant dels meus i meves informants genera una desconfiança explícita en aquesta associació amb qualsevol *deus ex machina* capitalista (mercats, consum, NTIC, IA...), ells i elles verbalitzen com l'espiritualitat re-assumida pot permetre harmonitzar el desig just de benestar individual, inherent de base a qualsevol projecte socialista, amb la necessitat d'ordenar aquest dins d'un "bé comú" el més inclusiu possible. Aquesta voluntat articuladora, lluny de ser un reducte de grupuscles ultraminoritaris, envaeix tots els mitjans de comunicació. Vegi's per exemple la continuïtat de la "figura de l'elegit o elegida" com a pont en l'individualisme (des de *Matrix* a *V de Vendetta* o la recent *Dune*) i l'acció col·lectiva, amb un gairebé necessari suport religiós, aparentment anacrònic, però continuament evocat. La reflexió vol situar-se, doncs, a partir d'aquesta paradoxa, més comprensible, al meu parer, des de la noció d'utopia.

és molt present, es pot dir que floreix durant la dècada següent, quan s'anuncia el desencant que es generalitzaria entre els vells militants amb la caiguda del Mur de Berlin. Aquesta etapa, que no sembla acabar de tancar-se, estaria basada en la flexibilització del mercat i la reforma o el qüestionament de l'estat del benestar. Es deixa enrere el model keynesià o socialdemòcrata de la regulació del mercat acompanyada amb un accés força generalitzat a crèdits, que es podien assumir a través de la fidelització amb un treball. El substitut seria el neoliberalisme amb la seva "llibertat de capitals" i els seus plans d'ajustament o d'austeritat en resposta a les crisis. Si bé l'antic període havia assentat una expectativa generalitzada, basada en la trinitat feina, casa i família, les noves condicions són ben diferents i desconcertants. Tal i com explica Richard Sennett a *The Corrosion of Character* (1998), l'experiència social de l'individu es torna fragmentària: l'àmbit personal, el familiar i el laboral, perden l'acoblament que caracteritzava les dècades anteriors, obrint la desorientació pròpia del subjecte postmodern. És en mig d'aquesta arena ideològica que proliferen els discursos de realització personal. Fruit d'aquest estat de desubicació, agreujat per un encapsulament en un present constant, el subjecte postmodern necessita trobar-se. El benestar individual i la cura d'un mateix s'imposa com una nova via no només ètica, també espiritual.

Així, la desfeta dels fonaments que sostenien les vides de les generacions passades, dona lloc a un període de reformulació de prioritats, i també de futurs desitjables. La manca d'un model comunitari tàcit, encara que fos percebut com a negatiu -per exemple com ho era la família nuclear, la monogàmia i el treball pels defensors de les comunes i la contracultura-, dificulta la crítica. Autores i autors han situat la fi de la utopia en aquesta percepció fragmentària de la vida social, en la discontinuïtat entre l'experiència personal i la funció de les institucions (Levitas, 2014). Cal poder imaginar-se una vida amb la resta de persones, i concebre la societat de forma mínimament orgànica, per formar propostes de models alternatius. No es pot criticar quelcom que s'ignora. Des d'aquest prisma, la societat imperceptible és la més sòlida. Un exemple "micro" una mica matusser, que pot ajudar aclarir el fenomen per oposició. Segur que heu sentit en alguna ocasió que, estant acompanyat de gent apreciada, pel simple fet de la seva presència, abandoneu pràctiques o hàbits que en altres situacions serien desitjables, i que, si les prohibís una persona aliena a la vostra esfera íntima, us causaria rebuig. Els vincles forts d'afecte difuminen -sense fer desaparèixer- la sensació d'una societat normativa susceptible de modificar-se en favor d'un model més just. Sigui per desafecció o per "super-afecció", si no es percep l'ordre, es dilueix la voluntat de canviar-lo (en els espais íntims és una arma de doble fulla, doncs aquesta també és la base de la violència simbòlica).

Els casos recollits per aquesta tesi donen la raó i alhora contradiuen les suposicions mencionades. Aparentment el seu itinerari podria percebre's com la constatació, la concreció en subjectes d'aquesta transició ideològica, de la utopia -recerca d'un sentit col·lectiu- al *self-care* -recerca d'un sentit personal-. Quina prova més clara pot haver-hi d'aquest traspàs que antics comunistes "reciclats" en budistes? Com hem vist a la resta de capítols, si afinem l'orella sociològica, escoltant els seus discursos i atenent les seves decisions, ens adonem que els testimonis no són tan concloents. Llegim el Leonard:

El tema és que la societat en la que estem, la societat occidental, penso jo, jo no he fet sociologia, està en una època ja... Si els processos nostres, els processos col·lectius, d'alguna manera s'assemblen als processos físics... el tema de la contracció i de l'expansió. I nosaltres, ara mateix, vivim una època de tancar-se sobre si mateix, del tema de final de època, on les amenaces que es creen són cada cop majors... Avui mateix, he passat davant d'un quiosc i he vist un titular de que la mandatària de la Unió Europea cridava a armar-se pel risc de guerra. La perspectiva és de final d'època. No de la humanitat, és el final d'aquest status quo. EEUU i Europa estan molt malament i els països emergents volen la seva part del pastís. I això dins de l'imaginari de la gent crea una sensació de manca d'expectatives. La perspectiva de l'esperit el que dona és que la única cosa constant a la vida és la impermanència, canvia l'status quo però el nou que vingui també canviarà. EL que em va agradar molt sobre això és el Teilhard de Chardin, era un sacerdot jesuïta, que havia estat camiller a la 1ra Guerra Mundial, a la guerra de trinxeres, i va veure unes matances tremendes, després va anar a treballar com a geòleg a la Índia, allà va ser expulsat de la companyia de Jesús, tot i que ara sigui reivindicat, per heterodox, i ara l'han tornat a fer seu, i la seva principal tesi és que, malgrat tot lo dolent que veiem, inclús en les pitjors batalles, de matances, de destrucció, de carn cremada i ferro recargolat, inclús allí la consciència s'expandeix. I vull creure que té raó. (Leonard, 66 anys)

Dins d'aquest fragment crida l'atenció 1)la preocupació pel malestar general actual; 2)la insistència en un canvi. L'espiritualitat, tal i com entra al discurs del Leonard, no és retir de la *res publica*, de la política, és una forma d'afrontar estoicament les circumstàncies actuals, d'estar preparat pel que vindrà, conservant l'esperança sense deixar-se emportar per la il·lusió. Tot i que la utopia segueixi difosa, es notòria la diferència entre la visió del Leonard i el narcisisme postmodern.

Si tornem al fragment de l'entrevista amb el Jerònim, citada a l'apartat anterior, on parla de la derrota de les batalles culturals dels 70s, allà hi trobem una imatge diferent que la del Leonard, doncs està fonamentada en la nostàlgia abans que en la esperança. Val a dir que enyorar la joventut, i per extensió el que l'envoltava, és moneda corrent entre la gent gran. Hi ha una mena de força, potencialment reaccionaria, que evoca el passat perdut, "l'ara no es fa però jo encara ho faria", que deia Papasseït,

Tot era sempre millor abans⁶¹. Aquest fatalisme coincideix amb el dels teòrics de la postmodernitat que, a vegades, els porta a suggerir contradiccions o inexactituds. Per exemple, en el replegament sobre el passat que reconeixen pensadores com Garcés (2017) o Bauman i les seves “retrotopies” (2019), sembla contradictori amb la màxima, segons la qual, el subjecte postmodern viu en un continu present. Byung-Chul Han (2021), filòsof *pop* de la postmodernitat, assegura que el “sentit històric” s’ha perdut, fruit del desmembrament del gran relat del Progrés. Aquest fet ens hauria portat, segons aquest autor, a un estat de suspensió fora d’una linealitat temporal, incapaços d’incorporar-nos al passat ni projectar-nos al futur. Aquí cadascú diu la seva, només els uneix el tremendisme pessimista.

En tot cas, la pèrdua del fil històric és un argument recurrent també dels nostàlgics de les utopies (Jameson, 2009). És cert que, com ja he anotat en altres ocasions, la importància de l’aquí i l’ara, d’estar present i de les sensacions i les emocions -que són alguns dels fonaments de les neoespiritualitats (Prat, 2011)-, es correspon amb la pèrdua temporal predicada pels teòrics de la postmodernitat. Tot i així aquesta associació contrasta notablement amb els casos recollits a la tesi, amb la seva actitud respecte al passat, a la seva memòria i a la seva predisposició a compartir-la. La conjuntura entre subjecte post-modern, perdut en la història, i el buscador espiritual, atrapat en el present de les sensacions, és artificial quan es posa a prova empíricament.

Però fixem-nos en un altre fragment d’entrevista, aquest cop de la Laura, practicant del budisme social coreà:

Perquè vaig acabar decebuda també de la política. Al final, te n’adones que la política és una espècie de carrera de poder. Sigui d’esquerres, sigui de dretes, sigui del que sigui. En teoria l’esquerra es preocupa més per la qüestió social, pel benestar social, però tampoc m’ho crec gaire. Llavors, després de molt temps de no... jo vaig anar a viure a Mèxic, la meua vida va donar moltes voltes, i després de tot això, curiosament, vaig trobar tot el que en el fons estava buscant en la vessant espiritual. El que estava buscant era conèixer el món per canviar-lo. Aquest és el meu punt de partida. Ja sigui a través d’econòmiques o del budisme, saber com funciona el món per canviar-

⁶¹ Tot i que la nostàlgia no es una emoció exclusiva dels vells, ni tampoc necessàriament individual, arreu apareixen propostes recents que demanen un retorn al passat⁶¹. Sense anar més lluny, a l’edifici de sociologia de la UAB, a la vora de l’entrada lateral per on passo per anar al meu escriptori, hi ha una pintada signada per un sindicat d’estudiants (OJS), que resa: “*Tornar a creure que la revolució és possible*”. Aquest és un clar exemple del que Bauman (2017) va batejar com “retrotopies”, una paraula que no deixa de ser una mica tramposa, redundant fins i tot, doncs gairebé tota utopia porta ingredients d’un passat idealitzat (pensem a les mil adaptacions i cronologies del “mite de l’Edat d’Or”), però que serveix per veure el moment de manca d’inspiració en la construcció de relats de futur. En el cas dels sindicats d’estudiants, l’enyorança està en la lluita de classes, però també valdrien les retrotopies per pensar reformulacions col·lectives amb paràmetres del passat com veiem en països de l’Europa de l’Est, on la religió ha agafat embranzida després de dècades d’estar abolida públicament. Aquesta manca d’inspiració és el tema que ocupa el darrer llibre de Marina Garcés, citada a l’inici del capítol, i ella l’anomena la “condició pòstuma”; la defineix així:

és el temps de pròrroga que se situa en el després de l’acceptació d’un final que no sap relacionar-se amb un nou començament. És el temps que només es pot ocupar de gestionar els efectes i residus d’un mode de vida que, tot i no haver acabat de morir, ja ha estat declarat inviable. (Garcés, 2024: 59)

lo. Per canviar-lo penso que el canvi es donarà quan els éssers humans, com a tals, com a integrants d'aquest planeta, canviem profundament. Canviem i millorem com a éssers humans, siguem realment éssers humans, perquè som mig animals encara. Encara ens matem uns als altres, encara ens barallem en comptes d'ajudar-nos. Ens posem pals a les rodes. Precisament el camí espiritual el que ajuda és a fer aquesta transformació interna. De canvi d'un ser encara mig animal a un ser humà plenament realitzat. Per això estic en el camí espiritual. Perquè m'ha donat benestar personal i, al mateix temps, jo m'he transformat com a millor persona. (Laura, 73 anys)

Les paraules de la Laura deixen pensar en la clàssica noció il·lustrada (i anterior) de “cultiu d'un mateix” que reprèn l'últim Foucault dels 80s, als darrers volums de *La Història de la Sexualitat* i als cursos de *l'Hermenèutica del Subjecte* i *El Coratge de la Veritat*. Aquests escrits són especialment filosòfics i es caracteritzen per l'ús de texts clàssics, tot resseguint l'origen de les formes de discurs que generen una veritat sobre un mateix. És un canvi important en l'orientació de Foucault, doncs ell destaca pels seus coneixements del període històric de la Modernitat “clàssica”, preindustrial, con a fase d'inflexió global irreversible des de la visió eurocèntrica de la història, tan dominant en el discurs sociològic sobre la laïcitat .En aquestes darreres contribucions, en la seva anàlisi de textos de estoics i cíncics, Foucault desenvolupa una concepció de l'autoconeixement, de la cura d'un mateix, com un mecanisme de resistència i d'alliberació dels canals de poder que ens creuen en tot moment de la vida. El que és interessant és que aquí, tal i com ell ho proposa, és que la cura d'un mateix no és senzillament un efecte ideològic de la modernitat, del paper del ciutadà dins de la societat civil democràtica i liberal, o del culte a l'individu. Per contra, és una forma de consciència de l'abast de les retícules de saber i poder que travessen els cossos. El potencial transgressor del “cultiu d'un mateix” resideix precisament en sentir-se part de les relacions de poder que conformen anatòmicament un cos social monstruós, en tant que amorf i canviant, depenent dels disposicions dels actors que el conformen.

Capítol 5

CONCLUSIONS

La tesi assumeix des de la seva concepció un *apropament qualitatiu*. Això determina el tipus i mida de la mostra, en consonància amb la consciència de minoria que han experimentat les persones informants en totes les fases vitals explorades en la recerca. També implica que no s'ha pretès obtenir una descripció i uns aprenentatges representatius de la societat civil catalana, una mena de mitjana de la relació entre noves espiritualitats i política a la Catalunya postfranquista.

La recerca busca, en canvi, pistes significatives sobre la connexió entre espiritualitat i política en l'anàlisi creuat dels relats de vida dels informants. De fet, l'experiència biogràfica de cada informant podria configurar un cas d'estudi. Per esquivar un apropament on un enfoc psicoanalític revelaria tant o més que el sociològic o l'antropològic, els casos s'han de considerar en conjunt, ja que es defineixen en tensió comparativa des de la pròpia selecció d'informants. Així, *la suma d'aquests micro-casos constitueix una unitat analítica significativa* del procés, del cas històric estudiat (Wieviorka, 1992). El gir espiritual entre els militants d'esquerra durant la transició postfranquista a Catalunya.

Torno ara a la distinció mencionada a l'apartat de metodologia entre "representativitat" i "significativitat" per justificar la rellevància de la investigació. Una prova d'això, potser poc rigorosa però reveladora, és que mai m'ha costat gaire explicar a tot aquell qui m'ho ha preguntat quines són les característiques principals dels meus informants; alhora, als meus interlocutors tampoc els ha costat gaire entendre'm i identificar de quin tipus de persones estava parlant. Vull dir que ja hi ha una percepció força estesa d'una tendència minoritària però constatable cap a una mena de viratge espiritual des de la política, inclinació que s'associa a certs canvis culturals ocorreguts a la dècada dels seixanta i els setanta a Catalunya.

D'aquesta familiaritat amb el tema es desprèn una de les grans pors que m'ha acompanyat en tota la tesi: la trivialitat. Acabar dient quelcom que ja sap tothom. Massa vegades a la universitat hom troba investigacions que repeteixen amb paraules complexes i entre cites redundants o amb gràfiques i taules plenes de dades, impressions generalitzades. *La recerca no ha de perdre l'esperit de l'experiment com un descobriment o viceversa*. En particular en ciències socials on, per raons epistemològiques i ètiques, l'experiment *sensu stricto* no és possible. Les ciències socials es veuen obligades a substituir l'experiment de laboratori, en tant que repetició controlada de la realitat

observada, per una ampliació sistemàtica de l'observació comparada, en el temps i en l'espai, fins i tot de l'observació forçada.

“Això que veureu és un experiment”, així començaven les pel·lícules del Jean Rouch, jugant amb la seva condició doble de científic i alhora cineasta experimental. En sociologia i antropologia, la troballa a la que aspirem rau en l'altre que pretenem conèixer. La nostra tasca és descriure un encontre amb la diferència, i fer-ho des dels termes heretats de la disciplina. Encara que aquesta que potser aquesta és una visió molt marcada pel meu bagatge en antropologia, la Mar Grier, que ha dirigit aquesta tesi, diria que la tasca de la sociologia també és mirar allò que ja coneixem amb uns altres ulls, identificar la diferència en allò conegut, entendre que en el que donem per descomptat hi ha molts elements que encara ens són desconeguts.

Per poder glossar els descobriments d'aquesta tesi, convé recordar que ens situem en el debat sobre el “gir espiritual”, conegut en la literatura sociològica com l'*spiritual turn*, sobretot per l'obra de Galen Watts (v. cap 2, 29). En aquest marc, la tesi ha volgut dialogar amb dos altes “girs” que hi van associats, el *subjective turn* de Heelas i Woodhead: “a turn away from life lived in terms of external or 'objective' roles, duties, and obligations, and a turn towards life lived by reference to one's own subjective experiences” (Heelas & Woodhead, 2005: 2), i el “gir antropotècnic”, de l'Sloterdijk (2013), que postula que l'esperit del temps contemporani és el desig per conèixer tècniques d'entrenament amb l'objectiu d'una expectativa de millora personal⁶².

Per bé que les implicacions de cadascun dels girs són diferents, tots pivoten al voltant de l'*individualisme*. Penso que l'estudi és rellevant per posar a prova aquesta centralitat, hom diria aquest monopoli, de l'individu en l'ordre de les societats humanes. Començant pel fet que els informants, els i les protagonistes inesperades del gir, són antics comunistes, inevitablement col·lectivistes, esdevinguts espirituals. El seu traspàs, pot entendre's simplement com una maniobra individualista? Un abandonament dels ideals comunitaris per una nova mistificació, per un nou avatar del mite de l'egoisme benèfic capitalista? Des d'una òptica comunista, aquesta tesi pot semblar una demostració de l'abast de la dominació ideològica neoliberal. L'engany no té límits, fins i tot aquella gent que va arriscar la pell per la revolució, en mig d'una dictadura militar, ha acabat en les grapes d'una pantomima liberal, que barreja la transcendència amb mirar-se el melic.

L'atenció propera als itineraris politico-espirituals no ens diu això. Primer de tot perquè *ningú està mai sol*. Ni ho està per fer-se comunista ni per fer-se budista. Aquest assumpte l'he treballat etnogràficament especialment al segon capítol: “La crida als escollits. De la revolució a la conversió?”. El text vol recopilar els moments, en la biografia dels meus informants, en que ells o elles identifiquen un canvi en la seva identitat. La vocació

⁶² Al capítol 2: “La crida als escollits. De la revolució a la conversió?”, a l'apartat dedicat als “Mestres”, faig un comentari una mica més ampli d'aquest concepte d'Sloterdijk que ve del seu llibre: *Has de Canviar tu Vida* (2013), que ha estat de gran influència en la meua recerca.

proselitista que caracteritza els darrers anys de la dictadura -i que s'allarga durant la transició- és central per detectar els *punts en comú* entre tots dos grans compromisos als que ens referim: *revolució -immanent- i salvació -transcendent-*.

La inspiració carismàtica de figures exemplaritzants en els itineraris recopilats convida a entendre la vocació, tant la política com l'espiritual, com un camí que es recorre acompanyat. O, al menys, no sembla un destí exclusivament personal. Aquí em distancio d'una de les bases de l'escenari omnipresent de l'*spiritual market*, que entén la religiositat com una forma de consum segons les apetències canviant de cadascú, front al *religious seeker*, on la curiositat transcendent es va construint en experiències compartides. Els casos recollits *permeten enriquir l'apropament al canvi religiós, a la conversió, en contextos contemporanis*. Per què tots els canvis transcendents en el grup d'informants tenen actors mundans com a protagonistes o desencadenants, tal com havia passat als reclutaments polítics previs? Si fos una revelació absoluta amb el més enllà, no hi caldria ningú més: al cavall de Sant Pau només l'enlluerna la divina providència.

1. Així, en primer lloc (1), la transformació espiritual *no reclama la percepció d'un prodigi per part de la persona conversa*, en tant que indici, signe, testimoni del sentit sagrat últim de la realitat (hierofania), inaccessible directament. Llavors (1'), es diferencia del model de la "caiguda camí de Damasc", perquè és *el contacte amb una realitat social diversa* -en el contacte amb altres formes de viure, com comunes o altres cultures, casi sempre accessibles a través de guies espirituals- *el que genera el gir*. Un canvi que es dona sense sotmetre les visions dels altres contactats ni les pròpies a un procés de validació, sinó lliurant-se a un *passatge iniciàtic, immersiu i, potser sobretot, verbalitzat i transferible, reflexiu*.

És cert que aquest primer punt podria fer-nos caure en suposicions de caire intel·lectualista. Per exemple, no desentonaria amb la tesi sobre la compatibilitat de les cosmovisions com a condició per les conversions (Horton,1975). Seguint la tesi clàssica d'Horton sobre la conversió, la transformació espiritual dels meus informants seria una mena d'adaptació cognitiva per poder copsar i adaptar-se a un món canviant. La seva evolució espiritual seria una estratègia per afrontar una realitat esdevinguda més complexa. Així, els i les informants modularien els seus compromisos transcendents a través d'un procés extremadament conscient d'aprenentatge que no es contradictori amb la *immersió* mencionada. Potser el segon punt ens revelarà alguna altra pista que ens permet anar més enllà d'aquesta mirada intel·lectualista.

Una caracterització de les conversions dels antics militants és que es distingeix d'alguns dels models principals de conversió per pressió social externa. Tant el del rentat de cervell associat als estudis sobre sectes (Kent, 2014; Neveu 2016) , com els que caracteritzen les conversions massives en l'evangelització colonial europea o en algunes *jihad* (cushner, 2006; Searing, J, 2009), o en les conversions orientades (Mossiere, 2009),

com les que són conseqüència de matrimonis mixtes o de l'apropament socialitzador al costum majoritari en contextos pluriconfessionals.

Llavors, en segon lloc (2), *el canvi associat a una connexió amb l'altre, no es produeix en un escenari coercitiu o d'aculturació*. Al contrari (2'), *els girs examinats són en gran mesura fenòmens a contracorrent*, que condueixen a la reubicació religiosa de les persones converses, quedant integrades en grups minoritaris o ultraminoritaris.

Aquests aprenentatges s'expliquen millor quan es caracteritza el procés com a *contracultural*. La socialització secundària dels meus informants, en major o menor mesura depenent del cas, estava amarada per l'imaginari contracultural de la Barcelona dels setantes. L'actitud contracultural aborda l'altre des de la voluntat de canviar el que és propi, no tant d'oblidar-lo o de substituir-lo completament (aculturació, etnocidi). El grup d'informants dóna compte de l'extrema llibertat d'interpretació, una apertura que està arrelada a la socialització als setantes, on la fi de la dictadura va marcar un ànim entusiasta cap a qualsevol canvi, i que els informants apliquen a tot el procés viscut. Aquest fet concorda per la majoria d'informants amb la preferència per l'espiritualitat, més que la religió, potser per defugir la connotació institucional del terme, el *religare*⁶³.

Aquesta tipologia de conversió, si hom pot categoritzar-la com a tal, explica una concepció del *mestre* que no s'assenta sobre un vincle de confiança o de fe absoluta, característic d'una relació carismàtica, o be de la manipulació, del *brainwashing*. La relació establerta amb els o les mestres en els relats de vida, tot i les esperables declaracions de respecte, no descarta la crítica al culte al líder que havien experimentat molts dels informants durant l'etapa militant, ni tampoc oblida la decepció que la va tancar. En conseqüència, la fidelitat al mestre es construeix des de l'autonomia en el seguiment del presumpte camí que aquestes figures assenyalen –novament amb unes poques excepcions ja comentades. En definitiva, els gurus, quan ja no t'agraden, és possible canviar-los. És en aquest sentit en el que exposo que *la funció principal dels mestres no és l'orientació concreta, sinó la certificació del caràcter hierofànic dels signes de conversió, sovint prosaics. És a dir, l'homologació de la integració discrecional de les persones neòfites a un món connectat espiritualment, sense que la nova situació hagi d'afectar altres dimensions i vivències vitals*.

⁶³ El terme religió, provinent del llatí *religió*, té dues interpretacions etimològiques principals que evoquen el caràcter col·lectiu i pautat de la pràctica religiosa, l'església en el seu sentit més institucional. Es derivaria, bé de *religare* (interpretació atribuïda a Sant Agustí, s. V), "ajuntar" (formar part d'una comunitat distinta), bé de *relegere* (segons es diu, suggerit per Cicero, s. I), "rellegir" (tornar una i una altra vegada al cànon). La construcció del dogma a través dels concilis convocats per l'emperador, des de Constantí, sembla articular les dues teories. Per contra, alguns investigadors moderns han posat l'accent sovint en el contacte amb el misteri, amb la sacralitat (des de Edward Tylor a Mircea Eliade), evocant l'espiritualitat i el culte. Val a dir que la qüestió dista d'estar resolta. El filòsof Giorgio Agamben, equilibrista de l'etimologia, al seu assaig *Profanaciones* (2005), aboca pel terme *relegere*, tot suposant-hi l'escrúpol i l'obsessió religiós en mantenir una distància formal en la relació amb els deus. Per ell, el *relegere* és el neguit continu de l'ésser humà per delimitar l'escissió entre el sagrat i el profà. (Agamben, 2005:99)

Aquesta mena de cosmopolitisme ideològic es materialitza en la capacitat dels meus informants d'estar en diferents àmbits simbòlics (sacralitzats o secularitzats). Això s'ha abordat al capítol 3, en particular, en parlar de la importància del viatge i del contacte amb altres realitats socials. En la major part dels casos, el contacte amb altres realitats simbòliques i de significació qualla en cultures exòtiques. L'accés a aquestes cultures per part del grup informant fou possible per desplaçaments físics que havien estat improbables en les generacions anteriors degut a l'aïllament de la dictadura. Els viatges seguien en gran mesura itineraris de l'imaginari contracultural internacional, però abans o després acabarien entroncant amb la presència creixent de persones immigrants i d'una oferta de nous productes culturals globals (típica del colonialisme i del postcolonialisme). Aquestes presències s'havien fet sentir a Catalunya, i molt més encara a Europa (sovint el primer destí "exòtic", i porta dels que seguirien), ben abans de l'època referida en els relats de vida. En algun cas més rar, el viatge no era físic i no implicava, doncs una immersió transcultural, sinó situacional: hom podria dir, apropant-se a un tipus de vivència abans ignorat o vetat.

Sigui com sigui, aquesta omnipresència de la mobilitat, del descobriment de la diversitat, és reveladora de fins a quin punt aquestes conversions, aparentment anacròniques, són filles de la globalització, i de la cronologia particular de la globalització en la Catalunya de la transició. El viatge connecta, però també separa quan no es transforma en expatriació (cas del Yusuf). La mobilitat planetària es democratitza i es converteix en reversible i planificable, amb independència del seu motor (turístic, professional, terapèutic, comercial, iniciàtic...). La distància experimentada pel viatger o la viatgera constitueix un espai liminar de connexió amb el sagrat. A més, la normalització de les NTIC ha facilitat la "deslocalització" d'aquest espai iniciàtic, facilitant el pluralisme religiós dins la quotidianitat dels informants -pensis en les informants budistes que tenen una mestra a Hawaii-.

*El resultat és que s'ha acotat l'espai-temps ritual. Aquesta nova dimensió ritual es tradueix en noves formes d'establir vincles comunitaris. I això és un component adaptatiu de gran calat, i de cap manera "cínic", sinó legitimat pel propi discurs genealògic i biogràfic del gir espiritual de cadascun i cadascuna. I és també aquesta memòria, forçosament compartida (altres neòfits, mestres...) la que fa que l'apropament espiritual no pugui ser una mera opció individual, impossibilitat aguditzada per la trajectòria del grup informant. La capacitat de compartimentació quotidiana de l'activitat ritual -una mena d'exoterisme a temps parcial- explica també la modulació ètica dels informants, explorada en el mateix capítol 3, és a dir, l'autonomia que mostren la majoria de casos a l'hora d'adaptar *ad hoc* les seves conductes.*

El que apareix és una vivència complexa de la manera de ser al món de les persones de la mostra. Una combinació de referents mundanals, immanents i perceptibles, d'un grau variable però contrastable de re-ritualització, així com un gran marge d'interpretació de

les formes d'articulació continuada de la visió espiritual del món als seus condicionants materials. *Una complexitat tal és incompatible amb missatges simplistes, profundament inspirats en l'individualisme metodològic* en un sentit ample. Com ara entendre l'encaix de les noves espiritualitats en contextos presumptament secularitzats com una mena de fase madura, global, de la privatització de la consciència i, amb ella, de la religió (una fase que s'hauria engegat a Europa entre la Reforma i la Il·lustració). O la reducció del gir espiritual a un efecte més sobre l'individu de les forces del mercat religiós, inevitablement dominat pel capitalisme. Aquest enfocament, si no es relativitza, fa poc més que categoritzar les noves espiritualitats com avatars del desencantament del món weberian. Enlloc d'insistir en aquesta línia, en aquesta tesi he volgut comprendre, des de l'abast d'una mostra petita, *la vigència de continus re-encantaments, la situació de pluralisme cultural que estructura la globalització i que implica diversitat social, axiològica i epistemològica*.

Aquesta constatació suggereix *la necessitat de pensar unitats socials col·lectives que desbordin la pura suma discrecional i estratègica dels individus*. Les entrevistes i l'apropament als informants han desvelat un contacte amb el sagrat tot sovint ben mundà, fet d'encontres socials i de situacions ben definides. La paradoxa d'una espiritualitat fonamentalment social, en cert sentit fins i tot material o mundana, donada la forma en com es viu quotidianament, obre possibilitats de comprensió de les noves espiritualitats que desborden les teories universalistes a l'ús sobre un presumpte *zeitgeist* actual. Sobre un signe del temps present que se'ns mostra etnocèntric i poc adaptatiu, o potser simplement "curt de mires", com diria un dels informants.

La mostra ens parla d'alguna cosa més. Per captar-la, ha estat important conduir l'anàlisi des d'un esbós del paisatge social del tardofranquisme. Les persones entrevistades es van criar i fer adultes en un context de canvi fort, la fi d'una dictadura. El conservadorisme social imposat per la dictadura franquista va mantenir una legitimació ètica última religiosa, catòlica, que explica en gran mesura que el gir espiritual no es traduís en l'adhesió a inexistents comunitats locals ben implantades, ni responent a religions ni a les noves corrents internacionals d'espiritualitat; les conversions seguien itineraris individuals i desembocaren en integracions en col·lectius de mida reduïda, al menys en el nivell català. La persistència de la connexió entre religió i política, represa i intensificada coercitivament pel nacionalcatolicisme, havia fet que, a Catalunya i a Espanya, el mercat religiós fos molt feble, i que la idea de conversió (o apostasia) no tingués prestigi entre l'oposició liberal, mentre era considerada com a fora de lloc en els medis revolucionaris. L'agrupament minoritari es va donar gairebé naturalment en els girs espirituals dels informants quan prengueren impuls passada la transició. Aquesta tendència coincideix amb un rebuig a les jerarquies, que va allunyar als informants casos de l'orientació del marxisme cristià d'autors com Manuel Sacristán (1977) o Alfonso Comín (1977), on hi ha una familiaritat institucional entre l'església i el partit, no tant per una deriva conservadora com per una desconfiança estructural.

El capítol 4, “Les utopies en crisi?”, vol conjugar aquesta implicació transformadora amb l’espiritualitat d’avui, apropar-se a casos que han fet un gir espiritual inserits en un context contracultural i utòpic, o millor “utopista” (“la imaginació al poder”), basat en la creença que es podria arribar a un món escollit i ideal. L’espiritualitat se’ns manifesta, doncs, des d’un prisma diferent a l’habitual dicotomia ontològica entre matèria i esperit.

Apropar-se a la socialització utopista dels informants m’ha obert altres interrogants. I si la seva evolució espiritual fos deguda a una *empenta somiadora* i no a una deriva individualista? La promesa d’un món millor. Al final, la reacció no era tan nova. “*Vivo sin vivir en mí, y tan alta dicha espero, que muero porque no me muero*”, resava Sta. Teresa, llanguint per una plenitud personal transcendent mentre s’embrancava en una frenètica activitat reformadora, ben immanent i col·lectiva.

Llavors, què ens descobreix, des d’aquesta perspectiva, l’anàlisi dels casos recollits, aquesta espècie d’experiment qualitatiu? D’una banda (1), ens revela que *l’espiritualitat contemporània no sempre respon a una reacció postmoderna de caràcter individualista*. A vegades ve d’un compromís llunyà i real, molt difícil d’esgotar en la idea del gir subjectiu. En aquest punt, podem recuperar la idea d’autenticitat que proposa Charles Taylor, entesa com la identitat conformada des del caràcter dialògic de l’ésser humà, això és, a través dels llaços forts amb els “altres significatius” (Taylor, 1994). La història individual explica i és explicada pels contextos diacrònics compartits (tornant al dilema de l’anomenat particularisme històric en l’antropologia cultural americana): la vocació col·lectivista dels informants no era un mer miratge mistificador i ha trobat continuïtat, hom diria, en la seva vivència d’un gir espiritual.

D’altra (2), l’intercanvi amb el grup d’informants permet constatar *la cerca de l’harmonia còsmica a través del compromís social, i viceversa, en ple segle XXI*. Es fan palesos móns que no han desaparegut, tot i els anuncis repetits de la seva extinció, tant pel que fa a l’activisme com a les múltiples vivències comunitàries, culturals, d’una realitat sagrada. L’enteniment d’aquestes realitats pot facilitar aliances de coneixements diversos, on alguns col·lectius entre dos aigües poden tenir rols important. Qui millor que uns conversos a contracorrent com ho són els meus informants pot jugar aquest paper? L’exemple de la tesi vol estimular recerques que enriqueixin la comprensió del rol dels grups intersticials, inclús aparentment anacrònics o paradoxals dins d’un model de modernitat que sovint es representa monolític, desenvolupant i actualitzant enfocaments com el de les “minories actives” de Moscovici (1996) en un context global.

Encara que pugui semblar presumptuós, al fer aquesta recerca m’he sentit tot sovint un antropòleg hereu de l’escola de Franz Boas, que és qui va idear “l’antropologia del rescat” (Boas, 2008). Hi havia un lloc i un temps on les coses es barrejaven i tot era possible... Aquesta esclatxa de possibilitat no sols no és llunyana, sinó que la recerca apunta, sense ser mai prospectiva, que la seva vigència en col·lectius minoritaris podria tenir un rol no només marginal en el desplegament de la societat global.

Dit això, soc ben conscient que la meua investigació no està lliure de mancances. Amb tot, considero que aquesta recerca s'ha esgotat: acabada la tesi, no seguiré buscant més informants per allargar l'estudi sobre aquest grup. És hora de buscar nous desafiaments. La tesi està farcida de camins encetats que no he pogut resseguir. La discussió teòrica apareix sovint fragmentada, fins i tot prosaica. No he volgut utilitzar els recursos comunicatius actuals per construir estats de la qüestió amb aparença completa, ni maquillar les dimensions i les limitacions de les tesis actuals. He mirat d'ajustar el diàleg teòric amb l'estructura significativa dels itineraris de conversió, defugint tant l'arbitrarietat de l'assaig com la redundància del tractat teòric. En certa forma m'apropro al model de síntesi que les ciències de la natura han assumit fa un cert temps, però sense renegar del marc de pensament total, holista, que caracteritza les bones ciències del comportament humà.

Així doncs, aspiro a que aquestes sendes, aquest diàlegs pendents, es podran convertir en noves vies d'investigació que podrien, al seu torn, acabar enriquint la recerca que aquí presento. Especialment amb la comparació amb altres casos. Seria idoni contrastar el que s'ha estudiat aquí amb fenòmens que hi estiguin associats, en altres contextos, on es pugui abordar des d'altres punts de vista, des d'altres contextos cognitius (gènere, cultura...), el "gir espiritual", el seus vincles amb la política o el seu caràcter utopista. L'estada decisiva a Portugal, amb una història política recent paral·lela a l'espanyola i alhora ben distinta, ha estat molt inspiradora en aquest sentit.

Per acabar, aquesta tesi és una invitació a l'enteniment minuciós de l'evolució de les expectatives col·lectives, des d'un enfocament atent a les variacions generacionals. La filòsofa Marina Garcés parla de "la condició pòstuma", com una mena d'estat anímic contemporani de finitud dels somnis associats al progrés. La finitud evident dels béns promesos es manté en unes ruïnes de l'esperança, resumides en la pregunta: fins quan? Fins quan durarà el planeta? Fins quan durarà la democràcia? Fins quan tindrem pensions? Fins quan podré tenir una casa?... (Garcés, 2017). Recollint el testimoni dels informants, dels seus anhels i de la seva predisposició utòpica, vull adherir-me al debat sobre els imaginaris de futur contemporanis. I fer-ho amb sentit, partint dels usos del passat sobre els que es projecten els escenaris del demà.

Tanmateix aquí no he pretès rescatar nostàlgicament l'ímpetu revolucionari d'ahir. No he fet una recerca arqueològica de les idees que puguin fonamentar "retrotopies" (Bauman, 2017). Tampoc he volgut descobrir una diagnosi històrica matussera, associant sistemàticament el pas de la lluita política al recolliment espiritual amb condicionants econòmics i polítics. Ni tan sols m'he agosarat, i aquí podria haver arribat llençar alguna conjectura amb el material de les entrevistes, a reconèixer pautes cícliques en la relació de confiança generacional amb les institucions heretades. El que sí que considero és que

aquesta tesi és una contribució als estudis que esperen donar pistes fonamentades per ubicar-nos en la història. Si volem cosir els pedaços del subjecte fragmentari postmodern, cal promoure una recerca que en faciliti el cabdell d'on treure el fil. Afortunadament cap institució és eterna, la desconfiança cap a elles acostuma a ser un símptoma d'una societat amb capacitat crítica. Tot i així, cal assegurar-se de que la sospita està fonamentada. L'aproximació a realitats generacionals diverses pot enriquir repertori de possibles amb els que afrontem el món que vindrà.

L'any 1970 la Margared Mead publica *Culture and Commitment: a study of the Generation Gap*. La tesi d'aquesta obra oposa les cultures postfiguratives, aquelles on els joves aprenen dels adults, amb les prefiguratives, on, degut al desenvolupament científic i tècnic, els joves saben més que els adults. Aquest fet dona lloc a un abisme generacional. El curiós és que el jovent al que es referia Mead al seu llibre eren els de la *New Left*, contemporanis als que han donat lloc a aquesta recerca. Seria molt interessant saber què pensaria l'autora nord-americana de la bretxa generacional actual. Si bé ella defensava que l'apertura al futur precisava de la guia del jovent -insisteixo en que el jovent al que Mead es referia és al de la gent gran d'avui!-, aquesta tesi és més moderada i proposa ponts que deixin creuar d'anada i tornada l'abisme generacional. Amb aquestes paraules acaba el llibre de la il·lustre antropòloga:

Para construir una cultura prefigurativa en la que el pasado sea útil y no coactivo, deberemos modificar la ubicación del futuro. También en este caso nos inspiramos en los jóvenes que parecen anhelar utopías instantáneas. Ellos dicen: El Futuro Es Ahora. Esta consigna tiene un acento irracional e impetuoso, y si analizamos algunas de sus exigencias resulta que es irrealizable en sus detalles concretos. Pero pienso una vez más que los jóvenes nos marcan el camino para modificar nuestros procesos mentales. Debemos ubicar el futuro - como si fuera el niño nonato encerrado en el vientre de la madre- dentro de una comunidad de hombres, mujeres y niños, entre nosotros, como algo que está aquí, que ya está listo para que lo alimentemos y lo ayudemos y lo protejamos, que ya necesita elementos que debemos preparar antes de que nazca, porque de lo contrario será demasiado tarde. De modo que, como dicen los jóvenes: El Futuro Es Ahora. (Mead, 2019[1970]: 125)

Capítol 6

FONTS⁶⁴

- Agamben, Giorgio (2005), *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agudo, Inés-Molina. (2018). "Utopia, transformación, somnis: modernidad y contracultura en el VII Congreso Internacional de Diseño Industrial ICSID (Ibiza, 1971)." *Acta*, (3), 39-41.
- Altglas, Veronique (2014). *From yoga to kabbalah: Religious exoticism and the logics of bricolage*. Oxford: Oxford University Press.
- Amérigo Cuervo-Arango, Fernando (2022), "El largo camino al pleno reconocimiento de la libertad religiosa en España ", *Cuestiones de Pluralismo*, Vol. 2, nº2 (segundo semestre). <https://doi.org/10.58428/LOOR1063>
- Ammerman, Nancy T. (2007) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press.
- Appadurai, Arjun (ed.) (2014). *El futuro como hecho cultural: ensayos sobre la condición global*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Retrotopía*. Barcelona: Paidós.
- Becci, Irene, & Grandjean, Alexander (2018). "Tracing the absence of feminist agenda in gendered spiritual ecology: ethnographies in French-speaking Switzerland". *Antropologia* 5: 23–38.
- Beck, Ulrich (2010), *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. London: Polity.
- Beckert, Jens (2016). *Imagined futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berger, Peter L. (1982). "Para una crítica de la modernidad." *Papers. Revista de Sociologia*, 17, 23–34.
- Berger, Peter L. (ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

⁶⁴ La citació en la tesi segueix el sistema APA amb algunes modificacions: se cita el nom de l'autor i autora per raons de llenguatge inclusiu i enfocament feminista; se cita el lloc d'edició per considerar-lo una variable potencialment significativa dels biaixos editorials, informació rellevant en una tesi centrada en la diversitat, des de la sociologia i l'antropologia; donada la diversitat de llengües, s'emptra el signe "&" com a conjunció entre els noms d'autors i autores. En la webgrafia s'indica normalment la data de la darrera consulta.

- Berzal de la Rosa, Enrique (2007). "Católicos en la lucha antifranquista. Militancia sindical y política." *Historia del presente*, (10), 7-24.
- Blanco, Julia (2014). *Utopías artísticas de revuelta*. Ediciones Cátedra.
- Bloch, Ernst (1971 [1962]), "Aportaciones a la historia de los orígenes del Tercer Reich" en Neusüss, Arnheim (1971), *Utopia*. Barcelona: Barral Editores.
- Bloch, Ernst (2007). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Bourdieu, Pierre (1989). "La ilusión biográfica". *Historia y fuente oral*, 27-33.
- Bourdieu, Pierre (2000). "La eclosión de lo sagrado." *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bryant, Rebecca and David M. Knight (2019). *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buckser, Andrew, & Glazier, Stephen D. (2003). *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Burchardt, Marian, Wohlrab-Sahr, Monica, & Middell, Mathias (2015). *Multiple secularities beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*. Boston: de Gruyter.
- Cadge, Wendy. (2005). *Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cardús, Salvador (1995). *Concili amb folre i manilles: L'Església catalana a través del seu concili*. Barcelona: La Campana.
- Carrette, Jeremy, & King, Richard (2004), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.
- Casanova, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chomsky, Noah (1965). *Aspects of the Theory of the Syntax*. Cambridge: The [MIT Press](#).
- Clot-Garrell, Anna (2016), *Truquen a la porta. Un estudi sociològic sobre les transformacions contemporànies d'un monestir. Tesi UAB*.
- Clot-Garrell, Anna, & Giera, Mar (2019). "Beyond Narcissism: Towards an Analysis of the Public, Political and Collective Forms of Contemporary Spirituality." *Religions*, 10(10), 579.
- Clot-Garrell, Anna (2023). "Thinking Through Ruination. An Introduction". *Digital*, 31: 1-5.
- Cohn, Norman (1981). *En pos del milenio*. Madrid: Alianza Editorial.

Comín, A. (1977) *Cristianos en el partido, comunistas en la iglesia*. Barcelona: Laia

Cowan, Douglas E. (2014). "Conversion to New Religious Movements". in Lewis R. Rambo & Charles E. Farhadian (eds.). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford: Oxford University Press
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195338522.013.004>, accessed 14 August 2024.

Dannin, Richard (2002). *Black pilgrimage to Islam*. Oxford University Press.

de Blas, Alejandro Hermida (2016). "Algunos reflejos literarios y periodísticos de la Primavera de Praga en España (1968-1978)." *Revista de filología románica*, 33, 125.

de Castro, Eduardo Viveiros (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

de Diego, Antonio (2020). "Se cerraron los Psiquiátricos y abrieron los centros islámicos" Contracultura hippies, psicodelia y neosufismo marroquí en la España Contemporánea". en *Europa y la Contracultura*, Gonzalez Alcantud, J. (Ed). Madrid. Abada.

Delgado, Manuel (2012). "La toma de conciencia como proceso de conversión. Sobre los relatos de incorporación a la militancia comunista bajo el franquismo (1965-1977)" a *Pels camins de l'etnografia: Un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Universitat Rovira Virgili, 91-98.

Delibes, Miguel (1977 [1968]): *La Primavera de Praga*. Barcelona: Planeta.

Denzin, N. K. (1989) *Interpretive biography*. Newbury Park (CA). (Qualitative research methods; 17), p. 49-93.

Douglas, Mary (1997). "To inner experience". *Natural Symbols* (2nd ed). London: Routledge, 20-36.

Droogers, André F. (2007). "Beyond secularisation versus sacralisation: Lessons from a study of the Dutch case." In K. Flanagan, & P. C. Jupp (Eds.), *A Sociology of Spirituality*. Farnham: Ashgate, 81-99.

Dueñas García de Polavieja, Ignacio (2024). *Historia de la teología de la liberación: del Concilio Vaticano II a la Celam de Puebla*. Madrid: Dykinson.

Dulemau, Jean (2002). "La Historia del Milenarismo en Occidente". *Historia crítica*, 23.

Eliade, Mircea (1972). *Tratado de historia de las religiones* (Vol. 87). México: Ediciones Era.

- Eliade, Mircea (2001). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- Fedele, Anna (2008). *El Camino de María Magdalena : un recorrido antropológico por la ruta de peregrinaje de la nueva espiritualidad*. Barcelona: RBA.
- Fedele, Anna (2019) , “Spirituality and Gender” a The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions, editada per Bernadette Flanagan and Laszlo Zsolt, London i New York: Routledge 135-141.
- Fedele, Anna & Knibbe, Kim (eds.) (2012). *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. London: Routledge.
- Fedele, Anna, & Knibbe, Kim (eds.) (2020). *Secular Society, Spiritual Selves? Gendering the Overlaps and Boundaries between Religion, Spirituality and Secularity*. London: Routledge
- Ferrarotti, Franco. (1983) *Histoire et histoires de vie: la méthode biographique dans les sciences sociales*. París: Librairie des Méridiens.
- Foucault, Michel (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel (2022). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: ANAYA.
- Frankl, Victor (1999). *El Hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Fromm, Erich (2008) *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Garcés, Marina (2017), *Nueva Ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.
- Garcés, Marina (2023). *El temps de la promesa*. Barcelona: Anagrama.
- Gómez Oliver, Miguel (2008). “El movimiento estudiantil español durante el Franquismo (1965-1975)”. *Revista crítica de ciências sociais*, (81), 93-110.
- Gooren, Henri (2014). 'Anthropology of Religious Conversion.' in Lewis R. Rambo & Charles E. Farhadian (eds). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford Handbooks
- Griera i Llonch, Mar (2020), “Is yoga a girl’s thing?: A case study on working-class men doing yoga in jail”. in Fedele, A. & Knibbe, K. (Eds.). *Secular Societies, Spiritual Selves?*. London: Routledge.
- Griera i Llonch, Mar, Puig Ruiz, Marta, & Clot-Garrell, Anna (2015). *La Pràctica del ioga als centres penitenciaris de Catalunya: estudi de cas al CP d’Homes de Barcelona*. Barcelona: Centre d’Estudis Jurídics i Formació Especialitzada, Departament de Justícia, Generalitat de Catalunya.

- Griera, Mar (2002). *Consumint religió una anàlisi del consum de productes amb connotacions espirituals entre la població juvenil*. Barcelona: Fundació La Caixa
- Griera, Mar & Burchardt, Marian (2021). "Urban regimes and the interaction order of religious minority rituals." *Ethnic and Racial Studies*, 44(10), 1712-1733.
- Habermas, Jürgen (2006). "Religion in the public sphere. European." *Journal of Philosophy*, 14(1).
- Haire, Fio S. (2022). "Born again: Narrating the mental health journeys of religious exiters". *Sociology Compass*, 16(9), e13030.
- Haraway, Donna (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press. [editat en castellà com *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019].
- Harris, Marvin (1982). *El materialisme cultural*. Madrid: Alianza.
- Heelas, Paul (2008). *Spiritualities of Life: Nova Age Romanticisme i Consumptive Capitalism*. London: Wiley
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Höllinger, Franz (2004). "Does the counter-cultural character of new age persist? Investigating social and political attitudes of new age followers." *Journal of Contemporary Religion*, 19 (3), 289–309.
- Horkheimer, Max (1982). "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia". En *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza. 11-118.
- Horton, R. (1975). On the Rationality of Conversion. Part I. *Africa: Journal of the International African Institute*, 45(3), 219–235.
<https://doi.org/10.2307/1159632>
- Iniesta, Ferran (2022), *Memòries des de la Perifèria*. Barcelona: Bellaterra.
- James, William (1985). *Les varietats de l'experiència religiosa. Estudi sobre la naturalesa humana*. Barcelona: Edicions 62.
- Jameson, Fredric (2009). *Arqueologies del futuro*. Barcelona: Akal.
- Krause, Katharina (2020). "The social practice of being born again: Historical and cultural-sociological perspectives on conversionist piety." *International Journal of Practical Theology*, 24(1), 47-70.
- Lerma, Enriqueta , Rabbia, Hugo Hernán, Griera, Mar, Patiño, M^a Eugenia, Odgers, Olga. & Toniol, Rodrigo (2022). "Las matrices religiosas y/o espirituales de las teorías conspiracionistas en tiempos de COVID-19." *Encartes*, 10, 307-324.

- Levitas, Ruth (2010). "Back to the future: Wells, sociology, utopia and method". *The Sociological Review*, 58:4
- Levitas, Ruth (2017). *Where there is no vision, the people perish: a utopian ethic for a transformed future*. Glasgow: CUSP.
- Liptoviesky, Gilles. 1983. *L'era del buit*. Barcelona: Anagrama
- Lofland, John & Norman Skonovd. 'Conversion Motifs'. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), 373-385, 1981.
- Lofland, John & Rodney Stark, 'Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective', *American Sociological Review*, 30, 862-875, 1965
- Löwy, Michael (2020). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central Un estudio de afinidad electiva*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- Lucia, Amanda J. (2020). *White utopias: the religious exoticism of transformational festivals*. Berkeley: University of California Press
- Luhrmann, Tanya (2008), *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage.
- Kent, E. (2014). Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion. In: L. Rambo and C. Farhadian, ed., *The Oxford Handbook for Religious Conversion*, 1st ed. New York & Oxford: Oxford University Press, pp. 297-326.
- Manglos, Nicolette D. (2010). "Born again in Balaka: Pentecostal versus Catholic narratives of religious transformation in rural Malawi." *Sociology of Religion*, 71(4), 409-431.
- Mannheim, Karl (1935). "Utopia" en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. XV. (pp. 200-203).
- Mardones, José M^a (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Pamplona: Verbo Divino.
- Masquelier, Charles (2022). "Pluriversal intersectionality, critique and utopia". En *The Sociological Review 2022*, Vol. 70(3) 616–631
- McGuire, Meredith (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- McLuhan, Marshall, Fiore, Quentin & Agel, Jerome (1971). *Guerra y paz en la aldea global*. Barcelona: Planeta.
- Mead, M. (2019). *Cultura y compromiso: estudios sobre la ruptura generacional*. Gedisa Editorial.

- More, Thomas (2006). *Utopía*. Madrid: Alianza.
- Moscovici, Serge (1996). *La psicología de las minorías activas*. Barcelona: Morata.
- Neusüss, Arnhelm (1971). *Utopia*. Barcelona: Barral Editores.
- Neveu-Kringelbach, Hélène (2016), “ ‘Marrying Out’ for Love: Women’s Narratives of Polygyny and Alternative Marriage Choices in Contemporary Senegal”. En *African Studies Review*, Volume 59, Number 1, April 2016, pp. 155-174.
- Olson Wright, Erik (2014). *Construyendo utopías reales*. Barcelona: Akal.
- Pala, Giaime, & Nencioni, Tomasso (2008). “La nueva orientación de 1968: el PCE-PSUC ante la Primavera de Praga”. [Monográfico. El Inicio del fin del mito soviético: los comunistas occidentales ante la Primavera de Praga], *El Viejo Topo*, pp. 139-201.
- Peirce, Charles Sanders (1998[1824]), “What is a sign?” in *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume 2*. Bloomington, USA. The Indiana University Press.
- Pérez-Agote, Alfonso (2012). *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización* (No. 276). Madrid: CIS.
- Prat Carós, Joan (1997). *El Estigma del Extraño*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Prat Carós, Joan (ed.) (2004). “I això és la meva vida...”
- Prat, Joan (ed.) (2012). *Els nous imaginaris culturals: espiritualitats orientals, teràpies i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- PUJADAS MUÑOZ, Juan. J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Rivera, Antonio (1999). “Demasiado Tarde. El anarcosindicalismo en la transición española.” *Historia Contemporánea* 19, 329-353
- Roca, Josep (2019). *Sobre la conversión inesperada. ¿Puede ser contracultural la conversión religiosa? Análisis inicial a través de conversiones al islam en la sociedad española*. Trabajo de Final de Máster. Barcelona: Universidad de Barcelona [inédito, en proceso de publicación]
- Roof, Wade Clark (2001). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Roof, Wade Clark (1994), *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco, CA: Harper.
- Roszak, Theodore (1968). *The Making of a Counterculture*. New York: Doubleday.

- Sachs Norris, Rebecca (2003). "Converting to What" Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs," in André Buckser & Stephen Glazier (eds.) *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield, 171–182.
- Sacristán, M. (1977). "La militància de cristianos en el partido comunista" en *Materiales*, 1, 101-112.
- Salazar, Carles (2014). *Antropologia de les creences*. Barcelona: Fragmenta
- Saldanha, A. (2007). *Psychedelic white: Goa trance and the viscosity of race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sarró, Ramon (2023). *Inventing an African Alphabet* (Vol. 69). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schafer, Markus H. (2014). "Childhood misfortune, ultimate redemption? A stress process–life course analysis of adult born-again experiences." *Sociology of Religion*, 75(1), 25-56.
- Senett, Richard (1998). *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- Silva, Sergio (2013). "El Concilio Vaticano II en la Teología de la Liberación." *Mensaje*, 62 (624), 23-24.
- Sloterdijk, Peter (2013), *Has de cambiar tu vida*. Barcelona: Pre-Textos.
- Smith, Michael Garfield (1965). *The Plural Society in the British West India*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney (1999). "Secularization, R.I.P." *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Autumn), 249-273
- Tarde, Gabriel (1921). *Les lois sociales* (pp. 15-16). París: Félix Alean
- Taylor, Charles (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press (Harvard).
- Vallverdú, Jaume. (2001). "Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad." *Gazeta de antropología*, 17, artículo 22.
- Vila-Sanjuán, Sergio (2003). *Pasando página. Autores y editores en la España democrática*. Barcelona: Destino.
- Warburg, Margit (2001). "Seeking the Seekers in the Sociology of Religion." *Social Compass*, 48(1), 91-101. <https://doi.org/10.1177/003776801048001008> (Original work published 2001)
- Weber, Max (1919). *La política como vocación*. Barcelona: Paidós.

- Wells, H.G. (Herbert George). (1907). 'The So-called Science of Sociology', in *Sociological Papers 1906*, London: Macmillan, 355–377.
- Wieviorka, Michel. (1992), "Case studies: history or sociology?" in *What is a Case?* Ed. Ragin, C.C. & Becker, H. S. Cambridge University Press.
- Wilson, Bryan R. (ed.). (1967). *Patterns of Sectarianism*. Londres: Heinemann Educational Books.

Capítol 7

ANNEXOS

Annex 1. Guio entrevistes relats de vida tesi

Pregunta de recerca:

Per què es dona una transformació personal des del compromís polític als anys 70s a l'espiritualitat avui?

Algunes de les preguntes complementàries (dirigides a mi o a la recerca):

- Quins canvis en el context social i cultural han acompanyat els canvis personals?
- Quina mena d'espiritualitat practiquen? Com els hi afecta en la seva quotidianitat? Similituds i divergències?
- Quina importància tingué l'enculturació catòlica i franquista a Catalunya en la seva posterior "conversió" espiritual?
- El "gir interior" que va implícit en la transformació espiritual, té a veure amb cert desencant? En quin sentit? Es generacional? Té a veure amb la dissolució de les utopies?
- Per què, antics integrants d'agrupacions antifranquistes, presumiblement ateus o, en tot cas, "laïtzants", decideixen assumir el misteri un cop secularitzada (o quasi) l'esfera pública catalana?
- Quin paper juga l'anti-autoritarisme en la seva deriva espiritual?
- Quin paper juga la contracultura, això és, l'expectativa d'una forma de vida - en bona mesura comunitària- que defugís els valors tradicionals heretats?
- Quina importància tenen l'Escoltisme i l'associacionisme creixent a Catalunya a partir dels 70s? Quins valors legitimen aquests models de compromís comunitari i com vehiculen àmbits ideològics o fins i tot transcendents?

Preguntes del guio relats de vida (destinades als informants i que es desprenen de les preguntes de la recerca)

- Pregunta General 1:

(*Origen*) Aquesta entrevista té l'expectativa de recollir el teu itinerari vital, així que el més senzill es començar pel principi... .

- Preguntes Específiques (algunes de les possibles...)

PG1: On et vas criar? A quin any naixes? A què es dedicava la teva família? La teva família era devota? Tenies germans o germanes?

-PG2 (*Formació*): A quina escola i institut vas anar?

-PE2: Quin “estil” formatiu tenien? Vas rebre una educació molt catòlica? Creies en Déu? Vas estar amb els *boys scouts*?

-PG3 (*Formació 2*): Vas anar a la universitat? (gairebé tots els meus informants hi van anar però preguntar pel període universitari és molt important perquè és on acostuma a donar-se la seva “presa de consciència” política)

-PE3: treballaves durant l'època universitària? Vas tenir contacte amb agrupacions polítiques?

PG4 (*Consciència política*): Quan et vas adonar que era oportú afegir-se amb alguna acció política?

PE4: Quines conviccions tenies /d'on creus que et venies? Amb qui et relacionaves /qui t'acompanyava en aquesta consciència política?

PG5 (*Període políticament actiu*): Com va ser la teva participació política durant els 70s?

PE5: Amb quins grups vas estar? Com vas viure la clandestinitat? Vas rebre represàlies?

PG6 (*continuitat política*): Quant temps va durar la teva militància?

PE6: Ha canviat res en la teva participació? Quins anys consideres que van ser els més actius? Quin paper va tenir la transició i el “desencanto” o la pujada al poder del PSOE? Avui et consideres una persona polititzada i en quina forma t'hi consideres?

PG7 (*Contracultura*) Un dels objectius de la meva recerca és indagar sobre el paper que va tindre la contracultura dels 70s en els llaços entre espiritualitat i política. Com vas viure els moviments contraculturals?

- PE7: Com va afectar en la teva forma de convivència? interessos culturals (en un sentit ampli, no només musicals o filosòfics, també d'interacció afectiva amb l'entorn, etc)?
- PG8 (*Desenvolupament vida adulta*): Acabada la teva etapa formativa, què vas fer?
- PE8: Quines feines vas fer? (la majoria dels entrevistats=jubilats), com va afectar la feina al teu compromís polític o espiritual? Vas tenir fills o filles?
- PG9 (*Transformació espiritual*): Com va ser el teu procés de transformació espiritual?
- PE9: Quina espiritualitat et va cridar? Com o va fer? Com la vas conèixer, on i a través de qui? Quins moments vitals identifies amb l'aparició de la teva curiositat espiritual?
- PG9 (*Espiritualitat viscuda*): Quins canvis en la teva vida es van produir en pic vas adoptar una espiritualitat?
- PE9: Com afecta això al teu dia a dia? Quin hàbits rutinaris, ja siguin alimentaris o d'activitat/repòs o de qualsevol tipus s'han vist modificats?
- PG10 (*Comunitat espiritual*): La teva espiritualitat ha estat una experiència acompanyada, formes part d'una comunitat espiritual?
- PE10: Quan us trobeu? Què feu en les vostres trobades?
- PG11 (*Sobre la conversió*): Aquesta recerca ve d'un interès previ pels fenòmens de conversió, tu et consideres una persona conversa?
- PG11 (*Espiritualitat política*): Quina relació hi veus entre l'espiritualitat i l'acció política?
- PG12 (*Crisi de les utopies*): Una altra de les expectatives de la meua recerca és valorar els canvis culturals respecte als imaginaris de futur, a les utopies i als somnis col·lectius. Com creus que han canviat les expectatives d'un futur millor i la necessitat d'actuar col·lectivament sobre el present per aconseguir-ho?
- PE12: Quins creus que han estat els factors en la teva vida que han modificat les teves expectatives polítiques i comunitàries?
- PG (*New Age*) Quina opinió tens sobre la *New Age* i el mercadeig espiritual?
- PE: Creus que hi ha formes millors de practicar l'espiritualitat? Quines?

Annex 2. Taula comparativa informants

TAULA COMPARATIVA DEL GRUP INFORMANT

Informant	Gènere	Edat	Militància	Orientació espiritual(actual)
Alexandra	D	68	Joventuts PSUC (etapa universitària)	Budisme social koreà
Lina	D	75	M-L(PCE)	Budisme Social koreà
Laura	D	73	M-L(PCE)	Budisme Social koreà
Hardeep	H	72	Òmnim Cultural /Sindicats estudiantils	Hare Krishna
Ganesh	H	65	CNT (Sindicat Anarquista)	Hare Krishna
Yusuf	H	73	PCE (Madrid)	Xiïta (viu a l'Iran)
Irene	D	71	Juventudes PCE (Madrid)	Sufisme
Fèlix	H	78	Lliga Revolucionària	Catolicisme
Aurelià	H	78	Lliga Revolucionària	Hinduisme Xivaïta
Llibert	H	80	Lliga Revolucionària	Sufisme
Pilar	D	75	Joventuts PSUC/ Sindicalisme (CCOO)	Budisme
Isabel	D	71	Catalanisme/ Sindicalisme	Cristianisme Ortodox (Patriarcat Serbi)
Jonàs	H	75	Joventuts PSUC	Budisme
Pau	H	69	Lliga Revolucionària	Catolicisme
Armonia	D	70	Sindicalisme (CCOO), CUP	Budisme tibetà
Leonard	H	66	Joventuts PSUC, Sindicalisme (CCOO, UGT)	Catolicisme
Roger	H	73	CNT (Sindicat anarquista)	Catòlic
Pandora	D	75	Joventuts PSUC, Catalanisme antifranquista i contracultural	Hinduista
Marisa	D	70	PSUC, Comunisme catalanista	Cristianisme espiritual
Jerònim	H	73	Joventuts PSUC/ Contracultura	Budisme guru Maharashi

CODIS: H: Home, D: Dona /

Annex 3. Alguns Relats de vida

Els relats de vida son resums narratius del contacte amb els informants, fent referència a una o més entrevistes. Permeten copsar el context i l'apropament de l'autor als intercanvis en qüestió i han estat documents de treball en la relació amb els pròpies i les pròpies informants i també amb el . Adjunto una selecció d'aquests relats en dos grups amb coherència vital, degut a que els i les informants es coneixen mútuament i han compartit itineraris de conversió, tot i que de vegades hagin descrit girs diferenciats.

El lector o lectora notarà de seguida que no hi ha un relat per cada informant. Això es deu a dos motius; primer, a l'escriure els relats, jo sempre els enviava als informants, la resposta no sempre era positiva i, a vegades, em van demanar que no sortís el relat íntegre a la tesi. És difícil que algú reconegui la seva pròpia vida sencera resumida per un tercer en tres pàgines. D'altra banda, l'elaboració dels relats va ser part del procés de recopilació d'informació abans que d'escriptura real de la tesi. Vaig tantejar, juntament amb els directors, fins a quin punt tenia cabuda incloure aquests texts dins dels capítols etnogràfics. Tal i com anava avançant la recerca ens vam adonar que els resums vitals redactats estaven massa marcats pel meu punt de vista com per a que formessin part del nucli de la tesi. Vam preferir combinar parts d'aquests relats amb transcripcions literals. Quan vam desestimar el seu ús, vaig deixar de fer relats de vida íntegres. Així que són part del "making-of" de la tesi, i justament per això s'hi pot trobar contingut el suficientment rellevant per afegir-se als annexos.

Esbós del relat de l'itinerari espiritual de l'Armonia

Les paraules que segueixen són un concentrat dels records que daten del divendres 19 d'octubre del 2023. L'Armonia viu a Arenys de Munt, que pels que vivim a Barcelona però som de províncies forma part d'aquesta perifèria amòrfica més aviat benestant de gent de la capital que s'ha retirat al Maresme. Ens vam trobar a l'estació d'Arenys de Mar -és on arriba el rodalies, hi ha una connexió dolentíssima amb transport públic- on em va recollir amb el seu cotxe de color coure. Vam coincidir en que fer l'entrevista a casa seva seria el millor, sonava el rèquiem de Mozart a la ràdio. Vam fer l'entrevista a la cuina-menjador on hi havia una arpa, un piano, un gat taronja que es deia Drac i un altar on es combinaven imatges del Dalai Lama amb fotografies de boda.

Per un atzar que crec que no va voler esclarir l'Armonia va néixer a València fa setanta anys. Tot i així ella és de Barcelona. La seva mare havia estat professora d'escola durant la república i el seu pare era venedor d'assegurances. Va ser la petita de quatre germans. Com que no volien que els seus fills tinguessin una educació franquista, van anar a l'escola alemanya, "No vaig haver de cantar mai el Cara el Sol", em deia. Tot i haver passat de puntetes per la enculturació nacional-catòlica, ella assegura que sempre ha tingut

una sensibilitat espiritual, recorda que quan era petita mirava al cel i li deia a la seva mare: “no pot ser que estiguem sols aquí”. Feia música -un element que serà central en la seva mística personal- i formava part d’un grup d’escoltes. El batxillerat el va fer a l’institut Isabel de Villena on va tenir a la Carme Serrallonga de professora, on hi estudiava l’Enric Casasses i es respirava el catalanisme ofegat del tardofranquisme.

La seva etapa d’estudiant universitària és dilatada i és on apareix la seva consciència política i espiritual. L’any 73 va començar la carrera de ciències exactes però la deixaria per apuntar-se a l’Institut del Teatre. Allí comença a fer “teatre antifranquista” a l’Església dels Josepets a Lesseps. Durant aquella etapa, i tot i que no formava part de cap agrupació política, la policia va entrar al seu pis d’estudiants i els van arrestar i aïllar al calaboç del Carrer de Sants dos dies encara que buscaven a una altra persona. Durant aquella època aniria alternant els estudis d’interpretació amb la feina de bibliotecària. Al seu temps, començaria a viure amb un sociòleg, políticament compromès, i freqüentaven el CESP (Centre d’Estudis Sociològics i Polítics) i s’afiliaria a CCOO (sindicat del que formaria part gairebé fins a la seva jubilació, quan va plegar els hi va dir que ho feia perquè “estava tipa de pagar-los-hi el vermut”) i també durant un breu lapse de temps va estar al PSUC.

Durant aquest període agitat mor Franco i l’Armonia va participar en moltes de les manifestacions que es feien i insisteix en una forta voluntat de millorar i transformar el món en col·laboració amb els demés, a través del sindicat i de la solidaritat, aquest esperit l’ha mantingut intacte fins avui. Alternant feina i estudis, començaria la carrera d’història de l’art, també es va apuntar a l’Aula de Jazz i va començar a treballar a la Fundació Joan Miró. Les desigualtats i les jerarquies de la Fundació, que ella considera que són una traïció a la mirada del món de l’artista, la van portar a intensificar la seva tasca sindical. També en aquestes dates l’Armonia comença una relació afectiva amb qui tindrà els seus tres fills. La feina i la criança es converteixen en el centre de la seva vida. És a l’any 92, amb la visita del Dalai Lama al Palau Sant Jordi, quan la vida de l’Armonia pren un nou camí. “Com és que vas anar a veure al Dalai Lama”, li vaig preguntar. Ella em va respondre que eren “coses portades pel vent kàrmic”.

Diguem que abans de conèixer el budisme en primera persona, l’Armonia ja havia fet una sèrie de passes cap a una predisposició transcendent. D’una banda, la relació amb la seva parella va evolucionar malament, ella va passar per un maltractament i una angoixa que la portaria fins a una situació crítica, de “despullament total” i de necessitat d’ajuda. Llavors comença tot un període de recerca espiritual que es pot dividir en els seus aprenentatges intel·lectuals i les seves experiències místiques.

Pel que fa als coneixements, recorda la lectura durant una excursió al Puigsacalm de la teoria de la relativitat del Einstein i el “descobriment de la vacuïtat”. També “Nadia” de l’Artonin Artaud, de la intensitat del suïcidi que respirava l’obra i de la interpretació que ella en va fer en clau de llibertat, de donar el sentit que ella volgués a la seva vida. Tot

això m'ho explicava a la saleta de casa seva, tot ensenyant-me els llibres que havien set rellevants en la seva vida. Altres llibres que relacionaven ciència i espiritualitat van ser clau, el "Tao de la física", o les obres del traductor del Dalai Lama Mathieu Ricard.

Pel que fa a les experiències místiques, totes elles arrelades al cos, l'Armonia parla dels seus tres parts com "trànsits" i, més endavant, del càncer que superaria el 2005. Sense voler entrar en detall de la seva cosmologia personal de la maternitat, l'Armonia considera que la part més tântrica del veda entén que la unió primordial entre oposats dona lloc a un origen, una mena d'espai inicial mitocondrial. Tots els parts van tenir quelcom d'inexplicable, "són experiències que no s'estructuren com a idees" em deia, però en un d'ells em va descriure que va sentir la música d'un piano que anava sonant, més endavant esbrinaria que aquella música sortia d'ella mateixa, que era la seva melodia interior, el seu fill avui és músic. Quan va néixer el seu primer fill i el va tenir en braços, el primer que va pensar va ser: "De quin món vens?". Segons l'Armonia, es la criatura que decideix viure i sortir al món dins de l'úter, donar a llum li va "confirmar" que "no som només cèl·lules en funcionament, hi ha una saviesa inscrita en la vida".

El càncer se li va diagnosticar l'any 2005, quan tenia cinquanta anys, i va ser llavors quan va vincular-se amb la Casa del Tibet de Barcelona com a voluntària (abans va tenir un breu contacte amb la Nova Tradició Kadampa de la que en guarda un mal record i considera que són una mena de secta). De fet, l'Armonia no va fer quimioteràpia, es va operar però després va rebutjar el tractament mèdic i va seguir un budista. Així inicia el seu aprenentatge del camí de buda, visitant assíduament el monestir de Panillo per escoltar els diferents mestres que venien i per participar de les activitats que proposaven. Els ensenyaments plens d'amor i de comprensió que allí rebia la van fascinar, es preguntava "com puc portar tot això a la vida real?". També descobriria el seu mestre, el Lama Gyurme. L'episodi torna a estar marcat per la música, quan passava per davant d'una botiga espiritual del Pg. De Sant Joan va sentir un *mantra* que sonava i que la "va cridar", li va preguntar al botiguer què era allò que sonava i li va respondre que era una cançó guaridora del Lama Gyurme. Poc després, la Casa del Tibet muntaria una fira a Tarragona i, com que ella tenia experiència en programació cultural de la Fundació Miró, es va fer càrrec de l'organització i va poder conèixer personalment al seu futur mestre, que era un dels artistes convidats.

L'any 2007 va ser la darrera visita del Dalai Lama a Barcelona i l'Armonia va ser una de les encarregades d'organitzar l'esdeveniment. En conserva un gran record, van fer que Montserrat participés, que hi hagués una trobada i que els escolanets fessin una ofrena, es va fer un concert de cloenda i el Dalai Lama es va conèixer amb un gran enteniment amb el Pare Basili, un yogui de Montserrat que feia vida ascètica. Dos anys més tard, l'Armonia va heretar una caseta a Montgat i va decidir partir-la i fer anar la meitat com a centre de meditació. Aquest centre va seguir actiu fins a la Covid. Allà seria on començaria les ensenyances directament amb el Lama Gyurme i on descobriria la

“bodixita”, “el camí per assolir el despertar i veure les coses tal com són. L'altruisme portat a un nivell sublim”. Aquest saber li permetria combinar l'espiritualitat amb l'acció social prenent cadascun dels seus actes com un esforç en benefici de tots els éssers.

Al 2012, quan comença a moure's el moviment independentista fort a Catalunya i que coincideix més o menys amb la seva jubilació, l'Armonia entra a l'Assamblea Nacional de Catalunya, de la que segueix formant part. Durant els fets de l'octubre del 2017, prendria part en els Comitès de Defensa de la República. Per ella era una continuació del desig de desfer-se de tota l'herència franquista que s'havia quedat enquistada amb una transició fraudulenta. D'altra banda, també participa d'actes del Moviment Okupa de Miles de Viviendas i dels diferents actes i mobilitzacions polítiques de Justícia i Pau de l'Arcadi Oliveres.

De la banda espiritual, quan li preguntava com afectava en el seu dia a dia el budisme, l'Armonia em va respondre que quan li preguntaven això els seus fills els hi preguntava si es recordaven del seu estat anímic abans de ser budista i ara, i si havien notat algun canvi. Sembla que clarament el budisme ha estat una ajuda per trobar certa pau i desfer-se de la ira que és un despreniment de la por. Ella en el seu dia a dia parla de “prendre refugi”, això és respirar i agafar consciència d'on estar i del que fa. La música, que segueix practicant, la pren també com un moment on tracta de millorar l'existència, de fer un acte positiu per a la vida.

Vaig voler saber la seva opinió sobre la New Age i la mercantilització de productes espirituals. L'Armonia va ser clara: eren una manipulació perversa d'uns sabers profunds. Segons ella budisme pot ser molt perillós si es emprat per gent amb poder, perquè pot fer que la gent accepti tot el que li cau al damunt i de convertir-nos en corders sense voluntat.

Les paraules que segueixen són un resum d'una conversa d'una mica menys de dues hores de duració al cafè Zurich de Barcelona. El G és membre de l'ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) des del 1985. El G va néixer l'any 1959 a Mataró en el si d'una família treballadora d'origen andalús, eren tres germans i una germana. Va realitzar els estudis obligatoris fins als catorze anys a l'Acadèmia Balmes de Mataró, tot i que l'esdevenir de la seva vida el portaria a acabar sent una persona estudiant, en aquell moment va abandonar l'educació reglada per començar a treballar a la indústria tèxtil. Vivint a casa els pares i sent treballador del tèxtil, durant la seva adolescència va viure el final de la dictadura, la mort del *Caudillo* i la transició. El G, quan parla de la seva vocació política està molt marcada per aquesta conjunció personal i històrica. Tot i que a casa mai s'havia parlat de política, durant aquells anys comença a assistir a mítings, que ell recorda com a majoritàriament antifranyquistes, amb l'esperança de participar dins d'una escena que esperava un canvi. Abans de fer el servei militar obligatori es va afiliar durant un any i mig a la CNT.

Quan li vaig preguntar per què la CNT i no un altre sindicat o grup polític, per exemple el seu pare s'havia afiliat a CCOO, el motiu que em va donar era pel caràcter radical del sindicat anarquista. La radicalitat -però no l'extremisme, com ell mateix insisteix en diferenciar- és central en la presa de decisions al llarg de la vida del G. Per predisposar* a qui llegeixi aquest text en el seu valor aquest relat de vida i de conversió, hem de pensar que el G acaba sent Hare Krishna, aquesta no és una identificació espiritual qualsevol doncs té unes implicacions de compromís ascètic molt més pronunciades que en altres variants de la espiritualitat holística o *New Age*.

L'experiència amb la CNT va ser no massa bona. El local de la CNT estava a prop del seu antic institut i el seu lloc d'oci. Allà va conèixer a militants de la vella guàrdia, dels que havien viscut la guerra civil i l'època gloriosa del sindicat. Poder escoltar les batalletes dels vells anarquistes va ser un dels reclams inicials per entrar dins l'organització. No sorprèn, de fet el G té una forma de xerrar que busca sempre aterrar els arguments en anècdotes viscudes, a vegades inclús fent una mica de teatre imitant persones que van estar implicades en una situació del seu passat. Com li passa a molta gent que entra en sindicats, el G va acabar cremat per les discussions internes. Segons ells, el to de les reunions a vegades era molt tens i contrastava amb el clima de concòrdia que havia viscut sempre a casa amb la seva família o amb els seus amics. Si militar significava anar a veure a persones semidesconegudes escridassar-se per motius que molts cops tant li feien, més valia no anar-hi.

Tanmateix va ser el servei militar obligatori el que va interrompre el seu període com a sindicalista. L'any 78 comença la "mili", que va fer amb interrupcions durant dos anys. De la mili va parlar poc de la mili, només recordava que el menjar era infecte. El G és cuiner, ha escrit un llibre de receptes vegetarianes hindús i treballa en un restaurant d'àpats vegetarians, sovint parla de cuina. Al tornar de la mili comença una temporada rockera, on la música passa a ser protagonista de la seva vida. Tot i no tenir formació musical, munta una banda de rock amb amics, on ell toca la bateria i que s'acaba desfent. Igualment ell segueix perquè el criden d'una altra banda de Mataró que es deia Mongubus, fent un homenatge al nom d'un personatge de Mad Max 2. Ciutat industrial als anys 80s. No només el rock és un dels referents culturals als que el G s'adhereix, també entra a un club d'aficionats a la ufologia, la parapsicologia i les ciències ocultes. Sembla que era més un espai de trobada d'amics interessats per fenòmens extraordinaris abans que una organització de creients en una civilització alienígena concreta.

Al mateix temps ell seguia treballant en la indústria tèxtil, i el seu germà petit s'apuntaria dins d'un altre grup d'aficionats, en el seu cas eren els amants d'allò oriental. Que el casal del jovent de Mataró tingués un local dedicat a la ufologia i un altre a l'orientalisme també és un signe d'aquell temps. Son germà es va fer vegetarià amb quinze anys i, abans de que el G acabés el servei militar, se n'aniria a una granja a Guadalajara per fer-se Hare Krishna, el temple.

El G va seguir uns anys mantenint aquesta vida de treballador a la fàbrica i bateria d'una banda rock en els temps lliures. Era un moment força salvatge en el consum d'estupefaents, i el G es va portar diversos ensurts i disgustos amb accidents d'amics i coneguts. Donat el moment, va decidir que deixaria de sortir de marxa, se'n va adonar de que només ho feia per beure alcohol, i que si no bevia s'avorria i que això li suposava un gest innecessari. Amb molt de seny va decidir començar a passar els caps de setmana a casa i a anar a dormir d'hora. Va descobrir que tenia més temps i el va emprar en llegir. A casa seva hi havia molts llibres, el seu pare era un lector voraç. A més a més, el seu germà havia anat deixant llibres a casa en les seves visites. Així va ser com va arribar a les mans del G "La ciència de la auto realització", obra escrita pel fundador del ISKCON (a l'edició en espanyol que m'ha sortit al google quan he buscat el títol de l'obra, sortia firmada així: "Su Divina Gracia A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada"). La lectura d'aquest llibre el G la descriu com una revelació.

Entre el 83 i el 85 la lectura d'escriptures sagrades, especialment el bhagabadatgita i el Nou Testament, van ser molt importants en el naixement de la seva consciència espiritual. El G és una persona que es pren les coses seriosament i, en aquest moment, els textos sagrats substituïrien el rock. Durant el temps lliure ja no escoltava vinils, ara llegia la Bíblia. A casa es definien com a catòlics no practicants, i això al G li semblava un compromís molt lleu amb el missatge bíblic. Durant aquesta època es va fer vegetarià i va anar a visitar amb un amic la granja de Guadalajara, on el seu germà hi vivia, el temple i centre neuràlgic del moviment Hare Krishna a l'estat espanyol.

Tot i que el seu pare es va mostrar comprensiu, la seva mare va viure el seu vegetarianisme com una tragèdia. Li van saltar les alarmes. Coneixia el que havia passat quan un fill seu s'havia fet vegetarià. Ell diu que la seva mare sabia que aniria a viure a la granja abans de que ell mateix ho decidís. Els Hare Krishna tenen una vida molt ascètica, descobrir que el teu fill vol ser-ho, no s'allunya tant a que un fill teu es faci monjo. Això va fer que la situació a casa es compliqués molt. La mare veia venir la partida del seu segon fill a una granja llunyana on viuen una comunitat de caps pelats que segueixen una filosofia d'origen hindú. Això va fer que mare i fill comencessin a xocar i a discutir cada cop més sovint. La mala maror a casa va fer patir al G que no es sentia còmode amb la incomprensió de la seva mare per ser vegetarià i llegir textos sagrats.

Després d'haver visitat la granja durant una setmana santa i de conèixer l'espai i d'haver fet la vida que feien allà, el G decideix anar-hi per viure. Influeix la seva curiositat espiritual gairebé tant com l'esgotament de la feina i l'ambient a casa. El G portava onze anys fent una feina que ni li agradava, ni el feia sentir realitzat, que només li servia per a poder mantenir la seva vida. La vida a la granja li obria un nou horitzó de possibilitats. Aquest seguit d'elements va fer que el G decidís anar a la granja i fer-se Hare Krishna fins avui. Va ser a l'agost del 1985.

Durant mig any va fer el període de prova i habituació a les pràctiques diàries i l'estil de vida Hare Krishna. Els Hare Krishna cada dia a les 4:30h de la matinada fan quatre hores de cànctics, oracions i meditacions, cada dia sense excepcions. Allà s'assignen una sèrie de serveis o de tasques que cadascú mira de complir sense remuneració. Després de la iniciació, va estar durant un any amb un grup itinerant que venia llibres i feia proselitisme. Després va començar assumir tasques d'organització dins del Moviment, algunes força feixugues. Per altra banda, comença a muntar obres de teatre, la seva passió juntament amb la cuina, que s'interpreten als temples Hare Krishna i que sempre tenen un missatge filosòfic.

Però, sobretot, en la seva etapa Hare Krishna, el G ha estat des del 1997 fins al 2017 el president del Temple Hare Krishna de Plaça Reial. Ell va ser qui va descobrir el local i qui va fer la gestió per comprar-lo i abandonar l'anterior casa que tenien llogada al Guinardó, que havien d'abandonar igualment perquè la volien derivar per fer l'avinguda del Guinardó. Quan vam fer l'entrevista estava vivint temporalment al temple. L'any 2020, durant la pandèmia, es va casar amb una dona hondurenya Hare Krishna, busquen un pis on viure i que puguin venir els seus fills, que estan a Hondures.

Diguem que, a partir del 2017, quan el G abandona les tasques d'organització, la seva vida canvia absolutament. Durant molts anys havia estat molt ocupat en la gestió del Temple de Barcelona. El 2017 comença a fer psicoanàlisi. El G em recorda que la seva analista li va preguntar una vegada: "no has pensat en ser més egoista?". Aquest consell tant propi d'una especialista en psicologia, va portar al G a encarar la vida d'una altra forma. Va fer un viatge a Califòrnia tres mesos i va escriure un llibre de receptes que tenia pendent escriure des de feia anys. Va començar a fer classes de doblatge, va entrar a treballar a una cuina vegetariana i, com s'ha dit més amunt, s'ha casat amb seixanta anys.

Trajectòria político-espiritual de l'H

El text que segueix és una síntesi a partir de dues entrevistes semiestructurades amb el H**, els dies 12 i 26 de maig del 2023. La duració de les dues va ser d'una hora i mitja en format virtual. El H** forma part del moviment espiritual ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) des de fa més de 40 anys, entre d'altres tasques, s'ha ocupat principalment de coordinar l'edició de llibres i publicacions Hare Krishna en espanyol i portuguès.

La seva trajectòria és ben particular i alhora cristal·litza una sèrie d'inquietuds i tendències que travessen les vides dels meus informants. Natural de Barcelona, creat a l'eixample en una família gironí amb arrels a l'Empordà i el Priorat***, va cursar estudis de batxillerat als jesuïtes del Carrer Casp. Va ser en aquell moment -finals dels 60s- que es despertaria en ell una consciència política. Alhora, dos dels trets que acompanyen la

trajectòria de l'H apareixerien en potència durant aquest període. D'una banda, amb l'agrupació excursionista jesuïta. El muntanyisme català, associat a certs sectors progressistes de l'església post-vaticà segon, va tenir una forta empremta dins l'imaginari democràtic d'arreu del principat (penso ara en aquella frase del professor Delgado: "el *kumbaianisme* és la religió oficial de Catalunya"). Aquestes excursions, on muntaven el pessebre al Pedraforca o feien misses al cim del Matagalls, es mantindrien en el caràcter viatger de l'H, en certa vocació romàntica (en la seva vessant utòpica pastoral) i en un lligam profund amb l'entorn natural, d'arrelament a la terra també en el sentit identitari.

D'altra banda, una predisposició pròpia acompanyada per un professorat jesuïta poc carpetovetònic, va fomentar el tarannà crític i estudis de l'H. Bon estudiant, l'any 1970 inicia la llicenciatura en química a l'Institut Químic de Sarrià. Quan parlava d'aquests anys l'H es referia a una barreja de sensacions d'injustícia a diferents nivells. Està la perduda de la fe catòlica -en bona mesura perquè considerava als alts càrrecs eclesials com a tècnics d'una organització més que representants d'una ètica o uns principis espirituals-, però sobretot en el que més va insistir va ser en la falta de llibertats. Em recordava els seus viatges a França per creuar la frontera i gaudir dels encants democràtics, però també la seva implicació en actes estudiantils o el seu vincle amb l'Òmnium Cultural, on va començar un curs per correspondència per a estudiar la gramàtica del català (enviava uns quadernets a un professor secret que mai va arribar a veure, sense ser del tot il·legal, més valia ser discret).

Encara que dins de tota la miscel·lània de propostes trencadores dels 70s, la contracultura seria la que més es creuaria en la vida de l'H. A l'acabar la llicenciatura va fer un viatge a Califòrnia perquè ambicionava fer la tesi als Estats Units, allà quedaria desencantat amb les Universitats, però va poder conèixer el cor de la contracultura de primera mà. Al final acaba començant el doctorat en químiques a la llavors recent UAB, l'any 75 en que va morir Franco, al mateix temps que entrava en contacte amb el món de les comunes, que llavors estava en el seu punt àlgid. A Barcelona, passaria per un parell d'elles, però on va passar més temps va a ser a una que tenia força renom al Carrer Avinyó, al barri Gòtic.

L'etapa de les comunes de Barcelona, que coincideix amb la confecció de la seva tesi i la seva docència universitària, va ser important per anar donant forma a un desig per una forma de vida diferent. Dins d'aquests dos espais -el de les comunes i els dels 70s, estem ara en plena transició- l'H entraria en contacte amb els circuits musicals de l'època i amb la cultura (més que el consum) de l'àcid. Em recordava com passaven estones infinites conversant sobre una vida diferent, allunyada de les vicissituds de la urbs, tot planxats a un matalàs en un pis al centre de Barcelona. La necessitat de ser congruent amb aquest imaginari va portar a l'H a moure's.

Així en un primer viatge per conèixer possibilitats alternatives a Barcelona, amb una companya de la comuna, descobriria Xaló, el poble d'Alacant on acabaria quedant-se.

Però l'establiment "definitiu" encara hauria de fer voltera. En aquesta primera estada, a les portes dels anys 80s, ell just acabava el doctorat, els últims exàmens els corregiria des d'allà. En aquell moment ell ja havia perdut la motivació per la recerca, veient els seus companys que portava anys, li donava la sensació que el fet d'especialitzar-se tant en una àrea del coneixement et feia perdre't moltes facetes de la vida, fent del coneixement, de forma paradoxal, un camí obtús i no obert.

Durant aquesta primera experiència de recerca pastoral i d'entrada en contacte amb el món de les *ecoaldees*, a Xaló, ell i altres col·legues de Barcelona i d'arreu del món s'encarregarien d'habilitar algunes petites cases de camp de la zona. Seria llavors quan va conèixer també a la S, la seva dona, que venia de l'entorn anarquista de València i havia esta vinculada a una comuna de Can Caralleu. Des del principi, l'H semblava força content amb el lloc, una simpatia pel paratge que no m'és difícil d'entendre, la meua família materna és alacantina i conec força bé els encants del territori. Tot i així, l'H sentia un neguit en relació amb el compromís amb aquella forma de vida rural, li semblava que senzillament havien habilitat un lloc de pas per a que hippies, més o menys benvinguts, fessin una estada campestre i gaudissin de l'allunyament de la ciutat. Calia més.

Llavors, som ja a l'any 80, és quan l'H comença una gira amb la S i d'altres companys de comunes, per diferents ecoviles de l'Estat Espanyol, especialment pel Pirineu de Navarra i per Girona. Això li va servir per poder comparar, per poder veure diferents estils d'organització neorural i prendre consciència de quins elements eren efectius per crear una nova comunitat i quins podien ser-ne traves. D'aquest viatge en trauria la conclusió de que els pobles de nova formació que seguien una espiritualitat eren més estables. En definitiva, l'espiritualitat era un ingredient clau (com l'accés a l'aigua, o que hi hagi persones amb coneixements del camp o de construcció d'edificis) per a la formació d'una ecovila amb continuïtat.

Així que quan és va assabentar que un bon amic de Xaló s'havia fet Hare Krishna, l'H li va demanar més informació sobre l'organització; ell els hi va enviar el Bhagavad-gita. Al cap d'uns pocs mesos ja s'haurien mudat a la comunitat Hare Krishna de Guadalajara. Aquí comença la seva etapa dins de l'organització. Els primers anys, l'H els dedicaria de forma gairebé exclusiva a rehabilitar la granja (i, clar, a la meditació i recitació de mantres que fan cada matinada els hare krishna). Llavors, encara no hi havia famílies instal·lades a la comunitat i els homes i les dones vivien en edificis separats. A aquest primer moment, aquesta situació d'aïllament no acabaria de fer el pes a la seva dona, la S, que se n'aniria a viure al centre de la comunitat a Madrid, des d'on dedicaria uns anys a viatjar per tot l'estat fent tasques de proselitisme per l'organització.

El següent episodi destacable a la trajectòria de l'H és la partida d'un mestre important a nivell europeu de l'organització. Aquest esdeveniment faria que alguns dels Hare Krishna abandonessin el moviment. A l'H aquest fet el va portar a moure's amb unes poques famílies més fora de la comunitat de Guadalajara. Llavors ell començava a

participar a l'editorial de IKSCON a Espanya, s'encarregava de traduir i publicar textos hindús, i va decidir amb aquest petit grup tornar a Xaló i muntar l'oficina allà.

A Xaló, amb els altres Hare Krishna que el van acompanyar, van començar a mirar d'organitzar-se de forma autònoma, cobrar alguna mena de salari perquè ja no podrien fer totes les compres conjuntament sense viure junts. Aquest moment també va ser quan van tenir dues filles amb l'S (som ja a finals dels 80s i començament dels 90). La criança passaria a ser un element vertebrador en les decisions durant els anys següents respecte l'organització. Per evitar l'escolarització ordinària, quan les filles van tenir més de 3 anys, van reagrupar-se amb altres Hare Krishna a Màlaga, on hi havia un centre amb diverses famílies on podrien posar en pràctica mètodes d'educació alternativa. Després també van passar una temporada de nou al centre de Guadalajara i, al final, tornarien una altra vegada a Xaló per establir-se definitivament (sense que l'H perdés mai aquest ímpetu viatger, que el portaria a fer viatges per Europa i Llatinoamèrica per muntar activitats en relació a l'edició i distribució de publicacions IKSCON).

Sigui com sigui, des de llavors l'H segueix instal·lat al seu racó del camp alacantí, complint el seu desig de fer una vida autònoma, compromesa espiritualment i arrelada a la naturalesa.

Relat de vida Lina

Aquest text és un resum d'una conversa d'una hora i mitja de duració a un Cafè de la Plaça Catalunya, a l'hivern de Barcelona del 2023. No tenia gaire esperança en arribar a entrevistar la Lina. M'havien parlat d'ella tant la Laura com l'Alexandra, companyes seves a la *shanga* budista de la Matriarca Suprema Ji Kwang DPSM. Totes dues coincidien en que la Lina era molt tímida, que caldria convèncer-la bé per a que agafés els ànims que demana explicar el passat. Tot i que la Laura i la Alexandra s'han dedicat a disciplines (economia i química) amb un tarannà i un aura de rigor que no té una recerca basada en històries de vida, han estat molt cooperadores amb la meua investigació. Gràcies a elles, ens vam citar amb la Lina el dia tres de febrer davant de la boca del metro que dona al Zurich. Tot i ser ple hivern, feia prou bo com per estar-se a una terrassa. Ella em va reconèixer a mi (jo no tenia cap informació sobre el seu aspecte, només l'assumpció de que seria una dona gran), ens vam donar la mà, que és el que faig sempre la primera vegada que em trobo amb una informant. Tot i que és una salutació freda, més apropiada dins de l'àmbit professional, els dos petons em semblen massa familiars i carregats d'una connotació de gènere (que es dissoldria si els nois ens en donéssim entre nosaltres) i l'abraçada és exagerada, gairebé indiscreta. Duia un abric plumífer d'un platejat apagat i el cabell sense tenyir, recollit pels cantons i amb serrell. El seu estil es combinava harmoniós amb un posat sobri i, alhora, càlid. Sense atrevir-me a establir unes "estructures elementals de la indumentària espiritual", cada cop tinc més la sensació de que podria endevinar si algú ho és o no tan sols donant un cop d'ull a la seva vestimenta.

Els pares de la Lina eren Andalusos i van arribar a Catalunya l'any 55, quan ella tenia 3 anys. La seva infància va estar marcada per la pobresa. El seu pare treballava a correus però tenia un sou molt minso i la seva mare era mestressa. Vivien a Badalona i durant un temps la seva casa era una barraca sense aigua ni llum. Després, quan la Lina tenia deu anys, es van mudar al Poblenou, que tot i que ara sigui una zona de moda, plena de garatges disfressats d'oficines diàfanes, on s'hi instal·len empreses de disseny gràfic i virtual, llavors senzillament era un polígon industrial. Quan ella estudiava BUP, a un institut femení públic, a través d'unes companyes de classe, va entrar en contacte amb l'ml (Marxistes-Leninistes). L'ml era una agrupació revolucionària, radical entre cometes, que flirtejava amb vies d'acció directa. De fet, la Lina s'hi va involucrar arrel dels actes de protesta que es van muntar en oposició al Proceso de Burgos (1970), un judici mediàtic amb voluntat exemplaritzant, on s'acusava de tres crims a setze presumptes membres de la ETA. La Lina em deia, mig rient mig escandalitzada, que en aquell moment anava a les manifestacions amb un "macuto" carregat de pedres tot i que mai es va atrevir a llençar-ne cap.

Què fa que una adolescent vagi armada amb una bossa farcida de rocs? En casos així, un es sent temptat a dir que es cosa de les males companyies, i és cert que la Lina va adherir-se a l'M-L influenciada per amigues de classe. Però quedar-se amb això limita molt el batibull d'ingredients, socials i polítics que caracteritzen els anys 70s a l'estat espanyol. Tanmateix, la Lina no es va referir tant a la repressió franquista com a la desigualtat social. Segons ella, la incorporació al comunisme està marcada pel seu origen obrer i per la sensació de viure en un món injust. A més a més, la seva presa de consciència es solidifica en l'experiència doncs, poc després d'entrar a l'M-L, va començar a alternar els estudis de COU amb el treball a una fàbrica de plàstics. Tal i com la descriu, llavors la seva vida era un no parar. De 7 AM a 3PM, a la fàbrica, realitzant una tasca mecànica i repetitiva. A l'acabar, la seva mare li duia un entrepà i se'l menjava de camí al centre on estudiava. I encara li quedava temps per la causa revolucionària. Quan va complir la majoria d'edat, va començar a preparar-se per a ser infermera.

És en aquest període, que coincideix amb la mort del general Franco, quan la Lina comença a dubtar del funcionament del partit. Els motius que la mouen en aquesta direcció són els mateixos que m'he trobat amb d'altres casos: la jerarquització de l'agrupació, la sensació de sentir-se un instrument, el secretisme, la màxima de que la finalitat (de qui?) justifica els mitjans... Però en ella hi ha una peculiaritat de classe. L'associació que va fer és la següent: si jo el que vull és viure en un món on la gent pugui realitzar-se per igual, com pot ser que la sensació que tinc dins del partit sigui la mateixa que la que tinc a la fàbrica. Com puc lluitar contra l'alienació, la pèrdua de la meua potència humana en un exercici repetitiu que dona guanys a un altre, alienant-me de nou complint unes ordres d'un comandament, un poder, que m'és aliè. Aquesta conclusió la porta a fer una voltera política, començant pel PSUC, que li semblava més suau que l'M-L, i acabant a un grup anarquista vinculat a la CNT. Amb els anarquistes va

sentir certa sintonia, doncs deixaven marge a la llibertat individual, una fal·làcia burgesa per tot bon comunista (el Manel Delgado, comunista convençut, sovint fa broma dient que ell, quan militava al PSUC en aquella època, delatava als companys del partit que fumaven cànnabis per la Rambla).

Tot i així la Lina va acabar abandonant la revolució. I ho va fer en bona mesura per desempallegar-se de l'enuig. Ella em deia que la militància era viure identificant un enemic. Cal que hi hagi algú a qui combatre per poder desenvolupar el teu afany polític. Això no treu que sigui injust que algú s'aprofiti dels demés, però només falta que, per acabar-ho d'adobar, aquells que reben el nyanyo hagin de viure plens de ràbia. No concedir-li al poder el teu dolor és una forma de resistència. A més a més, qui viu permanent en busca de l'enemic, s'emporta aquesta predisposició al terreny personal i qualsevol moment és bo per buscar un culpable. Si sempre cal cercar l'assassí, ens acabem inventant un crim per poder seguir-li la pista. I potser no cal viure resseguint constantment les empremtes d'un ofensor, doncs correm el risc d'acabar somiant-lo.

Aquí els esdeveniments és precipiten i el relat es torna impracticable. Per una banda, la Lina comença a exercir d'infermera a un ambulatori de la Verneda, a St. Martí de Provençals. Per l'altra, s'encadenen una sèrie d'episodis personals que l'afecten profundament. Ella es refereix a aquest anys amb dolor, com un moment de gran agitació anímica, de desconcert. No puc escriure els esdeveniments que la van sacsejar espiritualment. Primer de tot perquè ella em va demanar que no volia que constessin. Després perquè és literalment impossible. El màxim que es pot ambicionar, amb un relat de vida, és a evocar amb paraules unes sensacions reviscudes. Aquesta pretensió demana una destresa literària que no tinc i que pot allunyar-me de la meva investigació. A més a més, l'afany per commoure al lector pot desencadenar unes emocions que no tenen res a veure amb les que va viure la meva informant -l'espectre de sensibilitat humana s'estira tant com cadascuna de les experiències individuals és capaç de copsar cada instant del seu esdevenir-. Així, com sempre passa, voluntària o involuntàriament, aquesta història guarda un romanent secret.

Ve al cas dir que aquesta no és una tesi tafanera. Les descripcions que aquí apareixen són les justes que faciliten una reflexió sociològica acord amb la recerca. Començant per la mutació dels noms, l'àtom, juntament amb el rostre, de la identificació humana dins la societat occidental. Però, per damunt de tot, en la selecció d'elements rellevants per condensar una vida en quatre o cinc pàgines. No hi ha límit en la quantitat de paraules que poden fer-se anar per referir-se a un moment vital. Només amb la descripció de les barraques on es va criar la Lina es podria escriure un llibre sencer. Si aquesta fos una tesi sobre la memòria del barraquisme a Barcelona als anys 60s, aspiraria a arribar a transmetre com era passejar entre els taulons de fusta i els tendals, com es mirava la gent i la cara que feien, on es trobaven i a què li donaven importància, quines paraules feien anar, què els omplia de joia o què els hi prenia l'ànim. Aquests detalls no són només

un escenari novel·lesc -penso ara amb el Carrer de les Camèlies, de la Rodoreda-, són rellevants des d'un enfocament antropològic del passat. Encertar els elements descriptius que calen i els que destorben per entendre un fenomen social no es tasca fàcil, però la selecció pròpia dels conversos per donar coherència al seu itinerari facilita la feina.

La Lina estava clarament sorpresa al recordar la seva joventut. Les llàgrimes li dificultaven mantenir el fil de la narració i en diverses ocasions es va disculpar per no saber expressar-se. En aquests moments és difícil sentir-se mereixedor dels records dels demés. Et venen al cap pensaments de l'estil: "tot aquest torrent vital acabarà dins la meva piconadora de científic social, no soc més que un tècnic de les vides alienes".

Arrel d'aquest interludi, la Lina va començar a buscar respostes de tipus transcendental. Inicia el seu camí com a *religious seeker*. Ho fa al principi interessant-se per matèries com l'astrologia i el tarotisme, que són el primer esglaó de l'espiritualitat. Avui mateix, les xarxes socials estan farcides d'aquests imaginaris. Va començar a assistir assíduament a un espai *New Age* al Carrer Casp. I és a través del centre que fa el seu primer retir a una masia d'Olot, l'any 80. En aquest viatge la Lina va descobrir el budisme i va conèixer la seva mestra. Quan intentava esbrinar què és el que la va portar a fer-se budista, les raons que em va donar van ser fonamentalment ètiques. La doble vessant moral (del karma) i còsmica (de la reencarnació) la van convèncer. Creia (i creu) que aquest sí que era un model de benestar social basat en la dignitat individual, cosa que no es donava en les agrupacions revolucionàries que havia conegut.

És llavors quan guanya una plaça a un ambulatori a Terrassa i se n'hi va a viure. També en aquests anys s'accentua el seu compromís espiritual, fins al punt que l'any 90 decideix començar a viure a la *shanga*, que llavors era al Carrer Muntaner. Des de llavors, ha anat alternant la seva residència entre el centre i el seu pis al Vallés. És ben curiós perquè, aquest semiascetisme, o ascetisme intramundà, doncs és un aïllament és força relatiu i ella mateixa no el reconeix, mai l'aparta del seu àmbit professional. Per una banda, està la vida al centre, basada en un horari com les meditacions i recitacions de *mantra*, la sessió matinal (tancada), i la sessió de tarda (oberta), el consum d'aliments on es segueixen unes pautes molt suaus, gairebé inexistents, com la prohibició del consum de productes làctics (però no càrnics, a diferència d'altres budistes) i sobretot la pau i la reserva que demana un model de convivència espiritual. Per altra banda, tens l'agitació, la fressa pròpia que hi ha als espais sociosanitaris. Aquest desdoblament ho és només en aparença, doncs, tal i com m'explicava la Lina, el Budisme al que ella pertany dóna instruments personals i ètics per viure millor en societat. Per ella, el budisme li ha servit per poder afrontar millor les situacions complicades que es van presentant a la vida. La incorporació dels principis (les "grans veritats") que difon la Matriarca Suprema per ella són una manera de distanciar-se, de no deixar que els esdeveniments potencialment traumàtics la colpegin.

Laura

Aquest és un resum d'una conversa que vam tenir amb la Laura el vespre de l'1 de desembre de 2022. La trobada va ser a la Cafeteria Francesco, just davant del CAP Manso, al barri de St. Antoni. Vaig contactar amb ella a través de l'Alexandra, totes dues practiquen el budisme zen coreà Yun Hwa Shanga de la Matriarca Suprema Ji Kwang Dae Poep Sa Nim. Pel caràcter de la meua recerca, no espero trobar grans llaços comunitaris entre els informants amb els que em vaig trobant... tanmateix, el boca-orella funciona! I si bé em semblaria excessiu parlar d'un "efecte bola de neu", és gratificant veure com fer córrer la veu dona algun fruit. Especialment tenint en compte que les persones que vull entrevistar són d'una generació i d'un indret que no són els meus, doncs respecte a elles no deixo de ser un nouvingut, al món i a Barcelona.

Si jo fa tres anys que visc a St. Antoni, la Laura és del barri de sempre, tot i que el seu caràcter inquiet l'hagi portat a donar voltes arreu del món. De fet, és una persona que transmet vitalitat a primera vista, una característica que permet reconèixer a bona part dels i les practicants de les noves espiritualitats sense que calgui que donin la tabarra amb la meditació o els éssers de llum, una bona raó per -i ho dic en un pur sentit pragmàtic- dubtar de les veus que parlen d'aquestes pràctiques com si fossin bajanades d'entabanadors. I això facilita també la feina de l'historiador de vida, una de les tasques més pocavergonyes de la recerca qualitativa, que demana a qui l'acompanya a fer la recerca: "si us plau, em pot explicar la seva vida?". Doncs, com deia, la de la Laura comença a St. Antoni; sense venir d'una família adinerada, i sent tres germans, gràcies a una mena de beca va poder entrar a una escola de Monges Dominiques, no perquè a casa fossin devots, sinó perquè era on es rebia la millor educació.

Com ha passat amb altres informants que han tingut la generositat de donar-me una història que explicar sobre les seves vides (sona estrany), la formació de la Laura és exuberant, ha estat professora d'universitat durant la major part de la seva vida professional. Aquest és un element que, sense buscar-lo, comença a ser constant en les persones que entrevisto per la tesi: molts i moltes s'han dedicat a tasques intel·lectuals. A risc de fer una investigació sobre investigadors, cosa que té un punt endogàmic que no pretenc amagar, penso que aquesta troballa (doncs jo no ho he buscat), pot ser un indicador per comprendre els vincles entre política i espiritualitat en la Catalunya contemporània. En tot cas, trobo que és molt aviat per llençar conjectures en aquesta direcció.

Als setze anys la Laura va marxar (on?) farta de les monges Dominiques, amb un enuig absolut amb els afers religiosos. Aquesta desavinença va estar marcada en bona mesura per la sensació d'engany en el discurs pietós. Per què, si déu ens estima a tots per igual, hi ha tanta diferència en les condicions de vida d'uns i les d'uns altres? Al cap i a la fi, per què l'ordre diví permet les desigualtats. Aquesta inquietud serà una constant en l'ànim de la Laura. En aquell moment les expectatives de vida femenines eren minses -ella em

deia: “llavors, sent dona, m’hagués tocat fer el mateix que a ma mare, posar-me de secretària a una empresa, casar-me amb algú que hi treballés i a fer de mestressa de casa i cuidar dels fills” i com tot allò no anava amb el seu tarannà, va decidir estudiar turisme, amb l’expectativa de marxar i veure món. Tot i així, al cap d’uns anys, i una mica desencantada, passa a estudiar economia, tot seguint una vocació per ajudar a transformar les injustícies que percebia en el seu entorn.

Va ser durant la seva època d’estudiant, a l’any 69, poc després del Maig de París, que va començar a militar amb M-L (Marxistes-Leninistes), una secció femenina d’estudiants comunistes, afins a Bandera Roja. La Laura llavors repartia octavetes. En qualsevol cas no va trigar en cansar-se perquè el M-L li semblava massa jeràrquic, i sentia que d’ella només s’esperava que difongués un missatge revolucionari que li era aliè. Per això, més endavant, es sentirà més còmoda militant en diferents agrupacions anarquistes. Encara avui diu que l’anarquisme és la ideologia política amb la que s’identifica: “el budisme i l’anarquisme tenen un punt en comú, tant en un com en l’altre tu ets responsable del que fas”. En tot cas, llavors venien llibres de Proudhon, sobre comunitarisme i cooperativisme, feien conferències clandestines... I, pel que diu, hi havia molt bona relació entre tots i totes els que allà hi eren.

Poc després es casaria. D’aquest matrimoni no em va explicar gran cosa la Laura, però sí que va recordar alguna anècdota interessant d’aquell moment, que seria just a l’acabar la carrera. Ella comença a fer teatre amb vocació política que, si no ho vaig entendre malament, tenia deixos de l’estil escènic dels oprimits, seguint el model de Paulo Freire. La dansa i el teatre també seguiran sent elements importants al llarg de la vida de la Laura. Al mateix temps, tindria una mena de “crisi de congruència” entre la seva forma de viure i la seva visió del món. Ella anava combinant diferents tipus de feinetes amb els estudis i la militància i, quan ja va tenir certs coneixements de economia, va començar a treballar en un banc, fent plans de inversió o estudis de borsa. Sent com era anarquista, començava a estar una mica mosca per haver de fer quelcom en el que no creia, i va decidir anar-se’n a fer un doctorat a Grenoble.

A partir d’aquest primer gran viatge, en vindran d’altres. Durant els anys de doctorat, alternava la vida entre Barcelona i Grenoble, fent mans i mànigues per mantenir el matrimoni malgrat la distància. A l’acabar la tesi, després d’alguna volta per Europa, anirà al Perú, on s’haurien establert amb el seu marit -tenia una oferta de feina- si no hagués sigut perquè no els hi va acabar de fer el pes. Quan li vaig dir, “en quin sentit?”, em va dir senzillament que li semblava que era un lloc molt masclista. Curiosament, després d’una estada a Barcelona, aniria a Mèxic i allí per poc no s’hi quedaria definitivament. Abans de l’estada Mèxic es va separar del seu marit, els motius exactes del divorci se m’escapen, imagino que tindria a veure amb un desajust rítmic. A Mèxic, va exercir de forma precària, gairebé voluntària, com a professora d’economia. Tot i que, tal i com m’explicava aquella experiència, semblaria més aviat una antropòloga. Pel que em deia,

feien estades de camp amb els estudiants amb comunitats indígenes semi-aïllades, al mig de la selva, per conèixer els seus modes de producció, per aprendre d'ells i per donar un cop de mà amb el que calgués.

Quan als anys 80s hi va haver una crisi a Mèxic, a la universitat on treballava li van dir que no podrien estabilitzar la seva situació laboral, i com que no podia viure de l'aire, se'n va tornar a Barcelona. Aquí seguiria amb la docència, però una mica desencantada, tenia la sensació -que jo entenc sense dificultat- de donar classe a alumnes que estaven allà només perquè els hi havien pagat els pares. Al mateix temps, es va apuntar a un grup de dansa africana, on va trobar un espai de sociabilitat amb el que estava encantada, especialment perquè sentia certa mancança en aquest aspecte després d'haver passat anys a l'estranger. Llavors va ser també quan va veure que hi havia una conferència de budisme zen impartida per la que acabaria sent la seva mestra. Segons ella, el que li va cridar l'atenció va ser la paraula "zen". Ella havia llegit "El camí del zen" de l'Alan Watts, que va a aprofitar per recomanar-me i per resumir-me'l, tot dient-me que era un llibre en defensa de l'aquí i l'ara.

La conferència li va interessar força però no va ser això el que la va fer aprofundir-hi. Hi va haver-hi un moment concret, el *kimmo*, que és una mena de gest on es palmegen les mans mentre es pronuncia un *mantra*, i al fer-ho, va notar alguna cosa. El seu interès ja era despert. El següent pas va ser anar a un retir a una casa de pagès prop d'Osona. Amb la severitat pròpia d'aquesta mena de trobades, la van convocar a les sis del matí per fer meditació. Quan va arribar a la sala, la Laura va veure una imatge de Buda que la va esgarriar i li van donar ganes de fugir. Tot allò semblaven assumptes religiosos, i ella en desconfiava. Però la meditació va anar bé i després tindria una entrevista amb Ja Kwang, la seva mestra coreana. Així comença la seva etapa com a budista Zen, a l'any 1988.

De la seva mestra, que per cert es fa dir "Matriarca Suprema", encara no m'atreveixo a dir res, però potser ho faci en algun moment, doncs és la mestra de més d'una informant en la meua recerca. Sí que crec que és important apuntar alguna cosa de la relació que la Laura ha establert amb ella. En aquella primera entrevista, la mestra li va reconèixer el passat, tot d'una li va endevinar tot el que havia viscut només de veure-la -imagineu-vos què fàcil seria escriure una tesi com la meua, tenint aquesta virtut!-. Això la va impressionar enormement, a part d'això, li va recomanar que es canviés el pentinat *punk* que duia. A la mestra ella li atribueix capacitats extraordinàries, la Laura em deia: "ara mateix ella percep que estic parlant amb tu". Reconec que m'agradaria saber què en pensa de mi, des de l'illa de Hawaii, on hi té el temple. Sigui com sigui, la Laura va viure molt intensament elencontre amb Ja Kwang. Hi ha buscadors espirituals que van seguint la pista d'algú que els guiï. No és el cas de la Laura. Per ella va ser una sorpresa, ni tan sols sabia que existia una figura com aquesta. Tot i que, com es ben sabut, el mestre es troba justament quan no se'l busca...

Bé, des d'aquesta trobada la Laura no ha deixa't de practicar el budisme zen. Em va explicar una sèrie d'assumpptes que se'm faria complicat sintetitzar aquí: com que la intensitat de les relacions humanes ve marcada per vides passades, o que la matèria està feta de buit. I també d'altres més comprensibles a les meves orelles carrinclones d'escèptic. Com les qüestions ètiques, basades en la responsabilitat enfront la injustícia; si es vol canviar el món, cal començar per un mateix. I fer-ho posant-ho en pràctica, no senzillament donant lliçons sobre la fórmula oportuna per acabar amb els mals del món. O, per exemple, l'ús que fa del *mantra*. Ella diu que el fa anar en tot moment. Recitar el *mantra* per ella és una manera de trobar-se amb la realitat tal i com és, sense afegitons personals, és un instrument per descobrir allò real en la seva nuesa. Tenir consciència plena, segons ella. Jo no sé si diria tant, però reconec que aquesta mena de pràctiques, amb qualsevol nom que un trobi per descriure-les, són força útils per encarar el pas dels dies sense viciar-los amb tanta informació fútil i confusa que ens envolta. Quan li vaig preguntar per les experiències místiques viscudes, me'n va contar una que va marcar profundament el seu itinerari espiritual, després de demanar-me que no escrigués res sobre el que li va passar. De tota manera, l'experiència del sagrat no hi ha manera de narrar-la.

Sobre qüestions comunitàries vam parlar menys. Potser en una futura trobada em digui alguna cosa més. Sí que em va dir que tenen trobades setmanals, que es veuen els seguidors i seguidors de la mestra, diuen el *mantra*, mengen plegats. Que els considera amics, que s'ajuden quan cal. De la família, em va dir que en un inici sospitaven que l'havien captat d'una secta. La xerrameca espiritual, els viatges a Hawaii, on hi ha una gran sàvia coreana... Amb el temps es desempallegarien dels prejudicis, quan es van adonar que ella estava millor, que es sentia més feliç amb el que feia. Tant els pares com els germans acabarien sent també budistes. Sí???

Barcelona, hivern del 2023

Josep Roca Guerrero

De la militància al budisme social

Les noves formes d'espiritualitat són moneda corrent dins la cultura popular catalana contemporània. No cal afinar gaire l'orella per sentir parlar de karma, d'energies o intuïció com a recursos per fer-se càrrec de la cadena de successos que esculpeix una vida. Gairebé es pot dir que són de sentit comú. No sorprèn tampoc que, persones que no es consideren religioses, sí que pensin, en canvi, que la seva estada en aquest món té

algun sentit⁶⁵. I no només això, que aquest significat pot estar farcit d'agents còsmics amb voluntat pròpia que intervenen en el seu curs (pensis en la popularitat de l'astrologia). Sigui com sigui, es pot identificar un espectre en el grau de compromís vers aquests "nous imaginaris culturals" (Prat, 2013). No és el mateix tenir una idea vaga del "funcionament" del karma que viure recitant un *mantra* ininterrompudament, o quedar a diari amb un grup de meditació. Que la devoció és heterogènia, tant al llarg d'una mateixa vida com en termes generals respecte a una religiositat específica, no és res estrany, hom ho pot trobar en qualsevol culte. Més aviat hauríem de preguntar-nos quins són els motius, personals i socials, que empenyen/expliquen? aquestes variacions.

Per fer-ho, m'agradaria partir de dos casos: el de l'Alexandra i la Laura, dues dones de Barcelona, practicants del budisme koreà Yun Hwa Darma Sah de la Matriarca Suprema Ji Kwang Dae Poep Sa Nim. Sense voler entrar-hi en detall, aquest és un tipus de "budisme social" o compromès que entén, dit de forma matussera, que per accedir a l'harmonia espiritual cal tenir cura dels demés, al temps que, per evitar el sofriment individual, un ha de desprendre's del seu "jo". Aquesta tesi no pretén descriure fil per randa les cosmogonies dels informants. Primer de tot, perquè és una recerca sociològica i no teològica. Però també perquè, atenent al caràcter subjectiu de l'espiritualitat contemporània, cadascú construeix el seu discurs a través de les experiències que viu, que sempre són, en part, contingents. En canvi, pels imaginaris espirituals, tot forat té el seu pedaç.

Totes dues, en concordança amb aquesta recerca, van tenir un període militant dins de partits comunistes durant la transició (75-78), època que va coincidir amb la seva etapa universitària (l'Alexandra al PSUC i la Laura a un partit trotskista, el M-L). Tot i que els seus recorreguts són ben diferents, les dues han tingut una trajectòria professional científica. L'Alexandra és doctora en química i ha treballat trenta anys al CSIC. La Laura és doctora en ciències econòmiques i ha estat durant molts anys docent universitària. L'alta formació és un patró que comença a repetir-se el suficient com per a ser un biaix en la investigació. Més enllà de "l'endogàmia" que hi ha d'estudis en sociologia de l'espiritualitat entre persones de classe mitja (Fedele, 2012), com que encara queda molt camí per recórrer de tesi, només faré un parell d'apunts sobre aquest assumpte. Primer, no ha de sorprendre que, persones que accedeixen a contribuir de franc a una recerca, ho facin perquè coneixen la importància que té la col·laboració per tirar endavant els projectes, o per què se'n recorden d'aquelles persones que en el passat les van ajudar o, també, per un suport comú a la causa del coneixement. Una mena de reciprocitat -si més no, solidaritat- acadèmica.

⁶⁵ Vegis el baròmetre de la religiositat de la DGAR: molta de la gent que no es considera religiosa sí que accepta la identificació com a persona espiritual.
<https://afersreligiosos.gencat.cat/ca/detalls/noticia/continguts-publicacio-barometre> [consultat en diverses ocasions entre 2020 i 2024]

La segona és una qüestió d'enfocament vital. Les noves formes d'espiritualitat tenen un component de "culte al saber". Aldous Huxley, un dels pares de la *New Age*, al clàssic *The Perennial Philosophy*, apuntava que l'estudi era una de les tres vies de revelació mística. De fet, era la seva. Un altre exemple il·lustratiu és l'èxit editorial a l'estat Espanyol de l'edició amb castellà l'any 1976 de *The Way of Zen*, escrit pel guru intel·lectual de la *New Age*, Alan Watts (aquest llibre me l'han recomanat tant la Alexandra com la Laura). Aquesta mena de producció cultural no és baladí. El repte que suposava entendre els parentius entre diferents tradicions de pensament -especialment orientals passades pel sedàs de la individualitat occidental- va tenir un gran reclam entre universitaris i altres persones amb inquietuds "científic-còsmiques" o, senzillament, amb cert capital cultural.

Una darrera qüestió a la que atendre és el lligam entre budisme i defensa dels drets civils. En una conversa, la Mar Griera em va recordar una frase que em va quedar gravada, que al seu temps li havia sentit dir a una altra sociòloga: "les feministes dels 70s avui són budistes". Un bon exemple d'aquest "paradigma" es cristal·litza a "Teaching Trilogy" (*Teaching Transgress, Teaching Community, Teaching Critical Thinking*) de l'autora afrodescendent i budista Bell Hooks, autora d'impacte notable dins dels feminismes negres, el pensament interseccional i la teoria crítica contemporània. No sorprèn que Bell Hooks recorri constantment, a part de a Paulo Freire, al místic Tchéich Nhat Hanh, fundador del budisme social que practiquen l'Alexandra i la Laura, reconegut pel seu paper antibel·licista durant la Guerra del Vietnam i per la seva tasca intel·lectual -altra vegada- als Estats Units. La defensa de l'harmonia amb el món i amb la societat, és un pensament que es deixa farcir d'ideologia democràtica. L'etapa militant de les meves informants estava marcada per un passat on es vulneraven els drets civils, la militància revolucionària tenia elements circumstancials. La defensa de la pau, la cultura antimilitar tan arrelada a Catalunya, és un assumpte a tenir en compte a l'hora de pensar en el recorregut de la Laura i l'Alexandra.

En resum, deixo unes preguntes per afrontar els itineraris de la Laura i l'Alexandra:

- Per què l'Alexandra i la Laura escullen una modalitat tan específica del budisme?
- Quin paper juga el sentit de la responsabilitat individual en la consciència social i en la espiritual? Quines continuïtats trobem entre el cultiu de l'espiritualitat i aquesta preocupació cap al món?
- Com afecta la dimensió afectiva i personal en la presa de consciència i en el compromís espiritual?
- Quina rellevància té la figura de la guia espiritual (la Matriarca Suprema Ji Kwang Dae Poep Sa Nim)?

-Quin paper juguen els rols de gènere a la nostra societat en la percepció de l'espiritualitat? El fet de que les informants siguin dones, té algun impacte en la seva praxis d'un "ascetisme intramundà"?

L'Aurelià és el que menys conec personalment d'una triada d'informants, amb el Fèlix i el Llibert. El que aquí resumiré es una barreja d'una entrevista que vam tenir a Barcelona el març del 2022, quan estava de visita per fer uns tallers de lectures hindús, d'alguns textos que m'ha fet arribar, i de comentaris que he anat recollint d'amics en comú. Amb diferència, de tots tres, és el més doctrinal. Fins al punt que el seu passat marxista i la seva conversió a l'hinduisme xivaïta de Kashmir sembla formar part d'un engranatge filosòfic d'una coherència i d'una racionalitat que no vol deixar fissures. Segons es va definir, a la poca estona de trobar-nos a una cafeteria que fa cantonada just a la vora de Plaça del Centre, al barri de Sants, és una persona especialitzada en "pensament no-dual". No crec que aquest sigui el lloc per trencar-se el cap amb pensament dual o no-dual, però, si atenem al seu propi relat biogràfic, no es difícil trobar-hi les correspondències que l'han portat a aquesta curiosa identitat.

Natural de Navarra, ja de ben jove va voltar per diferents parts d'Espanya, va marxar al seminari amb 8 anys a Múrcia i després aniria als Padres Blancos (missioners a l'Àfrica) de Logroño. Aquesta formació teològica és clau per entendre el seu recorregut. A l'acabar el seminari, comença a estudiar filosofia pura a la Universidad de Navarra, que era (i és) de l'Opus Dei, i, segons ell, allà va quedar expedientat de per vida en el "gremi" de teòlegs catòlics homologats, si així li podem dir, degut a malentesos ideològics. Després de la carrera, fa la mili a València, on entra en contacte per primera vegada amb la Lliga Comunista. Quan es llicencia del servei militar, va a Bilbao, i allí es detingut i empresonat. Això va ser als darrers anys del franquisme. Just en aquell moment, el Fèlix acabava de marxar per primera vegada a l'Àfrica (l'exili i la presó va impedir que coincidissin abans). En sortir de la presó, demana a la cúpula del partit un trasllat a Barcelona, on alterna recerca i militància.

Abans de seguir amb aquesta nota biogràfica, crec que el cas de l'Aurelià demana un parèntesis ideològic, que per a ell es cabdal en la seva trajectòria. Aurelià tingué una intensa formació Catòlica com a seminarista. Hom pot imaginar que una educació d'aquest estil, durant el franquisme, pot deixar cert ressentiment en un esperit crític com el de l'Aurelià. L'empremta moral del seminari, bolcat en una noció del mal, de la culpa, de l'infern, del dolor cristià, encén en l'Aurelià una espurna amb la que es barallarà fins avui. Tractant de ser sintètic i també fidel a la reconstrucció que ell mateix fa de la seva vida, podríem dir que el salt de la teologia cristiana (tot i que també havia estudiat filosofia) al marxisme és un traspàs en el reconeixement de la maldat. Els dolents passen de ser els apuntats per la moral nacionalcatòlica a ser els qui controlen els mitjans de producció. Diguem que el canvi només afecta el qui, no el què, l'autor, no la cosa en sí (el mal), no l'estructura. Prendre consciència d'aquest fet és el que el va portar a investigar sobre cultures i tradicions no-duals, i també entrar en maçoneria des de una

visió guenoniana de la tradició. És resseguint aquesta pista que començarà a investigar sobre hinduisme, a llegir textos clàssics, a aprendre sànscrit i finalment, a buscar un mestre per iniciar-se (“quan el deixeble estigui preparat, el mestre apareixerà”). El remarcable de tot això és que la crida espiritual en l’Aurelià ve del reconeixement d’un error filosòfic que, sumat a la fascinació per la tradició, l’empeny cap a una espiritualitat que li permeti desafiar els seus esquemes inicials, el xivaisme kashmir, on tot és la divinitat i no hi ha falsedat. No hi ha mal ni tampoc enemics, doncs tot és una manifestació de la consciència de Xiva, encara que aquest sigui un fet que es pugui ignorar o oblidar.

Reprodueixo grollerament aquesta diatriba sobre el no-dualisme amb l’únic fi d’esbrinar quins són els motius que van portar a l’Aurelià a fer tota una sèrie de viatges a la Índia, amb més de seixanta anys, per iniciar-se en una tradició hindú. Ho dic perquè es podria fer una biografia enfocada en l’evolució del seu pensament (de la mateixa manera que amb el Fèlix), però, per ara, trobo que aquest no és el lloc adient ni tampoc soc jo la persona indicada per aquesta tasca. Per això, penso que només cal mencionar de passada dos experiències crucials en la seva vida. La primera és el seu viatge i el seu doctorat als Estats Units. La seva tesi és una recerca semietnogràfica en un institut d’intel·ligència artificial de Massachusetts, basat en la dicotomia que l’Aurelià intuïa entre la ciència (com a producció de lleis per entendre el món) i la tecnologia (com a producció d’artefactes per transformar el món). Aquests anys són un període de intensa reflexió sobre què és la modernitat. És el moment en que abandona la Lliga Comunista, amb la sospita de que el problema no rau tan en dretes o esquerres, trotskistes o stalinistes, burgesos, petit burgesos o classe obrera, sinó que senzillament està arrelat en la simple lògica de la modernitat, completament alienada per la necessitat de crear constantment alteritats.

El contrapunt a aquesta modernitat incapaç d’oferir solucions, basada sempre en principis salvífics als que mai s’arriba, sempre postergats -la transformació social, la revolució, però també el desenvolupament tecnològic i la creació d’artefactes “com a redemptors”, etc.-, serà la tradició. I, si bé en el cas del Fèlix la seva immersió en la tradició és una barreja entre les seves inquietuds intel·lectuals i els anys viscuts a l’Àfrica (no m’atreveixo a dir que allà va viure la tradició de forma autèntica, no vull insinuar un essencialisme d’aquest tipus, però sense cap mena de dubte el va marcar trobar-se amb una modernitat altra), en la visió de sí mateix que ofereix l’Aurelià, l’accés a la tradició és purament doctrinal, com un artefacte de seminari, si em val el joc de paraules. Ara bé, aquest és un discurs a ser revisat en posteriors entrevistes: l’arribada a la tradició es produeix de forma acompanyada. Gràcies al Fèlix, l’Aurelià té algunes breus, però molt intenses estades a l’Àfrica, a Senegal i Camerun, on percep la tradició en el fet mateix de seure a terra, en les dones del mercat impassibles al temps o en els mestres de l’Mbog... Potser que l’Àfrica no fos una opció donat el salt cultural que considera excessiu, fins i tot a nivell de discurs, però si pot ser un catalitzador.

En el seu discurs, l'apropament a la tradició es concreta primer en la maçoneria, per l'accés a la seva simbologia des d'una òptica no moderna. Hi ha diferents vessants de maçoneria: diria que tant ell com el Fèlix simpatitzen amb el ritual escocès rectificat, minoritari i capaç d'integrar fins i tot una via mixta, oberta a homes i dones (en general no barrejats), iniciàtica i no-laica, ja que cadascun dels dos la via des d'una confessionalitat). Després arribaren les visites al Pannikker i la presa de contacte amb l'advaïta vedanta. Aquest va ser un punt d'inflexió pel seu orientalisme. Tot i que ell renega de Panikker, donat que considera que està equivocat al dir que la transcendència hindú i budista està incorporada en la mística cristiana, a partir de les seves trobades, comença el seu període intens d'estudi de sànscrit i de literatura sagrada hindú.

No és casualitat que la història moderna del pensament continental europeu, especialment la filosofia alemanya del s.XIX-XX, hagi fet un us reiterat de la filosofia mil·lenària hindú. Tot i l'aparença estètica excessiva i caòtica, en els textos sagrats hindús existeix un grau d'ordre i racionalitat aclaparadores. No sorprèn, doncs, que un esperit com el de l'Aurelià es sentís temptat per conèixer la cosmogonia hindú. Però ell va anar més enllà perquè tenia l'objectiu d'iniciar-se en una tradició. I això fou farà uns 20 anys, quan va trobar-se amb un ballarí que també era un guru de xivaisme del Kashmir. A través d'ell contactarà amb el que seria el seu mestre. Durant tres estius, visita la Índia per memoritzar i incorporar els textos sagrats del xivaisme kashmir, apresos directament per un bramà xivaïta que forma part d'un dels llinatges que poden iniciar altres en la seva doctrina.

Gairebé des d'aquell moment (ell es va iniciar a les portes de la jubilació; fins llavors la seva ocupació principal era com a docent en un institut), l'Aurelià es dedica a impartir cursos, tallers i xarrades sobre no-dualitat i xivaisme del Kashmir. Al mateix temps, insisteix en no considerar-se mestre, i defensa fermament que qualsevol iniciació al xivaisme requereix del viatge al Kashmir i de l'acceptació d'un guru que formi part del llinatge mil·lenari que li dona la legitimitat per iniciar. Aquest argument fa que, tot i que la seva tasca pugui semblar similar a la que podria fer un amant del pensament oriental que prepara activitats en espais New Age, ells es vulgui distingir de tota aquesta mena de pràctiques pròpies del mercat espiritual. Amb certa gràcia, l'Aurelià assegura que no detesta als gurus xivaïtes que venen una versió edulcorada a Occident, donat que també són una forma de Shiva, la divinitat, tot i que ho sigui una forma autolimitada i ignorant que l'impedeix ser conscient del fet que està propagant un falsejament de la via espiritual. De tots tres informants, segurament és el que més carrega contra les noves formes d'espiritualitat (potser el Fèlix estaria d'acord amb part del que diu, però no ho expressaria de forma tan oberta).

Fèlix

Al Fèlix el conec des que era petit. Amic de la família, hem passat vacances plegats i forma part d'aquesta nebulosa de gent afins a la casa sense compartir cap cognom. Jo coneixia el seu recorregut i la tesi ha estat també una oportunitat per reprendre el contacte. Des del principi es va mostrar entusiasmat amb el projecte. Convers al cristianisme, iniciat en maçoneria i antic trotskista, el seu bagatge és ple d'anades i vingudes. Extraordinari orador, incansable i teatral, forma part d'aquest grup selecte de personalitats en vies de desaparició que semblaria que tenen la capacitat de parlar per sempre. La nostra última conversa, el juliol passat al Cafè de l'Òpera, va durar prop de cinc hores. Quan en dúiem gairebé tres va sortir un moment a respondre una trucada, al tornar em vaig aixecar, per educació i perquè pensava que ja no quedava res més a dir. Ell em va convidar a seure, va dir content que el seu ritme cardíac estava perfecte -ha passat uns anys amb problemes al cor- i vam seguir parlant dues hores més. I el Fèlix no és una persona fàcil de seguir en les seves argumentacions. Això es deu a la seva tremenda erudició però també a la seva forma de comunicar-se. Les seves exposicions mai són directes, sempre donen un rodeig, tenen un punt de rondalla, amb la seva lliçó moral final que dona un sentit a tota la voltera i la xerrameca, però que també demana estar a l'aguait per pescar-lo o pot arribar a desconcertar. I aquesta forma d'enraonar no és un fet banal. Penso que ens parla bastant del Fèlix en dos de les seves facetes més característiques: la seva dedicació al coneixement i els anys viscuts a l'Àfrica, d'on va agafar una forma de narrar pròpia d'indrets on segueix viva la tradició oral, les *palabres*, aquelles assemblees de durada indefinida, obertes fins que s'arriba a consensos (i no a simples majories), en resum, on va desenvolupar un tipus de relacions entre persones que respon una noció del temps distesa respecte a la que ens és familiar a Catalunya.

Aquest tarannà un pel diletant, sumat a la seva parla enrevessada, no facilita reconstruir els episodis claus en l'evolució espiritual del Fèlix. Per altra banda, dels tres informants que conformen aquest text, és el qui més temps ha dedicat a ordenar i donar coherència a la seva vida, una tendència intensificada els darrers anys pels seus problemes de salut. Partint del seu propi esquema triàdic, en harmonia a la doctrina trinitària que el marcava durant les seves visites al Raimon Panikker, a Tabertet, ell mateix distingeix tres Fèlix, o tres etapes de la seva identitat en el món. Un polític, un científic i un tradicional. Aquests tres grans àmbits de la seva vida, al seu temps, els subdivideix en un espai íntim, un domèstic i un de públic. Així esquematitza ell mateix la seva vida i obra. Sense voler creuar la frontera que ens portaria a un estudi psicològic, resulta curiós constatar com les diferents esferes amb les que el Fèlix s'autoidentifica es corresponen a esdeveniments de la seva vida emocional i relacional. S'ha casat tres vegades i tres vegades ha estat pare, una a cada matrimoni. Tres també són les institucions en les que dedicat els seus esforços i meditacions: el partit, la universitat i l'església.

Repasar la vida del Fèlix és una tasca que podria ser una tesi per si mateixa. Per ara, em limitaré a esmentar, gairebé senzillament a enumerar, una sèrie de moments que són clau en la seva deriva espiritual.

El primer són els seus primers exilis i refugis, durant la repressió feixista dels darrers anys del franquisme. Per aquell temps, ja s'ha integrat en el trotskisme com a via revolucionària que podia unir la lluita contra el capitalisme amb les aspiracions democràtiques, sense caure en els paranys ni de la socialdemocràcia ni de l'estalinisme. Es refugia dues vegades a Montserrat, als setanta, quan triomfa la teologia de l'alliberament i proliferen els "cures rojos", alguns dels quals acabaran al partit comunista. En un cert moment, quan la vida d'oposició al règim en la clandestinitat es complica, decideix exiliar-se a França, i ho fa a través del Monestir de Cuixà, com tants altres refugiats polítics antifranquistes. La seva relació amb Cuixà, que ell considera com un "satèl·lit" de Montserrat, es mantindrà fins avui.

Aquestes fugides van ser experiències que s'arrelarien en la seva memòria. Ara, quan esmenta aquells moments, prefereix recordar aquells monjos que feien com si no existís, que ni el miraven, que no atenien tots aquells assumptes mundans, doncs tenien una responsabilitat "vertical" més acusada, i no parla tant dels monjos implicats, molts dels quals abandonarien la via monacal. A França, comença el seu neguit respecte al partit, és en aquest període que presentarà la seva renúncia.

La segona és la seva experiència a l'Àfrica. Truncada la seva carrera acadèmica com a historiador a Barcelona degut a l'exili, el Fèlix pren una decisió que marcarà la seva trajectòria. Casat i amb un fill, en comptes d'anar a una universitat francesa, decideix marxar al Dakar, al Senegal. Allí entrarà en contacte, per una banda, amb el sufisme i amb la tradició islàmica a l'Àfrica subsahariana, una influència clau però que anirà aflorant progressivament. Per una altra, Fèlix se sent enlluernat per "l'afrocentricitat", mal coneguda pels seus detractors com "afrocentrisme"; és a dir, per una intel·lectualitat africana que busca els seus referents al sud de Sàhara, i molt particularment per la figura de Cheikh Anta Diop. Tot fins al punt de ser considerat un membre europeu de "l'escola de Dakar", una filiació que rebutjarà, però que no evitarà que Fèlix sigui l'introduïdor del mestre Diop en Espanya. En aquell moment la noció de "nacions negres" dona sentit a la seva vocació militant, permetent-li trencar al mateix temps amb el dogmatisme universalista de l'esquerra europea.

Pel cantó espiritual, la tradició sufí el captiva, i ho fa d'una forma immediata, en el tracte quotidià amb musulmans senegalesos, tot i que, val a dir, també en aquest camp mestres i savis, seguint d'alguna forma la via d'avantguarda tan propera al trotskisme post-Trotsky. De totes formes, en aquest moment el Fèlix ja havia activat una incògnita "profunda", diríem, sobre el sentit de tot plegat, sobre el motiu pel qual som aquí. Les converses amb líders sufís s'acompanyen amb lectures d'autors sobre la tradició, especialment René Guenon. És important remarcar que, en el cas del Fèlix, el

descobriments de la tradició es dona intel·lectualment, amb l'estudi d'autors tradicionals, però també a través de l'experiència. No dic que l'Àfrica dels primers vuitants fos un lloc aliè a la modernitat, ni molt menys. El que dic és que hi ha tota una sèrie de processos històrics que a l'Àfrica han estat qualitativament diferents, començant per la secularització i el "culte" a la raó i el progrés (a l'Àfrica prop del 95% de la població es considera com a religiosa, i potser l'estadística és curta). Més endavant també viurà a Madagascar i treballarà a La universitat d'Antananarivo, amb sou de professor nadiu, i impartint Història d'Àfrica (!), en bona mesura a partir de la perspectiva de Cheikh Anta Diop. Aquestes dues estades són fonamentals en tota la seva vida com a investigador dins de la universitat.

De nou a Barcelona, casat per segona vegada, el Fèlix ja està completament ficat en buscar la manera d'incorporar una forma de vida que contempli la tradició. Després de muntar una sèrie d'activitats amb alguns renegats del trotskisme (entre els que estaven el Llibert i l'Aurelià), les seves inquietuds polítiques poc a poc es van apaivagant. La maçoneria esdevé una mena de solució al dilema de la tradició en una societat moderna. Primer de tot, li permet incorporar el ritual, que a l'Àfrica formava part del seu dia a dia, encara que no fos del tot seu, però que a Catalunya era inexistent. Per altra banda, la maçoneria li facilita una visió jeràrquica (que donaria peu a una extensa reflexió), emparentada amb el fracàs o la incompatibilitat de les democràcies a l'Àfrica amb els sistemes polítics tradicionals, amb el seu passat com a avantguarda revolucionària i amb la seva afinitat per un model polític platònic.

També les visites i les converses amb el Panikker a Tabertet daten de mitjans dels 90s. Mestre mig reconegut per tots tres (l'Aurelià és el que té més recances amb la seva ensenyança, després veurem per què), segons el propi Fèlix, el Panikker va resultar un punt d'inflexió en el seu pas d'un objectiu polític (en el sentit d'intervenció en l'esfera pública, de mobilització i agitació social) a un d'espiritual. El cristianisme místic, trinitari i alhora intercultural, crític amb la moralitat etnocèntrica, lliure del pecat capital i de la culpa, esdevé un camí pel Fèlix. Sumat a una forta crisi, per la fi del seu segon matrimoni, comença la seva etapa cristiana, que començaria al llindar del mil·lenni i s'estendrà fins a dia d'avui.

Més endavant, el militantisme sempre en forma d'avantguarda, tornarà amb el Procés, amb el moviment independentista que es desencadena en 2009 (al temps que inicia una mena d'utopia de coeducació, fomentant un màster afrocatà...). L'intent de trobar el lloc de la tradició, inevitablement cristiana, en la renovada aspiració nacional mourà moltes de les il·lusions i desil·lusions dels darrers anys. L'altre factor que influenciarà sens dubte la projecció social de la seva espiritualitat retrobada serà la confluència de jubilació i malaltia.

Per tancar provisionalment aquesta presentació sumària d'un projecte d'història de vida amb derivacions analítiques, deixeu-me assenyalar un dels trets característics que ha

acompanyat totes les empreses del Fèlix: la capacitat de dinamitar des de dins tots els projectes que ell mateix s'ha esforçat moltíssim en crear, sempre el més heterodoxos possible. Semblaria una mena d'impremta trotskista. Ho va fer amb el partit, en introduir el germen de la tradició i de la crítica al marxisme com un vessant més de la modernitat. Tornaria a fer-ho amb la lògia maçònica que va muntar, que era una espècie d'experiment fruit de la seva fantasia-visió sobre la tradició que després abandonaria, seguint la màxima de Grouxo Marx de "no em quedaria en un club on ja hi hagués algú com jo". I, en part, li passaria el mateix amb els projectes de recerca africanistes que va anar muntant a la universitat i en altres espais culturals. Tanmateix, i aquest és la segona constant que voldria avançar, el Fèlix ha generat una quantitat important d'amistats i fidelitats en totes les seves etapes, que constitueixen un context fluid sense el qual seria difícil de reconèixer.

De manera coherent, amb el Fèlix hi ha un dilema gros a l'hora d'incloure'l dins del paraigües de la nova espiritualitat. És clar que des d'un enfocament EMIC, no ho acceptaria. Hi tornarem: a la confrontació emic-etic en el cas del Fèlix i a les formes sempre aparentment marginals -però més per ultraortodoxes (que no conservadores) que per heterodoxes- d'encaix en la església catòlica que ha anat experimentant, sense desmai.

Llibert

Des de que visc a Barcelona -farà gairebé nou anys- hem xerrat i hem fet varies entrevistes amb el Llibert. Amb tot, sempre queda la sensació d'un romanent cec, d'un espai que no es pot copsar en simples reconstruccions etnogràfiques. Això es deu al seu caràcter militant en el sentit estricte: sempre mirant cap endavant (com resa la vella màxima: "ni un paso atrás, ni para coger impulso"). A més, cal tenir en compte que bona part de la seva vida adulta l'ha passada amb un "nom de guerra". En ocasions, he coincidit amb coneguts en comú i ens ha costat una estona adonar-nos que ens referíem a la mateixa persona, doncs els noms no coincidien. Vull dir que ell sempre està a l'aguait, mai ha deixat de tenir enfocat l'enemic a qui cal combatre. De tots tres, és qui més ha mantingut una acció política constant, amb les seves variacions, és clar, d'acord amb els nous temps i els nous fronts. Sempre que ens hem trobat no ha perdut l'ocasió per donar-me uns quants pamflets amb consignes força estridents per a la lluita. Del que en sé pel que ell mateix m'ha explicat, podríem arribar fins a finals dels anys 80, just quan ell abandona el partit i comença a organitzar-se en altres espais.

Del que ve abans gairebé tot ho sé indirectament. Només mencionaré tres anècdotes, entre el munt d'històries que he escoltat d'ell, i que copsen la tenacitat i la predisposició

vital del Llibert. La primera me la va explicar el Fèlix, amb qui van coincidir a l'Institut Menéndez Pelayo (Via Augusta, barri de St. Gervasi, Barcelona): ja d'adolescent, el Llibert, amb un físic fort, es distingia com a protector de desvalguts i perseguidor d'abusadors.

Les altres dos, complementàries a la seva manera, van ser durant el seu exili a Llatinoamèrica.

El primer esdeveniment revelador es va donar a l'extrem nord de la serralada andina, a Colòmbia. Després de mesos creuant els Andes, muntant cèl·lules comunistes revolucionaries als poblats per on passava, fonamentalment de camperols quítxues de Bolívia, Perú, Equador i Colòmbia (això és al principi dels 80, quan començava a posar-se en marxa Sendero Luminoso), va tenir una il·luminació. Va adonar-se que les bases sobre les que havia formulat la consciència revolucionària en tots aquells indrets muntanyencs, perduts de la mà de déu, era falsa. Amb la qual cosa, va haver de desfer el camí, passant comunitat per comunitat, per autodesmentir-se, assegurant als conversos al marxisme que, tota l'energia revolucionària que els hi havia insuflat, era fruit d'una terrible confusió, que el millor era oblidar-ho tot.

La segona té un punt esfereïdor. En una situació desafortunada, a Bolívia, va rebre un dispar procedent d'un tiroteig que no tenia res a veure amb ell. La bala el va perforar per sota de la mandíbula. Afortunadament, no va tocar-li el cervell ni cap òrgan vital, i va poder recuperar-se completament. De tota manera, el més al·lucinant de la història és que, quan se'l van endur a l'hospital, amb tota la cara ensangonada, havent rebut una bala en una zona molt perillosa, encara va poder donar una consigna als sanitaris que el van atendre (i que el van obligar a signar-la, després de posar-la per escrit): que sota cap concepte li donessin antibiòtics (com veurem, la indústria farmacèutica esdevindrà un dels seus grans cavalls de batalla).

Existeix un component fantàstic en les històries que rodegen al Llibert? Qui sap, en tot cas, *si non e vero, e ben trovato*, aquestes tres vinyetes, fetes d'experiències personals, deixen entreveure l'esperit que l'ha mogut al llarg del temps. Defensar els petits, atacar sense embuts la medicina al·lopàtica i una inquietud política desconcertant.

Havent tornat de l'exili, a finals del 80, després de deixar la Lliga Comunista, coincideix amb el Fèlix i l'Aurelià i altres trotskistes apostatsats per muntar conjuntament SPINOZA, un espai de pensament per a la creació d'un futur plural integrat amb la tradició. Però, mentre l'Aurelià i el Fèlix aturen la seva tasca com a agitadors polítics, el Lluís seguirà duent-la a terme fins avui. A més, cada volta anirà radicalitzant més el seu discurs. Jo el vaig conèixer al 2013, recent arribat a Barcelona, a través de la Zona Oberta, una associació creada pel Llibert als anys 90. Aquest grup era i és hereu d'un altre anterior, creat per desmentir l'eficàcia dels tractaments del càncer i denunciar els seus efectes, proposant una explicació alternativa sobre el desenvolupament de cèl·lules cancerígenes, i la manera d'enfrontar-s'hi. Quan jo vaig arribar aquest seguia sent un

dels temes, però el Llibert feia anys que estava més focalitzat en criticar el que ell considera el “muntatge sida”, una malaltia que ell considera una operació política per eliminar els col·lectius estigmatitzats, una forma extrema i letal de biopolítica.

En l'actualitat, segueix implicat dins de la Zona Oberta, però ha reorientat el seu interès cap a dos fenòmens davant dels quals ha adoptat una postura que hom podria entendre com a mil·lenarista. El primer és l'anomenat Procès per a la independència de Catalunya, front a l qual proposa un tradicionalisme català que demana tornar al dret català previ al 1714, que desfer-nos de tota la contaminació cultural i imperial castellana de més de tres segles, denunciant com a traïdors la major part dels polítics independentistes. Cada setmana fa un comunicat per alertar la població i subvertir aquest poti-poti entre una maquinació d'ordre mundial i local. El segon és la COVID-19, o com ell diu, “l'operació coronavirus”, que, al seu parer, és un pla per acabar amb la superpoblació mundial a través de les vacunes.

Més enllà del que el Llibert diu, a dia d'avui poc defensable d'acord amb la majoria experta, fins i tot crítica, està bé veure el que ha generat al seu voltant al llarg dels anys. La Zona Oberta és un grup heterodox que porta ja 30 anys en actiu. Més enllà dels temes que proposa el Llibert, que és qui la va fundar, l'espai aplega tot tipus d'iniciatives, especialment aquelles relacionades amb teràpies alternatives i medicina tradicional, però sense excloure cap tipus d'activitat que posi en dubte veritats oficials. Així, entre tallers de nutrició emocional, de nova medicina germànica, de chi kung, flors de Bach, meditació, etc., pots trobar també podcasts en directe sobre el nou ordre mundial i els afectats per les vacunes. Aquest batibull, que pot arribar a resultar força confús, té un punt encoratjador. Ho dic en el sentit de que, l'excés d'informació al que estem sotmesos fruit de l'avenç accelerat de l'ús i la capacitat de les tecnologies de la informació, no sembla que hagi suscitat un augment proporcional de la llibertat de pensament. La Zona Oberta, en aquest sentit, és un oasi que busca sempre sortir del sedàs.

És cert que amb el Llibert, la pregunta podria aquesta: però, hi ha hagut alguna conversió en la seva vida? Primer caldria deixar clar què és conversió⁶⁶. Jo encara em barallo per donar una definició mitjanament vàlida (més enllà de la vella un pèl pietista del William James), i no es difícil caure en una trampa terminològica, habitual quan es fan anar termes d'origen teològic o religiós (és semblant al que passa amb “espiritualitat”). Esta

⁶⁶ Per exemple, el filòsof alemany Peter Sloterdijk, considera que la conversió, tal i com es entesa habitualment, és un tic més de la modernitat tardana, que té a veure amb una obsessió per ètiques personals i cures d'un mateix (el que ell diu “exercitar-se”, seguint el seu “gir antropotècnic”) que formen part de l'esperit contemporani abans que respondre als motors de la concepció religiosa tradicional de la conversió, conversions en sentit estricte: “(...) fijaré la atención sobre el fenómeno, bien elaborado en el ámbito de las ciencias de las religiones, de las conversiones, a fin de explicar cómo no es raro que los dedicados a ejercitarse caigan en la perplejidad de tener que seguir trabajando con un entrenador distinto (...) Querría anunciar mis dudas sobre el modelo corriente de conversión (aunque no apoyo la tesis de Oswald Spengler de que no hay verdaderas conversiones), mostrando que la conversión genuina sólo ocurre cuando se entra en un determinado disciplinamiento (que yo llamo *secesión*) de la vida en el marco de la alta cultura mientras que el mero cambio de confesión, como el salto que da Pablo desde su condición de zelote judío al fervor apostólico, no nos ofrece el carácter auténtico de lo que es una conversión” (2013:277).

clar, que al Llibert, la tradició, la maçoneria i les visites a Tabertet amb el Pannikker no li van fer donar un gir cap a l'interior. Però allà hi era, com els altres dos, i alguna cosa deuria semblar-li interessant, el devia commocionar, en tot plegat. Amb tot, alguna cosa va passar.

Per començar, com el Fèlix i l'Aurelià, el Llibert renúncia a la Lliga Internacionalista. Actes com la seva peregrinació andina o el fer-se arrencar totes les dents, podrien ser apropiats -i caldrà preguntar-li- com a veritables ritus de pas. Litúrgies de confecció pròpia, com vol el signe dels temps, i que marquen l'entrada en formes diferents de ser al món diferent. Formes que en cada canvi l'han apropiat més a una interacció aconfessional i molt contemporània amb les noves espiritualitats, tot i el seu discurs tradicionalista.

Tot i que el seu vessant proselitista i d'avantguarda segueix tenint un deix distintiu i innegable d'agitació i estratègia política -ell mateix sempre s'ha distingit d'altres militants, dient que ell no és de l'ala "pensant", sinó de "l'actant"-, hi ha diferents elements que ens fan contemplar una espiritualització del seu itinerari. El primer de tot és el focus de la seva lluita en la salut, una qüestió que afecta a organismes individuals (tot i que els orígens de les dolències puguin ser estructurals). Emparentat amb aquest primer canvi de prioritats en els objectius polítics, està la creació d'un espai heterodox que, al cap i a la fi, el que ofereix és sobretot una programació incansable (i força impressionant pel nivell d'activitat) de tallers de teràpies alternatives. Aquestes insisteixen en una visió holística que posa l'accent sobre el component espiritual dels éssers humans, que és tingut per una evidència, no una creença personal. A més a més, els anys han accentuat la seva tendència mil·lenarista, fins al punt en que tant ell com la gran part de les activitats de la Zona Oberta són fàcilment assimilables en el paraigües de la "conspiritorialitat" (Lerma et al. 2022), un mix entre teories de la conspiració i noves formes d'espiritualitat. No està en el tarannà del Llibert mostrar-se com un home que fa meditació, però tothom que està al seu costat en fa, i és ells qui les ha aplegat. Digues-me amb qui vas...

Annex 4. Altres

Seguint amb el “making-of”, deixo alguns comentaris sobre els primers intents d’estructurar els itineraris personals en una anàlisi socioantropològica.

Del trotskisme a la tradició. Un comentari sociològic fruit de tres itineraris personals. [o Tres trempats trotskistes trien la tradició]

Grosso modo, les derives espirituals sempre responen a un doble vessant extern i intern. Clar que, si el primer és mou en codis culturals ben emmarcats, cosa que facilita l’enteniment en termes comparatius, històrics, estadístics... és a dir, que hi ha una sèrie de mòbils del “canvi de sentit” que admeten més fàcilment un apropament epistemològic, doncs la seva matèria és el llenguatge, la segona dimensió, en canvi, sempre guarda un racó de misteri, fins al punt en que molts científics socials han renegat d’aquest espai secret, com si es tractés d’un fenomen que només pot portar a equivocs i arbitrarietats. Com apropar-nos, doncs, a allò que no es pot nomenar? Aquesta és la tasca de l’antropòleg que ressegueix relats de conversió: anar tantejant un espai on hi ha un suposat misteri, acceptant-lo i negant-lo al mateix temps, creuant experiències i les visions que cadascú i cadascuna en té, etnògraf i informants.

Seguint l’esperit de la tesi, això és, esfilagarsar trajectòries vitals que han anat des de la militància durant el franquisme tardà fins a l’espiritualitat avui, aquest text vol ser una manera d’apropar-se a aquest racó esmunyedís. Per fer-ho, pretenc abordar tres casos de tres homes que van militar a la Lliga Comunista fins a mitjans dels 80 i que, amb el temps, han tingut evolucions vitals dispars però tots tres es consideren a si mateixos “tradicionals”. Aquesta estratègia respon a dos motius. Un és el de coherència, en el sentit de referir-me conjuntament a vides comparables històrica i biogràficament. I el segon per esgarrapar, en els marges de les històries de cadascun d’ells⁶⁷, com si formessin les peces d’un mosaic que en conjunt deixen entendre millor la naturalesa del que representen, aquelles engrunes que ens apropin a la diversitat amb la qual s’ha entès la manifestació del sagrat en els entorn secularitzats postfranquistes a Catalunya, potser fins i tot per esbossar una mena de guia tipològica.

Hi ha certs elements que permeten, des de les ciències del comportament humà, sintetitzar aquests tres itineraris vitals en escenari analític comú. Tots tres, a la seva

⁶⁷ A vegades he entrevistat persones que han insistit en descriure exactament el que van sentir en l’instant en que van “obrir els ulls”. De l’estil: “estava un dia al metro i vaig notar que em fonia amb la totalitat, que tot era una existència còpsadora”. Aquesta mena de revelacions, de gran interès, no deixen de ser una traducció en paraules d’una experiència. I com qualsevol immersió en el llenguatge calen referents compartits, per això no sorprèn que les experiències místiques acostumin a semblar-se. Per altra banda, la sensació depositada al llenguatge (sigui amb més o menys gràcia), no té perquè correspondre’s amb els condicionants vitals que l’han generat. De fet, moltes vegades, aquestes experiències tendeixen precisament a negar tot allò que les ha suscitat. Aquesta aparent paradoxa és un dels *late motives* de qualsevol descobriment transcendent (“obrir els ulls” significa també que hi ha una massa que *necessàriament* encara els té tancats), tornarem amb això.

manera, van deixar el partit però mai van deixar de ser trotskistes. I dic trotskistes en el seu sentit més matusser. El de la caricatura del pamfletari somiador que sempre té algun enginy més per tractar de convèncer-te, amant de les causes perdudes, que mai deixa de trobar (o crear) un vessant més estrafolari i oblidat però alhora més ben encaminat per la transformació (sigui quina sigui), individual i col·lectiva. I és aquest caràcter constant, més enllà de denominacions específiques, el que fa palès la seva vocació com a membres de minories actives (Moscovici, 1978): en el passat com a avantguarda revolucionària i ara com a proselitistes espirituals. Alhora, tots tres deixen entreveure la predisposició d'aquell que sempre cerca, que és un estar en el món inquiet, sempre a l'espera d'allò nou, incloent l'actitud del que alguns sectors acadèmics han denominat *religious seeker*.

Les entrevistes i converses amb l'Aureli, el Fèlix i el Llibert (tots tres noms estan canviats), ens conviden a pensar en la tradició. Una tesi en sociologia de la religió no és l'espai per fer una reflexió sobre l'essència profunda de la tradició, i jo tampoc tinc cap interès personal en aquest sentit. El meu codirector, el Manel Delgado, sovint diu que la tradició és el que els entesos diuen que és la tradició (tot i que aquesta màxima també valdria amb altres grans espais del pensament no tant qüestionats per ell, com ara el marxisme o senzillament els fets i les situacions socials).

Aquesta postura és la que segueix la línia de "la invenció de la tradició" (Hobsbawm, 1978), que entén, en resum, que la tradició és un ficció moderna, capitalista i mistificadora. La tradició seria ideologia, doncs, i entraria en l'àmbit de les creences. En completa oposició estaria el que pensen els meus informants sobre la Tradició, que seguiria en bona mesura la visió guenoniana, on la Tradició ens remet a una veritat profunda, iniciàtica i oposada a la modernitat, la font de tots els mals del món. Per últim, a mig camí d'aquests dos pols, trobem una versió menys ambiciosa, que apunta senzillament a la transmissió cultural. Al llegat simbòlic, que es podria definir com unes maneres de fer que aprenem en el context on vivim, i això serviria per parlar de la castanyada o de donar-se petons al saludar-se.

També cal recordar que existeix una marcada tendència en nombrosos anàlisis a dissociar les noves espiritualitats de qualsevol tradicionalisme, oferint un quadre sovint llunyà a la permeabilitat del fet religiós contemporani. Doncs bé, els tres protagonistes d'aquest text són entesos en diverses tradicions, han dedicat una bona part de la seva vida a formar part de comunitats que hom podria dir amb voluntat tradicional (que no arcaïtzant), una dinàmica que no es pot deixar de banda -per tèrbola que resulti a ulls d'una part de l'antropologia i de la sociologia- si es vol entendre el seu pas del marxisme a l'espiritualitat. Així doncs, si bé no pretenc esclarir què és o què deixa de ser la tradició,

les seves trajectòries potser ens poden dir alguna cosa sobre les relacions entre tradició i espiritualitat contemporània o noves formes d'espiritualitat⁶⁸.

De fet, aquesta relació, moltes vegades titllada d'impossible -per exemple Fedele (2012) troba en el tall amb la tradició una distinció més clara entre espiritualitat i religió que no pas en el seu caràcter institucional o individual-, és una de les dues preguntes que obren aquest apartat. Aquesta primera pregunta -que és en bona mesura un dels fantasmes que recorre tota la recerca- es pot formular com segueix: el desengany de la transformació del món va desembocar en l'aspiració de transformació personal? O, en termes d'Sloterdijk (2013): quan es passa de canviar la vida a canviar *la teva* vida? La segona, més específica de les trajectòries del Fèlix, l'Aureli i el Llibert, es plantejaria com una reflexió davant una possible disjuntiva: són compatibles la tradició, entesa com quelcom oposat a la modernitat, i l'espiritualitat contemporània? Tornarem a tot això després d'exposar els casos, només anticipo que la distinció entre el discurs EMIC i ETIC és clau per extreure alguna aportació antropològicament rellevant.

Un apunt per arrodonir aquest prolegomen. Els tres itineraris espirituals que resumiré conformen en certa forma una triada arquetípica dumeziliana (guerrer-orador-treballador), una mica com passa amb els tres germans Karamazov. Dic això no només per donar-li un punt èpic a les seves vides, ho faig per a que s'entengui que tots tres han passat part de la seva vida sent molt amics entre ells, i que les decisions que han determinat el curs de les seves vides adultes les han pres tenint en compte les dels altres. Són vides en certa manera complementàries en el que es refereix a les seves conviccions, i alhora, tries distintes, evocant fins i tot models diferents de nou apropament a l'espiritualitat.

Aquest text ha exercit un cert efecte vertebrador en la tesi.

⁶⁸ Sobre la quadratura del cercle entre noves formes d'espiritualitat i tradició és interessant la tasca que ve fent el teòleg i antropòleg Xavier Melloni.

Sobre els models.

Cal tenir en compte que parlem d'apropaments a la espiritualitat per part de persones enculturades en el nacionalcatolicisme i després d'una negació de la religió (ateisme, secularització), fet que les diferencia dels apropaments actuals de persones joves, crescudes en una societat secularitzada.

En tots els casos, el (re)descobriments de la (nova) espiritualitat, sol ser concebut con un *retorn*, a la realitat última, a la natura... Ara bé, en la tipologia general que centra aquesta tesi ("convertos", "renunciant penedits" o "post-ateus", front a "fills i filles de la New Age", "generació post-New Age"...), el sentiment de retorn és probablement més intens, donat el dramatisme de la seva significació biogràfica. La vivència pot convertir-se en clímax quan el canvi es produeix a favor d'una visió (neo)tradicionalista. La qüestió del tradicionalisme ha estat abordada en diferents moments, però indico algunes guies inicials, que després han estat considerades -i de vegades abandonades-, per classificar els informants potencials. Per una banda, la nova espiritualitat tradicionalista es diferencia de la que podríem considerar no tradicionalista en la definició que faci la comunitat de vivència espiritual en la que s'integra la persona neòfita respecte a comunitats anteriors (si és de continuïtat o d'innovació/ruptura).

Per altra banda, la nova espiritualitat tradicionalista es diferencia de la pura intensificació tradicionalista en que implica una ruptura i una re-entrada en la comunitat de tradició, moviment que sovint suposa un fort component de decisió personal, incloent la filiació a grups marginals o heterodoxos, fins i tot la creació de noves sub-comunitats de tradició, podríem dir. Seguint les històries de vida de les tres persones que articulen aquest text podríem parlar de al menys tres tipus d'apropament a la nova espiritualitat tradicionalista: confessional propi (Fèlix); confessional exòtic (Arcadi), aconfessional criptoconfessional (Llibert, es defineix com a catòlic, no "practica" i estableix disposicions molt personals seguint rituals sufís). Els tres tenen connexions diferents amb altres apropament a les noves espiritualitats, així com amb les ideologies sobre el multiconfessionalisme, pluralisme religiós i laïcisme.

Les paraules de l'antropologia (digressió metodològica sobre les entrevistes)

En pic expresseu alguna cosa, l'empobrim singularment. Creiem que ens hem submergit dins les profunditats dels abismes i, quan tornem a la superfície, la gota d'aigua que penja de la pàl·lida punta dels nostres dits ja no s'assembla a la mar d'on prové. Creiem que hem descobert dins una gruta meravellosos tresors i, quan tornem a la claror del dia, només portem quincalla i oripell i, tanmateix, a la foscor, guspireja encara, immutable, el tresor. (Maeterlinck⁶⁹)

Abans d'exposar els casos, voldria fer un breu comentari metodològic que recuperaré en detall més endavant. És en relació al que Bourdieu anomenà la "ficció biogràfica". Seguint la màxima simmeliana que resa que allò social és un esdevenir, quelcom que passa, qualsevol explicació que pugui donar un o una informant sobre el seu entorn, sobre la seva vida quotidiana o sobre les seves preocupacions sempre serà una versió equívoca del que realment succeeix. Hi ha un salt entre el que fem i el que diem. De fet, a vegades preferim que ens menteixin, no sempre estem preparats per a que els demés es permetin el luxe de ser sincers amb nosaltres. Així, la solució per qualsevol recerca social semblaria senzilla: millor ignorem el que ens diuen -el problema dels científics socials és que ens referim a subjectes que parlen deia també Bourdieu...-.

Enfront l'explicació: descripció. Si volem estudiar les societats humanes, hem d'anar a la caça d'esdeveniments i, sobre tot, no refiar-nos mai de qui tenim davant, la nostra tasca es limita en descriure el que veiem. Però, què som capaços de veure i percebre? No oblidem que les etnografies superdescriptives són tan velles com el mateix mètode, només cal recordar la cèlebre canoa de Malinowski, penso en tota la fullaraca dedicada a explicar la confecció d'una embarcació melanèsia... i tan sols un parell de paràgrafs referint-se a l'impacte de les polítiques colonials britàniques a Nova Guinea. Què se'ns escapa? Es pot suposar que en el cas de Malinowski existia una hipocresia deliberada, però sempre hi ha un romanent opac que ens defuig sense que en tinguem consciència. Si jo no sé que el *hijab* és una indumentària habitual en cultures del Magreb i Mig Orient, per molt que m'esforci en reconèixer els diferents teixits, tonalitats o estils, hauré entès poca cosa d'aquesta peça de vestir. Allò al que ens referim els científics del comportament humà està velat, i no només per paraules. A més a més, no oblidem que -deixant de banda l'antropologia visual i dels sentits- tard o d'hora l'etnògraf o l'etnògrafa es torna a trobar amb les paraules, encara que es lliuri del discurs falsejat de l'objecte d'estudi, acabarà fent anar les seves. *Les paraules de l'antropologia*. Tota etnografia està feta d'oblits, d'allò que es descarta amb la intenció de construir un relat coherent sobre persones que viuen en societat i, a poder ser, que no desentoni amb el corpus teòric de la disciplina. Reconegut aquest territori metodològic pantanós, mireu de sortir-ne.

⁶⁹ Fragment traduït per mi mateix de la cita que dona inici al llibre "Las tribulaciones del estudiante Törless" de Robert Musil, traduïda de l'alemany al castellà al seu temps per Roberto Bixio i Feliu Formosa.

Aquesta tesi vol donar testimoni, respectant la seva complexitat, d'un tipus específic d'itineraris de conversió. Tots ells *construïts* sempre a partir d'una sèrie d'ítems que donen sentit a la seva transformació personal, escollits, voluntàriament o no, per a la confecció d'un relat, que es caracteritza precisament per estar ordenat, per tenir una estructura. A la vida, en canvi, casi tot passa sense solta ni volta. Les entrevistes realitzades amb la finalitat d'entendre el fenomen de la conversió, des d'un punt de vista sociològic, només ens ofereixen una porció minúscula del que voldríem saber, són només "quincalla i oripell", però alguna espurna hi queda del que busquem... la nostra tasca és resseguir les guspies de certesa que s'esmicolen per les esquerdes del llenguatge.

Per últim, un mètode biogràfic no pot ser aliè al parany de la memòria. Les descripcions són especialment útils per parlar del que podem veure, del que està davant nostre *in situ*, per exemple per parlar d'una situació, d'un lloc, d'un gest... Però, com podem descriure quelcom del passat? Com reconstruir allò que ja no hi és i que, alhora, no es pot esborrar de la memòria d'algú? Els records, siguin o no induïts, són un punt de partida. Descartar la versió emic seria tan inoportú com considerar-la certa. De la mateixa forma que posar a prova els prejudicis és una manera d'enriquir la visió sobre l'altre, els records ens donen una pista, que caldrà desafiar amb l'anàlisi, per aproximar-nos al passat dels demés.

“Triar la tradició”. Apunts per un comentari antropològic

Les paraules, per sí mateixes, no signifiquen res. Especialment les que fem anar per construir una imatge de nosaltres mateixos. Les persones ens identifiquem amb unes o altres denominacions depenent de la situació en la que ens trobem, de les pretensions que tenim, del moment històric o vital que ens emmarca, etc. És aquesta supremacia del context -és a dir, de la cultura, de la història- com a espectre de plausibilitat significativa, el que fa que calgui interpretar la veu dels actors socials des d’una mirada àmplia a l’escenari de conductes sobre el que es projecten o, millor, creuant mirades diferents, d’observadors i observadores distints sobre aquest mateix escenari. És a dir, combinant les perspectives EMIC i ETIC (Pike, Harris), per tal de desbordar la mera anàlisi del discurs; en terminologia de les anomenades “ciències de la religió”, simplificant el termes, es tractaria de confrontar la fenomenologia i la sociologia en sentit ample (incloent sociologia en sentit restringit, història, economia... i, sobretot, al menys en el meu cas, antropologia), i totes dues a la teologia, encara que sigui només per la forta càrrega teològica i reflexiva de bona part dels informants.

Les persones seguim inèrcies culturals (o adaptacions, segons es miri) sense adonar-nos. Desgranar-les per oferir una visió més complexa de les motivacions humanes, és un exercici no només de comprensió (o d’examinació científica, com el biòleg que, en mig de la foscor, revisa un cultiu amb el microscopi), sinó d’enriquiment de la pròpia realitat cultural. Pensar els fenòmens culturals des de l’antropologia és un camí d’anada i tornada, no estudiem només per saber més, també ho fem per oferir un reflex de la realitat social més divers, amb més possibilitats.

Les històries de les que ens ocupem aquí exigeixen un refinament extraordinari a l’hora de matissar el que ells mateixos consideren de la seva pròpia evolució. Per què ho dic? Doncs perquè són persones que porten molts anys fent recerca (de forma més o menys ortodoxa, més o menys dins del sistema acadèmic), i que han pensat molt en quina és la forma més oportuna d’apropar-se a una veritat.

La professora Irene Becci, en la seva fantàstica ponència sobre ecologisme i espiritualitat, en el marc de la Summer School sobre “Science, Religion and Health” que va muntar l’ISOR (Investigacions en Sociologia de la Religió) a la Universitat de Girona a l’estiu del 2022, va insistir en la necessitat de ser concisos a l’hora de distingir entre allò EMIC i allò ETIC quan estudiem les noves formes d’espiritualitat. Entre els diversos arguments que va exposar, crec oportú recordar-ne un aquí. La gran majoria d’estudis sociològics sobre espiritualitat contemporània han estat fets per investigadors que senten afinitat o atracció pels discursos espirituals i que, alhora, formen part del mateix estrat social que les persones que investiguen. Tenint en compte que hi ha una part de l’imaginari *new age* que es gairebé contingut ideològic transversal, com la cura d’un mateix, la importància de les experiències, el progrés individual... Es especialment fàcil que els investigadors i les investigadores acabem reafirmant-nos en el que ja pensàvem abans

de fer la investigació a través d'un suposat altre que funciona com un reflex. Seguint la famosa frase de Viveiros de Castro, cal intentar que l'antropologia sigui un mirall en el que no ens reconeixem; cal creuar mirades el més diferents possibles, tant vers els discursos com vers les conductes.

Cal precaució, doncs. Posar els tres casos de forma conjunta ha estat una estratègia metodològica per afinar una mica a l'hora de tractar de respondre: com pot ser que tres persones aparentment tan diferents, un activista anti-ciència, un africanista maçó convers al catolicisme i un "mestre" xivaïta, es considerin tots ells "tradicionals" i al mateix temps de la nostra esfera cultural, catalans, encara ha apostat per la seva arrel basca espanyolitzada? Hi ha una resposta força contundent, la seva. Que seria, en resum i dit de forma matussera, la que ens diu que tradició per tots tres es conforma a partir d'una contraposició amb una noció abominable de la modernitat. Aquesta encarna el mal, tot el que toca ho contamina i ho destrueix. La tradició és l'única via per evitar el parany de la modernitat. L'enfocament contracultural ens pot ajudar en l'anàlisi d'aquest contundència que proposa aquesta tesi..

L'altra resposta és més agosarada, perquè és la que jo em permeto avançar, tot i que no estic segur que sigui acceptada pels meus informants. La qüestió és la següent: la tradició és quelcom que es pot escollir a la carta? A què ens recorda una forma de transcendència que s'escull individualment? No m'atreviria a dir que el Fèlix, l'Aurelià i el Llibert siguin persones adscrites a les noves formes d'espiritualitat. A més, la implicació de cadascun d'ells amb el que consideren que és la salvació difereix en gran mesura. Potser caldria ser més suaus amb les etiquetes. Seguint el "gir antropotècnic" de Sloterdijk (2013), una aportació filosòfica crítica a la idea del retorn de la religió, suposant que el que torna no és el que hi havia abans del procés de secularització, sinó una forma específica d'*exercitació* personal. Formes d'exercitar-se, això és el que caracteritza l'esperit contemporani: veure la vida com un procés que cal anar perfeccionant repetint una vegada i una altra uns comportaments fins aconseguir una versió més acurada dels nostres objectius individuals. Els casos esmenats s'ajusten a aquesta mirada *antropotècnica* i evita el problema de titllar-los d'integrants de "la nebulosa místico-esotèrica". A més, fins a quin punt fa sentit això de "ser espiritual", no seria més concís referir-nos a pràctiques concretes que a denominacions peregrines? En tot cas, aquesta línia de resposta vol contribuir al camp d'anàlisi sobre la tradició i la seva diversitat en la conformació de les noves espiritualitats. Un camp on voldria tenir en compte diferents perspectives, des de l'antropologia, però també des d'altres caps: penso, per exemple, a les reflexions sobre arrelament i tradició en les conjuntures modernes de Simone Weil.

Chapter 1

INTRODUCTION. AROUND THE SPIRITUAL TURN

1.1. Initial concerns and relevance of the research

The general objective of this research is to contribute to the analysis of the links between spirituality and politics in the context of contemporary Catalan society. The research has been shaped by the study of a heterodox spiritual group, around which most of my time has revolved during the last four years.

The people who make up my sample of informants -unintentionally constituting a group that I will strive to identify and typify as much as I can- lived the last years of the Franco dictatorship, active in political groups that opposed the regime, most of them in hiding, revolutionary and socialist, positioned in what today would be considered the "extreme left" -today, everything that is to the left of the avatars of the Second International can be considered the "extreme left" and, on the other hand, the dissection of the left is not too significant for the thesis, but the critical approach of the informants is. On the other hand, they all have in common that with the arrival of democracy, the avatars of their biographies led them towards a mysterious, transcendent understanding of reality.

The questions that mark the starting point of my thesis are the following: Why do communists, many of them confessed atheists and even proselytizers during their youth of political activism, make a "spiritual turn"? What do their biographies tell us about changes in contemporary collective commitments and dreams? To paraphrase Sloterdijk (2013), why did they go from wanting to change their lives to changing their lives?

The impetus for the research did not intend that this change was typical of a generation of militants. Rather, it confronts a minority or even ultra-minority pattern. But it did start from the suspicion that these metamorphoses may follow patterns or, at least, common axes, which, analyzed, can shed light on the understanding of the phenomenon of new spiritualities, adding complexity and diversity to the interpretations that have existed to date.

This intuition stems from previous research on conversion routes to Islam in Spain and Catalonia, carried out as part of my master's thesis in social anthropology and ethnography. Disregarding from the sample the conversions of women as a result of mixed marriages with Muslim men of foreign origin - and which follow well-established sociological models not only in Spain -, in the remaining cases the converts interviewed

mostly opted for a Sufi experience, the mystical branch of Islam, of their new faith. And not only that: one of the motivations that led people of Catholic enculturation to "embrace Islam" was linked to a certain type of commitment to a different Spain, another, opposed to the inherited hegemonic values, starting with their own historical memory (Roca, 2019).

This previous work served to make me realize the growing relevance and transversal implications in the processes of personal change. Transformations that I felt were anachronistic in the pro-European and vocationally secular Catalonia where I believed I lived. Why in a secular context are there people who still seek mystery? To what extent can this search be crossed by conflicts or concerns rooted in social struggles in contemporary democratic Spain? These questions brought me closer to works such as that of Antonio de Diego (2020), when he points out how anti-psychiatry, the counterculture and the end of the dictatorship were key elements in the emergence of Sufi Islamic centers and communities in Andalusia at the end of the seventies. On the other hand, Delgado (2012) speaks of "the awakening of consciousness" to establish bridges between the stories (1965-1977) and the processes of spiritual conversion. What is important is the connection between personal memories -life stories, life narratives, with inevitable construction of the real- and the analyzed processes, conversions or spiritualizations. Also Clot & Grier (2019), starting from the example of the collective meditations in front of the Parliament of Catalonia in 2011 and 2015, highlight the socially transformative potential of spirituality when it is made visible, when it bursts into the public sphere.

The set of cross-reflections allowed me to delimit the chronological framework of the study. In addition, the final master's thesis had already brought me closer to spaces of heterodox spirituality, in a certain politicized form. I still did not have a clear study group, but the promise was already there. Fèlix, Llibert, Irene, the biographies of some of my informants were already in my brain. There was a thread, it was necessary to see how far it could stretch. Thus the profile of the informants of the research was constituted: former militants against the late Franco regime who later became spiritualists in constitutional Spain.

My purpose in this thesis has been to qualitatively investigate the links between politics and spirituality, and to do so through life stories, obtained from semi-structured interviews with informants selected for having had a political career, followed by a spiritual conversion. The interest of this qualitative research is to offer a significant -not representative- sample of lived cases that allow for a more complex and enriching approach to new ways of spirituality from the social sciences.

With this aim, the thesis, despite being framed within existing studies on the New Age (religious market, new spiritualities, alternative therapies, criticism of the theory of secularization), wants to address the "variety of religious experiences" in connection

with the collective political struggle for democracy, so recent -and, in fact, still valid- in Spain. That is, it aims to weigh the aspiration for social change as the arena of significance of the spiritual turn itself, and of the practices and discourses that are associated with it. This does not imply in any way rejecting the role of the search for personal fulfillment, central in most academic approaches to conversions and adherence to new spiritualities, but it does point out that this sector of the behavioral universe of converted people is not the only one to take into account.

Today there is a growing literature on new spiritualities (Fedele & Knibbe, 2012; Prat, 2012; Helaas, 2008), but there are few empirical works that analyze the interrelationships between politics and spirituality and how these intersect with individual biographies. As antecedents that have dealt with the political potential of spirituality -and, perhaps, vice versa-, some contributions that have highlighted its countercultural character (Höllinger, 2004), its environmental sensitivity (Becci & Grandjean, 2018), its empathetic and feminist dimension (Fedele, 2019) or how spiritual practices can become collective protests (Clot & Grier, 2019) stand out.

To locate the term spirituality, which always carries with it an unattainable and vaporous note, it is important to keep in mind the classic definition of Heelas & Woodhead (2005), who understand it as “subjective-life forms of the sacred” (Heelas & Woodhead, 2005). This notion is very much focused as a counterpoint to religion, which would be institutional and a guarantor of public, shared meaning. This thesis does not aim to find the definitive formula for recognizing spirituality or to distinguish it unequivocally from religiosity; following the work of Droogers (2007), I rather hope to understand how this phenomenon occurs in a specific context, to understand its meaning from a qualitative approach and, if possible, to extract lessons from it about the diversity of new forms of spirituality and their role in today's society.

I think it is necessary to insist a little on this point. The research carried out can open a window in the studies of the “spiritual turn”. The approach to the biographies of my informants points towards a direction that does not always coincide with the studies on spirituality. The slab of subjectivity and the therapeutic consolation of spirituality weighs too much and does not exhaust the anthropological phenomenon that this thesis wants to describe.

Most of the existing literature is still anchored in a portrait of the new forms of spirituality based on their fluid and individualistic character (Beck, 2010), rooted in the logic of the market (Carrette & King, 2004; Vallverdú, 2001; Lipovetsky, 2002), from the logic of the consumerist vortex (Roof, 1993). However, these assumptions do not exhaust the understanding of this phenomenon. In order to have more complete explanations, better able to take into account the diversity and plasticity of situations of conversion and spiritual adherence, it is appropriate to incorporate a microsociological analysis on the links between spirituality and social change. And to do so in a diachronic way: the

former revolutionaries who have approached spirituality, often according to parameters close to New Age, despite the fact that the informants do not usually assimilate to this label - and in many cases they reject it head-on, nor do they accept the idea of being immersed in a spiritual market. My epistemological approach therefore hopes to free itself from a series of prejudices inherent in much of the literature on spirituality, that is, from the recurring vision that, behind a veil of supposed secularism, understands the new spiritualities as a simple parody of religion, a new naive version of the opium of the people. This conception, with strong patriarchal tics, would suggest that the new spiritualities, generated by advanced capitalism, atomized in Bauman's liquid modernity, with enough work would serve for something else than to entangle weak, immature, ignorant minds -often women, according to this prejudice-. Spirituality, understood in this way, would be a way of entangling disoriented subjects, unconsciously dissatisfied with the current social order, so that they convert their gains into a meaning of life made to measure for the client. The research on the observed collective that I propose wants to enrich this interpretative spectrum, both in sociology and in anthropology.

1.2. Object of study

The development of this research is based on lived itineraries of spiritual conversion with a political vocation or, if you prefer, political life itineraries with a spiritual vocation. This starting point involves moving away from a traditional community study since, in spiritual communities, there must not be a shared militancy while, in spaces of political struggle, spirituality is a matter at least questioned by some sectors and, in any case, confined to the private, intimate sphere, not always open to the political agora. With the intention of reflecting a broader spectrum of the phenomenon, I will resort to a selection of Catalan informants, whose life stories can draw a heuristic constellation, a set of voices that give rise to proposals for meaning about the experience of the desire for individual transcendence, sewn into social action. This approach is made up of subjectivities, but also of historical events that facilitate their comparison, their valorization from a scientific concern.

One of the focuses of the thesis is the peculiar approach to spirituality that is detected in some anti-Franco militants in the underground. The trajectories can be described pivoting on three different vital moments: a) a Catholic education, in most cases forced; b) a pronounced atheistic period; c) a spiritual journey. The change is framed in an equally changing scenario, from an autarchic, uni-confessional and repressive ideal to another cosmopolitan, pluriconfessional and multicultural one.⁷⁰In the aforementioned

⁷⁰These trajectories are embedded in the winding route (towards multi-confessionalism in Spain since the first third of the 19th century, with a peak in the Second Republic), but without being confused with it. The struggle for confessional pluralism was fueled above all by the efforts and advances of non-Catholic believers, who wanted to access a "public normality" when it comes to the external (ritual) manifestations of their beliefs, beyond the purely private freedom of thought (see a summary in Américo 2022). It represents a historical singularity in the European

itineraries, the protagonists tend to mark the differences with the arrival of new spiritualities of the new generations, a self-perceived distinction that deserves a study in itself. This "pattern" can also help clarify the links between political activity and spirituality in people of other generations who, despite having had a secular education, have taken a dual path of social action, material and transcendent, in reaction to social unrest.

This approach draws on the theoretical corpus in sociology of religion, so close to anthropology, which understands that religious life must be studied beyond institutions and dogmas. I thus follow the foundations of studies in sociology of religion that have understood that to understand religions it is necessary to approach the lives of those who practice them, everyday religion (Ammerman, 2007) religion outside congregations (Cadge, 2005). This line of research allows me to collect the spiritual evolution of my informants in a coherent whole, beyond their confessional affiliation. The approach of these authors to the lived religiosity of the different actors who come into play in a research allows me to understand the changes in the identity of my informants. Many times I have had to answer what I mean by "spiritual", when I have explained the subject of my thesis, and often they did not hide a certain surprise, how could I put a Buddhist, a Muslim or a Catholic in the same bag? What this thesis proposes is that for my sample, in its conception of spirituality, it is necessary to understand a whole series of historical and social reasons that would not be exhausted by focusing on a modality of belief. To distinguish excessively its itineraries by its confession would make it difficult to understand the phenomenon.

Studies on lived religion reveal the artificiality of identifying certain notions of institutional religion with the behaviors and values of those who consider themselves religious. McGuire (2008:6-7), during her fieldwork, when attending masses and events with Catholics committed to social justice, assures that someone of the Martin Luther King (Baptist) line could fit in, while when, later, she carried out an ethnography with charismatic Catholics, according to the American sociologist, in a charismatic Catholic mass, a Pentecostal believer, accustomed to witnessing miraculous masses, could come to feel comfortable. Lived religion focuses on the practical implications of beliefs. Following this premise, research focuses on individual believers, as a kind of significant

20th century - an anachronism largely explained by the politics of the 19th century and Francoism - while the advent of new spiritualities is a global phenomenon, much more synchronized, all the Iberian lag. This singularity adds a level of complexity: the processes of religious change (including those studied by the thesis) are located in a disputed field. A deaf dispute manifested at first by the coexistence, in apparent contradiction, between constitutional confessional pluralism and the maintenance of the Concordat with the Vatican. of Francoism; this dispute has been experienced by the informants, who had received a national-Catholic education, then fought Francoism and its connection with the church. In a second moment, just when the 1978 constitution marked a turning point in the recognition of multi-confessionalism, the group of informants came to represent what I point out as a kind of new path within the advent, not of a multi-confessional agora, but of a religious pluralism, never well regulated, well "domesticated", pushed by the cultural contact of globalization, but in any case also affected by political struggles, such as a new emergence of xenophobic identities - including religion - in the face of the ideal citizen. In other words, politics and religion remain united, with a higher intensity, or to a more complex degree, than what happens in much of Western Europe.

arena of belief where different logics are found that do not have to coincide with the official religious discourse, neither in their justifications nor in their reason for being. In this sense, the embodiment of one's belief, the implications it has on one's way of being in the world, on one's practice and on how it is translated into one's attitude towards one's social relationships is what really brings us closer to the religious experience.

In short, studies of everyday religion, which pay special attention to the everydayness of religion, allow me to have a more versatile perspective that is adapted to the diversity and complexity of the spirituality of my informants. Having said that, I do not want to claim that religion and lived religion are opposite elements, they simply have discontinuities that need to be evaluated in each case studied.

1.3. Broad theoretical framework

The general theoretical framework is located in the sociological debate on the re-enchantment of the world or on the limits of the “secular dream”, in sociology and anthropology. My analysis is based on an epistemological optimism, which seeks to follow William James and his positive understanding of the Variety of religious experiences. I consider that this theoretical predisposition has helped me to problematize and enrich the visions that identify the new spiritualities as a religious marketing. My intention has been to enrich the understanding of the figure of the religious seeker or without seeker (as Stark, 1999) through the analytical (re)connection of emic and ethical information.⁷¹ The view from both inside and outside allows for dialogue with the comparative study of religions (taking up the trail of authors as diverse as Roy Rappoport or Marshall Sahlins) with contributions from the theological debate in the different confessions, in particular from an interreligious perspective (in principle also “emic” and central for a good part of the informants). This connection is relevant for the understanding of the ideological and political dimensions, in particular in contexts of “political disenchantment”⁷², detectable in numerous people attached to the new spiritualities.

⁷¹Although, years after his death, he continues to be an author who generates antibodies among many social scientists, particularly anthropologists, Marvin Harris's (1982) description of the EMIC and ETIC approaches remains very useful.

⁷²A possibility of intervention in the political sphere with liberating potential but which is still, at times, alarming. Consider, for example, the assault on the Capitol in January 2021. A large part of the insurgents endorsed the mobilization in conspiracy theories such as QAnon or Pizzagate which, despite their paranoid and surreal appearance, are recalcitrant and threaten democratic principles under the promise of a horizon that is hardly hopeful. It is true that this fact must be understood within the American cultural political framework. The formation of the American national identity is based on an imaginary of individual freedom that connects the conquest of the West by tens of thousands of individual settlers, with a grassroots democracy where freedom of worship, but what could be called religious creativity, no longer plays a central role. Hence denominationalism and the boom of new forms of Protestantism of the recurring “Great Awakening” of the 18th-19th centuries. Escaping the prejudices inherent in a coagulated civilized morality, often with absolutist tendencies, to evaluate new paths of contemporary political action

Well into the 21st century, religion is far from being the unwelcome guest of globalization. Current surveys indicate that the population with a social - and not merely personal - experience of religiosity continues to make up a strong majority worldwide (Berger, 1999). Previous statistical projections, such as those that automatically associated real socialism with a massive disappearance of religious experience, are therefore discredited. To the point that religion has once again become a fully-fledged object of study in the social sciences, perhaps even with a weight comparable to that which it had in the time of Marx and Weber. Also in secular Europe, the course of secularization has frozen, while its presumed phases are blurred: separation of Church and State, privatization of the religious sphere and final dissolution of sacred narratives (Cuartango, 2013). In the context of Barcelona to which this research refers, with its self-proclaimed cosmopolitanism and the planetary projection of its modernity, it is an ideal scenario to detect and evaluate the scope and functions of these interconnections around spirituality. It is in this “glocal” framework that this research is projected regarding the unexpected role of new spiritualities. For example, in the construction of equally new global frameworks of coexistence (Bauman, 2000; McLuhan, 1989), based on the example of the metropolitan context of Barcelona.

Since its beginnings, sociology and anthropology deployed in Western lands have understood the persistence of religion in the modern context as the agglutinant of forms of sociability that respond to the loss of community bonds (“mechanical”, Durkheim would say). The individual, lost in his modern freedom, clings to the remains that remain of a world that had meaning (Fromm, 2008; or Frankl's “search for meaning”, 2004). The new communities of the just would respond to the expectation of a return to a “sacred dome” (Berger, 1982), which would shelter the cold left by civic conventions, with the expectation of returning meaning to the world. The radical, reactive apostolate that many preach activates an intramundane asceticism where a clear order, severe or not, is opposed to the unattainable and changing profile of modernity (Prat, 1997; Delgado, 1999). Thus, although Europe may continue to be seen as an “exceptional case” compared to confessional evolution in the rest of the continents (Davie, 2002), and even in Eastern Europe after the fall of the Soviet bloc, there is no doubt that the continent is experiencing profound changes in the distribution of religious groups (Griera, 2014; Prat, 2012).

The barometer of Religiosity in Catalonia, promoted by the Office of Religious Affairs of the Ministry of Justice, pointed to the year 2020⁷³significant data in this sense: 30% of the sample of respondents considered themselves spiritual but not religious people. In

linked to spirituality cannot blind us to the possibility that these ideologies serve to return to old, familiar terrors, especially fascism.

⁷³The full report can be viewed here: https://afersreligiosos.gencat.cat/web/.content/04_diversitat-religiosa/barometre/Informe-de-resultats.pdf

this scenario, the trends are doubly relevant, not only to detect the strengthening of religious discourses in a secular state (increase in religious minorities, progressive decline of Catholicism, etc.), but also for their diversity, whether cultural or in terms of age groups.

1.4. Research questions and specific objectives

Starting from biographies linked to spirituality and political activism, the general question of the thesis aims to delve deeper into the links that are generated between social commitment and the search for transcendence in the context of political opposition to Francoism, as well as its evolution after the establishment of democracy. This line of questioning leads me to ask myself how this spirituality is combined at the biographical level with a vital approach that we could well call countercultural, so present in the period considered. An inquiry that in a way returns me to the beginning, as it allows me to ask whether the personal option of my informants can have a renewed social, political projection.

These linked guiding questions entail a whole battery of questions that will be adjusted during the study. Let us point out some of them: what indications in Peirce's sense (like Eliade's "hierophanies")⁷⁴ mark biographical turning points towards spirituality? Can they be related to historical changes in Spanish and Catalan society, around Barcelona? What changes in personal relationships and in insertion into one's own society and culture have accompanied this spiritual "being in the world"?

The specific objectives are ordered by the different dimensions involved in trying to understand the different countercultural links of the phenomenon of new spiritualities with contemporary culture and lifestyle in the urban context of Barcelona. As with countercultural proposals, despite their critique of liquid modernity, the new communities⁷⁵spiritual, if they can be called that, include people who are conversant with an interreligious vocation (from the Panikkerians⁷⁶to European neo-Sufism) or attracted by new spiritualities (such as Reiki, Matristics, Neo-Druidism or Eco-Spirituality), they do not fail to assume as their own legacy the rights that have arisen from modernity. Rights that paradoxically link with the esoteric tradition. In this sense, we can say that they are countercultural instead of acculturated or acculturating. The examination of the cases suggests not only greatly limiting the theories of brainwashing, as many multi-confessional discourses already assume, but also relativizing the

⁷⁴I talk about indices and hierophanies in more detail in Chapter 2, "The Call of the Chosen Ones," in the section on Masters.

⁷⁵All informants consider themselves included/relocated in new communities, forged by spiritual communion, another thing is whether, from certain academic positions, the use of this term will be considered rigorous; and, the thesis does not analyze these communities, but the respective communal feelings.

⁷⁶Followers of the Catholic theologian and orientalist Raymon Panikker (1918-2010). This thinker and guru had a spiritual community in Tavertet, 85 km from Barcelona. Today they have a foundation, Vivarium.

“evangelizing simile” in the understanding of the new and multiform wave of re-spiritualization. This questioning is particularly evident in the sample of the thesis and forces us to reconsider the role of guides, gurus or teachers, which we will now address. We must therefore start from the observation that the informants consulted propose change from their own culture (which is hegemonic), even if they incorporate foreign elements in exercises of syncretism or cultural bricolage (Atglas, 2014). And it is this effort that unites individuals who make up minority groups, but with strong internal cohesion and susceptible to becoming vanguards of globalization – from Lenin to Moscovici (1979)⁷⁷.

⁷⁷The concept of “active minorities” (Moscovici, 1979) assumes that minority human groups, if they show a constant and insistent position, can modify the perception of the majority. Moscovici brings to social psychology the potential of Lenin’s avant-gardes, and which Gabriel Tarde had previously announced in *Les Lois Sociales* (1898), when he affirmed that small, consistent and well-cohesive groups can influence the total structure of society.

1.5. Methodology

The methodology of this thesis is qualitative. Starting from here, my contribution does not aim to create models for understanding spiritual conversions, although it may appeal to a more complex and plural vision than those that have already been postulated. The thesis hopes rather to open, through the comparison of specific cases, new paths for understanding the links between contemporary religiosity and political participation. This objective has methodological and theoretical implications because it places the collective articulation -effective and ideal- of the people approached at the center of the research. In this methodological section I will focus on the two aspects that could bias the analytical capacity of the research: the representativeness of the unit of analysis and the dilemma of the biographical interview as an empirically valid source.

The research was carried out through 20 life stories, constructed through a minimum of two semi-structured interviews.⁷⁸ to each of the informants. All of them shared the basic elements mentioned: political activism during the seventies followed by a subsequent spiritual turn. The sample was formed according to a certain heterogeneity in terms of areas of political activism, as well as social class and gender.⁷⁹ On the other hand, the generational variations have been very slight, since the interviewed informants are located in the same age range, including those born between 1950 and 1955, with exceptions ranging from one or two years. Finally, there is also a homogeneity at a spatial level, regarding the militant era: all the informants lived in Barcelona during the late Franco era (except for two cases - those of Yusuf and Irene - who lived in Madrid).

What is the case study? Representativeness and significance

Usually, especially in anthropology, the unit of analysis is equated with a social and cultural community. Unfortunately, in Catalonia, there is no association of Buddhists who were communists forty years ago or a congregation of former renegade materialists. The formal link between the informants is given by their participation in the study, that is, it depends on my selection, made as a research subject.

This gives the appearance of a certain arbitrariness in the treatment of the group as an entity with its own logic, capable of generating generalizable knowledge. One of the questions I have been asked repeatedly in the monitoring committees of the Doctoral Program has been the following: what do you attribute sociological relevance to your informants? What they wanted was for me to adequately justify why my sample was socially representative. The question was timely, you need to have a good argument when you are not doing a type of research that revolves around typifiable factors, I am referring to the variables that researchers tend to use to segment society: young/old, women/men, rich/poor, educated/uneducated, rural/urban... It is true that, although I

⁷⁸See the interview script in Annex 1.

⁷⁹See the comparative table. Annex 2.

take into account the factors mentioned in the case analyses and their comparison, they do not govern my selection in a systematic way.

And so, why are we facing a real case study, susceptible to analysis within the CCSS? On the one hand, because it addresses specific life experiences, delimited in time. On the other, because its itineraries orbit around two key identity characteristics, two differentiated moments within its itinerary: the political call and the spiritual awakening. Two turning points that are located within a historical and sociological framework and make its experiences dialogue with the theoretical baggage of a sociology inscribed in space and time:

For a "case" to exist, we must be able to identify a characteristic unit, whose unity is given (at least initially in concrete historical experiences. This unit must be observed, but it has no meaning in itself. It is significant only if an observer can refer it to an analytical category or theory. It does not suffice to observe a social phenomenon, historical event, or set of behaviors in order to declare them to be "cases". If you want to talk about a "case", you also need the means of interpreting it or placing it in context (Wieviorka: 1992:160).

In this sense, in the approach to the sample I have followed Terrades and Contreras (1975) when they distinguish between the representativeness and the significance of an object of study. My study focuses on the second epistemological quality. Perhaps my sample cannot be associated with a well-defined sector of society, but it is significant of certain processes that make it up (and which are not exclusive to the group of informants).⁸⁰and, at the same time, diverse enough to rule out that we are addressing a unique case, which would not make sociological or anthropological sense.

On the other hand, not doing a study of community in use does not mean rejecting the community or generational element (society of a time and a space) inscribed in the chosen conversion itineraries, quite the opposite. That is why, to find informants, I have used the "snowball" technique, as well as observations in spaces that emerged during the processes involved where a combination of political and spiritual discourses occurs (especially in the Plural-21 association). However, the entry points have always been partial, precisely because there are no meeting places between all my informants. However, Catalan civil society is relatively small and, in the end, the number of people who were active and who moved around in the Barcelona of the seventies is limited.

⁸⁰ That is why ethnographies exist, where a single informant serves to fill an entire monograph with relevant information. Of course, they are often controversial in terms of their "authenticity": perhaps *Dios de Agua* by Marcel Griaule is the clearest example, but let us think of *Ishi*, by the Kroeber couple at the dawn of anthropology. In any case, when they persist in living literature, cited and used, they do so because they are inserted into a wider ethnographic body (of the author himself and of other people), about the society, culture or subgroup in which the informant in question fits. The "unipersonal" monograph is therefore an exhibition of ethnographic work that facilitates its contrast because it can always be projected onto a wider framework. That is why it persists. Two other examples of ethnographies made with a single informant: *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* – Marjorie Shostak (1981) or *The Headman and I* – Jean-Paul Dumont (1992)

During the first two and a half years of research, my task has been to trace. An effort that is often frustrating: most days, nothing is found that helps to solve the case. I spent a lot of time asking people and entities who didn't know much about it, or who told me about informants who had already been interviewed, or who directly gave me a false lead about someone who didn't fit the profile I was looking for. The fact that it was so difficult to find informants also turned each new interview into a treasure trove for the thesis, and increased the stakes for significance over representativeness.

And it is this scarce nature of the sample, tiny within the totality of Catalan civil society, which allows us to speak of marginal subjects. A term that Anna Clot-Garrell of Léger & Hervieu recovers:

(...)the “marginality” of the case sociologically understood from the prism of Danièle Léger and Bertrand Hervieu (1983); that is, considering the singularity of the monastery as an expression that condenses and manifests more acutely phenomena sociologically conceived as central and relevant. (Clot-Garrell, 2016:56)

Of course, Clot-Garrell, in his ethnography of a Benedictine monastery (as well as in the studies of neo-rural communities by Léger & Hervieu), dealt with marginality in its spatial sense. Studies of total institutions allow us to dialogue with the claim of social experiment, that is, of being faced with a social microcosm where the different elements that intervene in it can be isolated. The marginality of my informants lies in their drive to differentiate themselves from the status quo, but not necessarily in their physical isolation -for this reason we later recover Weber's classic idea of “intramundane asceticism”-. Even so, as we will see, their itineraries, especially when they are analyzed and compared with each other, illuminate certain processes specific to contemporary society.

The pitfalls of the life story as a method

I would like to make a comment on the life stories as a method in this thesis. Without wanting to establish guidelines, a work manual, because very interesting ones have already been made and anyone who wants can consult them (Ferrarotti 1983; Denzin 1989; Pujades 1992; Feixa 2000; Prat 2004). What I would like to clarify is how I have faced the difficulties involved in working with such a personal type of data, full of memories and forgetting, more or less voluntary, where the personal coherence that each person imposes on themselves when shaping their identity is projected. The paragraphs that follow are a clarification of how the writing format of the ethnographic chapters (2, 3 and 4) was arrived at. The style is based on the intersection of stories, on the crossroads that have been formed with the accumulation of juxtaposed experiences, forming anthropologically significant knots, which the research has sought to carefully untie.

This thesis is based on the interviews conducted. The way in which interviews are conducted has evolved and has followed different strategies depending on the trust and

characteristics of each informant. One of the informants, for example, is a family friend who has known me since I was born. It is not easy to put a tape recorder on a person you know in this way, it can feel like a way of putting distance between the existing trust. So there are a few interviews that have not been recorded with audio because I considered it more respectful to take notes by hand. In other cases, I have conducted two interviews, the first without a tape recorder and the second with a recording, clarifying that the recording would be used for analysis, once we knew each other personally and they understood the intention of my research, as well as the type of information I was asking them for. However, it did not always work either, there are no magic formulas with interviews. Sometimes, informants show more interest, they respond in more detail, the first time you meet them. As if they were emptying themselves in a confession that, once made, has exhausted its *raison d'être*. On the other hand, there are people who, when they are aware that their voice is being recorded, express themselves much less freely... For this reason, depending on each informant and based on each specific situation, I have collected the information by combining notes and direct transcriptions with audio recordings.

Another doubt refers to the omnipresence of the interview in the preparation of the research. Semi-structured interviews, as a method, may seem ineffective in referring to the way of life of the informants. This idea comes from the mistrusted intuition that people, more or less consciously, always lie.⁸¹ If one wants to know what someone does, what is needed is the descriptive task of the naturalist. Here Bourdieu's maxim in *The Sociologist's Office* that "the curse of the human sciences is to take charge of a speaking object" (Bourdieu, 2005:57) meets the biblical sentence: By their deeds you will know them.⁸² I believe that this methodological drawback can be overcome, first, by granting a certain degree of trust to the people interviewed. And second, by emphasizing the sociological value of recognizing the behaviors to which they give importance, regardless of their veracity.

In fact, "emic" contributions are crucial in anthropology and its applicability, as long as they are not absolutized and it is clear that they require an "ethical" counterbalance (in the same research or through others). For this reason, the last part of all the interviews conducted (see the script in annex 1), is dedicated to their spiritual praxis, to their behavior mediated by their new positioning before the world: what do they eat? do they meditate? And if they do, how do they do it? how many times a day? Do they meet other members of the spiritual community? Where? How often?, etc. It continues to be "emic",

⁸¹One way to avoid using the word lie, which has a malicious connotation, is to remember the emic/etic distinction. Informants do not have the contrasted and methodical information that research projects on the phenomenon it studies.

⁸²In reality, this is a popularization of a fragment from the Gospel of Matthew about false prophets "by their fruits you will know them" (Mt, 7:15-20), using an agricultural metaphor as is usual in Jesus' parables. The term "fruits" can be understood as the effect (consequence of) and not as the materialization of the action (the deeds). In any case, here we do not need to find out the original meaning of the phrase.

but includes the explanation of a self-view -potentially very useful- of a rather “ethical” nature.

Among the methodological lessons accumulated by ethnographic practice, I would like to return to Bourdieu. Life stories as a source of information are entangled due to what the French sociologist and ethnographer described as “the biographical illusion” (1989), which is the tendency to give meaning to the course of a life, to endow it with structures and a temporal linearity specific to narratives, rather than to the facts that sculpt a life, many of them purely contingent:

To talk about the history of life is to assume at least, which is not a little, that life is a story and that a life is inseparably the set of events of an individual existence conceived as a story and the story of this story. That is in effect what common sense says, that is to say the current language, which describes life as a path, a road, a career, with its crossroads (Hercules between vice and virtue), or as a walk, that is to say a journey, a journey, a course, a step, a trip, an oriented itinerary, a linear, unidirectional displacement (the “mobility”), stages and an end, in its double sense, of terminus and goal (“a path will open” means that it will reach the *éxito*, *que hará carrera*), an end of history. It is tacitly accepted the philosophy of history in the sense of succession of historical events, which is implicit in a philosophy of history in the sense of historical narrative, in a few words, in a theory of the story, of the story of a historian or novelist, under this aspect indiscernible, especially biography or autobiography (Bourdieu, 1989: 74).

Think, however, that stretching this argument, one could consider that it is better to never ask anyone anything. And thus, agree with obtuse social scientists who defend that one can only be objective by working with quantifiable data, supposedly to avoid the bias of personal opinions, as if their own prejudices were not projected onto the indicators they have just validated (think of the ubiquity of methodological individualism...). In addition, a supposed objectivity without the need to approach anyone will easily prove impoverishing, even if it can expand the scope of the sample. The distance from the object of study, which is often limited to a series of values downloaded from statistical centers, makes it difficult to understand what they quantify, nor what relationship what they do has with the “real” world – material, lived, everyday and ethnographic.

The order in which the meaning of a life is configured, the concordances we find in the way we do it, tell us something, offer us meaningful structures that go beyond ourselves, cultural, socio-historical patterns. In the case of people who have experienced some kind of revelation, these meaningful structural elements are marked by an experience of contact with the sacred, a hierophany. In Chapter 2 (“The Call to the Chosen”) we will focus on these moments of incorporation of a transcendent identity. But it is above all in Chapter 3 (“Seeing Beyond or Looking at One's Navel?”), where we have tried to overcome the classic distinction between what people say and what people do. The thesis treats social reality as an event rather than as an essence, as an infinite succession of perceptible events and not a stagnant reality that we can capture with words. My research aims to be a starting point that hopes to be filled with observations and records

that reflect the textures and nuances of spiritual conversions, as well as allowing us to point out and discuss the presumed new social functions of a particular group of these converted people.

To fully grasp the potential and limits of the methodology used, it seems necessary to complete the characterization of the research with a socio-historical contextualization. It must be understood that, given the lapse of the time period considered, the time of memory and activity of the informants (about 50 years, from political militancy to today), the thesis is necessarily constructed as a research of historical memory. Bridging the distances, the thesis adheres to the initial spirit of the first biographical anthropological investigations of the 19th century in the USA. These studies wanted to collect lives from a world that was changing and in an accelerated process of disappearance, that of Indian cultures (Pujadas, 1992). Although the acculturation process has little or nothing to do with it, the cases collected bear witness to a generation that has experienced a series of collective changes and political and social promises, starting with the democratic transition, but also the emergence of mass culture, the end of the communist horizon or the proposals of the counterculture.

This approach to the informants as figures in the midst of transitions is linked to their "desired marginality" that I just mentioned and that characterizes their itineraries, justifying the study through life stories:

(...) or of a marginal lifestyle or one in the process of transformation, which leaves little "documentary" trace, oral sources and, very specifically, life stories become one of the ways of approaching value systems and life systems that are disappearing. This is why, as we said, the narrative of life becomes the expression of a culture in transformation and acquires a documentary and testimonial value. (Prat, 2004:39)

In order to analyze the testimonies collected, and then project them onto the understanding of the heterogeneity of the new holistic spiritualisms, this thesis has sought to carry out a "dense description" (Geertz, 1973). This means approaching the phenomenon studied - the transition from politics to spirituality of my informants - from the multiplicity of voices that configure it. With this intention, the ethnographic chapters have been woven with the different threads of concrete experiences, forming a constellation of experiences narrated in their own voices that reveal points of coherence. The greatest task of this thesis has been to detect the significant nodes of the life stories. As well as to articulate them in a coherent and academically justifiable sociological analytical structure, without undoing or distorting the testimonies collected. Listening to the interviews, transcribing them, rereading them, letting some time pass, seeing the informants again, listening to them again, this is the craft of research that I wanted to show in the ethnographic chapters.

As I have said, this task will focus on the three central ethnographic chapters. On the other hand, I consider it appropriate to establish some clues about the socio-historical

context of reference, before including the voices of the informants who underpin the research. This is an indispensable prerequisite to situate oneself, also thinking of potential readers of the thesis who are not from Catalonia or Spain and do not know their history, and thus facilitate the subsequent understanding of the emic approach that allows for ethical contrasts. Understanding, of course, that the socio-historical context is a dynamic construct always partially built on subjective perspectives, but with the advantage that they are always crossed perspectives - there is no narrator or privileged protagonist as in typical biographies - and that they are anchored to phenomena, events, many of them highly verifiable.

1.6. Socio-historical context

Before introducing the ethnographic chapters (2, 3 and 4), which form the body of the thesis, it is convenient to take a quick tour of the notable historical elements of the late Franco regime and the transition to Barcelona.⁸³ My informants begin to become politically aware in the early seventies, already in the agony of the old and exhausted dictator, even so, there are a series of previous events that are part of the scenario in which they grew up, with more or less awareness of their implications. The twentieth century was the century of the communist dream, and my informants belong to the last European generation that glimpsed it.⁸⁴, although already with strong suspicion, given that the Soviet tight breath was already crossing the Iron Curtain. It is not in vain that most of the informants were located in the most oppositional part of the internationalism born of the First and Third Internationals, since they either defined themselves as Trotskyists, or they were located in an extreme left that was still suffering the slow fall of the cult of Stalin.

We are not running, after the Hungarian Revolution and before the Prague Spring, at the time of the civil rights movement, hippieism or gay activism, in 1962, Pope John XXIII,

⁸³The thesis does not intend to provide a description or in-depth analysis of these two periods, which are otherwise so much discussed. It does not seem relevant to advance its objectives. The use of the terms refers, with flexibility, to their usual definitions: late Francoism, between the formation of the Carrero Blanco government and the death of the dictator (1969-1975); transition, between the death of Franco and the PSOE's rise to power, after the failure of the 23-F (1975-1982), regardless of whether, during the last fifteen years, the Process in Catalonia or the 15M have seriously questioned whether the transition has really ended. In any case, the informants' turn did pivot on the chronologies in use.

⁸⁴Certainly, communist ideals would continue to resonate in later movements and tendencies, especially outside Europe, in a defensive or recalcitrant manner as in the -otherwise very different- regimes of Cuba or North Korea, or with a more adaptive deployment, such as Chinese-style socialist realism -since Deng Xiao Ping- or 21st Century Socialism in Latin America. The same can be said of the leftist movements that erupted in Europe -perhaps especially in the south- during the second decade of the century. XXI, with the crisis of 2008: 15 M in Spain (accompanied by the most critical elements of the Catalan Process, in particular the CDR and the CUP), Syriza in Greece, Movimento 5 Stelle in Italy, Geração à Rasca in Portugal... Movements contemporary with the Arab Spring and the ongoing "African Springs", differ in any case from communist internationalism by the lack of an axial reference for thought/action (even in a critical way), as were the communist parties. In this sense, they rather wanted, or want, to start a new dream, although for now it seems less ambitious, a topic that, in any case, goes beyond the framework of this thesis.

inaugurated the first session of the Second Vatican Council. The effects that the council would have on Catalan society are wide-ranging (Cardús, 1995), probably much greater than any of the contemporary movements that I have mentioned, but here it is useful to stick with the two most relevant at a local and global level: masses stopped being celebrated in Latin, opening Catholicism not only to the cultural interpretation of the believing community, but also to interreligious dialogue, and liberation theology was born, which would dare to bring together old enemies such as Christian charity and the Marxist revolutionary ethos (Dueñas, 2024; Silva, 2013). These reforms must be kept in mind in the Church's desire to update itself, to update itself, because they are what explain the later appearance of the workers' cures (Berzal de la Rosa, 2007), who considered that their mission was in the streets, helping to create a more just world, and who had a great influence on the anti-Franco struggle of the 70s.

However, the Franco regime was still in good health, two years after the Second Vatican Council the XXV of the Franco Peace was inaugurated, marked by a period of economic prosperity, developmentism and the "Spanish economic miracle", based on the liberalization of the economy and the commitment to the arrival of foreign currencies, through the expansion of markets and the creation of an attractive tourist model: Spain is different. But not everything was joyous, it was also in the late 50s and early 60s that university student movements began to appear that openly opposed the dictatorship (Gómez Oliver, 2008). Let us remember that at that time opposition to the regime was a risky practice, which had to be done clandestinely, sometimes behind the backs of family or friends.⁸⁵ The protests and tension would grow until reaching their climax in 1968, the year of the Paris May Day, and also of the Californian countercultural anti-war protests at the University of Berkeley. That same year, "Los Mismos", released "El Puente", the song that prays: "it will be wonderful, viajar hasta Mallorca..." This is how Granell (2020), following the book by Enric Ysàs (2004), explains the different measures that Francoism followed to redirect and repress the concerns of the students:

(...) since there were groups of "restless" students, whose "symbols are not today those of the National Movement, and their orientation is more towards tremendismo and existentialism, often falling many times into a frank heterodoxy, or into an active declaration of Marxist faith" (Ysàs, 2004: 3).¹ Through an established program, the government intended to address these "restlessness" of university students and improve their socialization politics But the measures adopted for it did not solve the problem, so that in 1961 new restrictive rules were approved. From 1965, the contestation in the universities grew spectacularly, fully entering the political scene, and became a problem of public order for the regime. The student movement, together with the workers, led

⁸⁵On testimonies of Clandestineity, and the configuration of secrecy in the anti-Franco struggle, there is the book *Lluites Secretes* by Delgado, Horta and Padullés (2010). Also by Delgado (2010), the article: "The secret life of Miquel Izard. Memorias de la Clandestinidad". It should be noted that during the last years of the dictatorship the PSUC was the party with the most coverage and the most capacity for action.

the strongest opposition against the dictatorship and opted, before the collapse of the Spanish University Union, for the alternative creation of democratic unions, which made the situation even worse. In 1967, the agitation continued, while the Movement affirmed that the "university is, at the time, in crisis and subversion" (Ysàs, 2004: 17); subversion that did not diminish despite the measures adopted by the Minister of Education, José Luis Villar Palasí, against the progressive politicization of the University in 1968. The new minister proposed a policy of public order, more moderate in its most visible forms, but also more effective against "subversive" students, and resorted to what he considered a necessary "channeling" of the restlessness of young people. In addition, he proposed a reform of the university and educational system to respond to new problems, such as overcrowding, and social needs, while demanding coherent and coordinated government action (Granell, 2020:226).

The Parisian May 68 would become an icon of youth revolts. First for its echo and its cultural proximity: France was a reference in all fields of Catalan intellectualism (the divine left), but also in far-left activism, in particular Trotskyist (the Revolutionary League) and Maoist (Red Flag...). And it was also when it came to highlighting the generational gap between those who were born after World War II -where France played a ridiculous role- and those who lived through it. But then for its naivety. The maxim "imagination to power" would later be ridiculed by protest groups. In the film *La Chinoise* (1967), in Jean Luc Godard's Maoist period, when he set up the Dziga Vertov company, we see some young Parisian students, seriously playing at making the revolution from their shared flat, reading manifestos and doing gymnastic exercises on the balcony overlooking La Internationale, unaware of how comical they were becoming. In *A Dialogue on Power and Other Conversations* (2022), a compilation of Foucault's texts on power, we find a conversation dating from 1971 with a group of Maoists about the people's courts. It is surprising how blind faith there could be in such a questionable historical event - or rather, to avoid a value judgment, which has been so questioned - as the Chinese Cultural Revolution.

The same year, in the midst of this enthusiasm imbued with hope in all kinds of transformative proposals, in the Czechoslovak Republic, after a series of changes within the Party, driven in large part by writers and prominent figures in Czech culture (De Blas, 2016), Alexander Dubcek's "socialism with a human face" appeared, the Prague Spring. A whole series of economic, political and cultural reforms announced a new communism of freedom. The Valladolid writer Miguel Delibes, who was never a revolutionary, although all his work is an ode to the disinherited of the world, the poor and the losers, was invited by the University of Prague to give lectures on the Spanish novel. He wrote a series of reports about his trip: *The Prague Spring* (1968). In them, one can read some very surprising words from the pen of a writer who is supposedly conservative (at least in the cultural sense), although of enormous sensitivity:

(...) revolutions since the beginning of man have sought a very human end: to make this world more vivid for a greater number of people each time. [...] And if so, we will find a socialism that adds to the gradual conquests of man, findings as fundamental to human dignity as equal education for all, agrarian reform, the elimination of pressure groups, monstrous economic inequalities, security, etc., etc. A socialism in freedom that if you think about it well is a form of coexistence that Christ taught us two thousand years ago and that now, day after day, Juan XXIII and Paul VI remind us, although Christians, mostly polarized in the bourgeoisie, reinvent Christianity and disfigure the encyclicals at will for the sake of it. (Delibes 1968: 26-27)

The August when Soviet tanks entered Prague would crystallize the end of the expectation of a democratic communism aligned with the USSR. It was then that the PSUC (as did the Italian or French Communist Party) changed its geopolitical orientation, a break that would eventually lead to Eurocommunism (Palas, 2008). These dates have often been pointed out as the last true attempts at a revolution in the West. Alberto Cardín in *Movimientos Religiosos Modernos* (1982), would refer to this period as the “last illusion of achieving heaven on Earth without having to pay the excessive suffering of previous revolutions” (Cardín, 1982:9).

However, in the Spanish State, these dreams arrived secretly, the fascist seclusion of Francoism, the evidence of its imminent end, postponed all these promises that had never been allowed to be fully said. The Barcelona historian and Africanist Ferran Iniesta (born in 1946, two years before the aforementioned Alberto Cardín), who participated in the anti-Franco struggle in his youth, refers to this period in *Memories from the Periphery* (2022):

Thus, between the suffocating immobility and clandestine dreams, we reached adolescence and youth, becoming aware of the magnitude of the disaster of that homeland that we had been told was 'one, great and free'. We read voraciously everything we could find that was a little heterodox and critical, in religion, in politics, in sexuality, in philosophy, in Argentine editions and later in French. We secretly sought the air that was denied us. How hard, to be Spanish! (Iniesta, 2022:15)

When Ferran Iniesta says that we should read in French, it is not a trivial matter. Manel Delgado, who is supervising this thesis and is 10 years younger than Ferran, I remember him telling me one day: “The revolution ended when we stopped liking Jacques Brel”. The phrase, which may seem like a simple joke, refers to a moment, which began in the early seventies, when there was a change in the cultural references of politicized youth. It is no longer French artists or thinkers who are in fashion, now it is North Americans, or, simply, Californians. The Californian counterculture imposes itself with its rhythm and color: the underground, festivals, orientalism. It is the moment when thinkers such as Luís Racionero, Pepa Roma, Salvador Panikker or Pepe Ribas appear.

In fact, readings, during the underground and well into the 1980s, would be central in the configuration of a historical sense, of the awareness of the past and the projection of expectations for the future. This need gave rise to some of the most important publishing houses that would characterize Barcelona in the 1970s: Kairos (founded in 1964 by Salvador Pániker), Anagrama (founded by Jorge Herralde in 1969), Tusquets

(founded by Beatriz de Moura and Oscar Tusquets in 1969)... All of them "connected with the libertarian left" when "the rebel offshoots of the Barcelona bourgeoisie were aiming for the spirit of '68" (Vila-Sanjuán, 2003: 52). It was the glorious era of Barcelona publishing houses: almost simultaneously, at Seix Barral with Carmen Balcells as editor, the best books of the Latin American Boom were published.⁸⁶

The desire to have critical media and alternative ways of life, which had never been tried here, led to a kind of generalized militancy among the younger generations who wanted to escape "whistling" from everything that reminded them of Francoism. With the arrival of democracy, the anarchist movement in Barcelona was reconfigured, reaching its climax in the massive anarchist days of 1977. In the end, the former CNT militants did not manage to connect with the new libertarians, who wanted to approach anarchism in a more cultural than working-class sense (Rivera, 1999). All this responds to a wave of proposals of all kinds, which were only intertwined in their utopian spirit.⁸⁷ and transformer:

In front of the search for power, the interest to destroy it; in front of "great politics", the interest in everyday life; in front of the bureaucratized party, direct action; in front of the rigidity of organization, the party; against the attempt to change the situation from above, from the "power centers", the change from below, from individual consciousness: this is the utopian panorama of the counterculture (López, 1991: 224)

In this confused esma, a poti-poti would form, where proposals that only shared an anti-authoritarianism were mixed. At meetings between communists, it was recommended to read the I-Ching⁸⁸, the ancient Chinese fortune-telling book, because it had been a revealing reading for Mao Tse-Tung. The priests, who had been one of the faces of the Franco regime, were suddenly communists. Sons and daughters of the bourgeoisie, instead of wanting to live in luxurious houses, were going to live barefoot in a commune. In this rarefied environment is where my informants began to do a secondary socialization, to take on a role as adults in society.

⁸⁶As a publication, the magazine Ajoblanco stands out, founded in Barcelona in 1974 by Pepe Ribas, which was a projection of all the alternative libertarian and countercultural proposals. In 2022, at the Palau Robert, Pepe Ribas himself, curated the exhibition "The Underground and Counterculture in Catalonia in the 70s" <https://intervento.com/projects/instalacion-audiovisual-underground-cataluna-de-los-70/>. Mònica Granell Toledo (2020), in her article "Paris 68-Barcelona 77" takes a tour of the different major themes that Ajoblanco exposed: libertarian culture, environmentalism, feminism, homosexual rights, etc.

⁸⁷We will not dwell now on the question of Utopia, which is very important for this thesis. In the chapter: Utopia in crisis? we take a historical tour of the term.

⁸⁸Especially among Maoists who had read Luis Racionero's book *From the Tao to Mao* (1964).

1.7. Thesis development plan, structure and chapters

The plan of the thesis, the development of its argument, adopts this bio-historio-graphic methodological axis. Between this introductory chapter, which concludes here (1), and another one of conclusions (5), there follow the three sections (2, 3, 4) that I call “ethnographic chapters”, which make up the heart of the thesis and where the information collected in the interaction with the informants is developed and analyzed. The document is completed with the sources (basically bibliography) and the annexes (basically a description and selection of the ethnographic material, such as transcriptions or life stories), organized like the last chapters (6 and 7).

Thus, chapters 1, 5, 6 and 7 do not require any explanation. They respond to familiar logics and forms, which can be found in similar arrangements in many research reports, although, in each case, the specific contents may be quite different. It is worth noting that all of these chapters have been the last to be closed, although a first outline of chapter 1 inaugurated the research.

Chapters 2, 3 and 4, “ethnographic”, do require a brief comment. It is not so much a question of offering a reading guide as a statement of the logic underlying the arguments of the thesis, a logic constructed through a dialectical exchange, with the informants themselves, with the thesis director, with colleagues at ISOR; with other researchers... Unlike the canonical, or formal, chapters, these have been constructed over the course of four years of research.

The arrangement of the chapters reproduces, almost recalls, the spiritual turn of the informants. The chapters are not arranged exactly as chronological episodes, although they evoke the time of a vital itinerary. Rather, they form a sequence of the consciousness of the turn, one's own (informant) and another's (researcher), revisited again and again through ethnographic contact and interpreted analytically.

Thus, chapter 2 focuses on the past, on the description of the turn itself by addressing the original situation, the anti-Franco militancy, and the conversion process itself (this is how I have categorized it), with the awareness of what they consider the sacred (and transcendent) dimension of reality. Chapter 3 addresses the present, not the present, but rather the meta-reflection on the daily experience of the turn, on the behavior that generates it and emerges from it, on the ethical connection with the sacred order. Chapter 4 sets its gaze on the future, on the consequences of the new consciousness on the resulting global community, on society and on the world.

Chapter 2 is entitled “The Call of the Chosen. From Revolution to Conversion?” It is divided into two central sections, after an introductory fragment, focused largely on the applicability of the concept of “conversion” to the sample and the framework studied (revolutionary political militancy in late Francoist Spain): Counterculture....and Teachers:

certificates of spiritual authenticity? In these chapters, the genealogy of the spirituality of the informants is explored. That is, the signs that trigger the spiritual turn of the informants, contrasting this information with the theories to explain the conversion. The influence of the scenario is therefore considered: the growing political disenchantment generated by the social pact of the transition and the resulting democracy; the coexistence of revolutionary social contestation -of Marxist inspiration- with the emergence of currents and attitudes that could be called countercultural. This attitude, which can be related to the vocational state of mind of the anthropologist, according to Claude Lévi-Strauss (dissatisfaction with one's own culture without reaching acculturation), is crucial to understanding some elements shared by a sample that is in many ways heterogeneous. On the other hand, the approach to the figure of the teachers (and, in some cases, mistress) allows us to examine some revealing singularities of the sample, by referring to the role of interpreters and guarantors of authenticity, a term that deserves a discussion about sacred certainty in the face of ancient agnosticism, if not atheism. Authenticity allows us to see the teachers not necessarily as spiritual guides or, much less, sectarian leaders (we are at the antipodes of brainwashing).

Chapter 3 is entitled "Seeing beyond or looking at one's navel" and is divided into two large sections evoked by these two phrases, formulated in a question: Seeing beyond? and Looking at one's navel?. Both foreground the action, the ethos, that entails the turn. The first section plays with a double meaning: beyond one's own society, in a connected world; beyond, of empirical experience, perceptible through the senses. And it connects them: for a good part of the informants, contact with different ways of doing things - often far from our borders, but not always-, of strange behaviors full of meaning, becomes the trigger for the turn. It is this different way of doing things, and living with it rather than understanding it, at least at first, that would promote the turn. The understanding of the journey as an initiatory path is examined, opposed to the search for a land of proselytizing mission, facilitated, significantly but also paradoxically, almost provoked, by globalization and its dream of planetary revolution. This insistence on behavior fills the second section that addresses the external, ethical and patterned manifestations that are a consequence of conversion. This is an important component of the characterization of the adaptation of the informants to liquid modernity: de-ritualization or re-ritualization, interior experience as a postmodern condition or public profession of faith; exoterism part-time -limited situations- or full-time...

Chapter 4 is entitled "Utopias in crisis? Sociological diagnosis resulting from the life stories of former anti-Franco militants." It is divided into three sections: A better future (the utopian tradition), "The great explosion". Secondary socializations and utopia, and From utopia to personal well-being?. It addresses the turn, the conversion, as a possible component of a collective project, with the possibility even of assuming a metamorphosed militancy. To a large extent, the fundamental question that the chapter raises -incorporating the finger in the previous ones- revolves around the presumed

privatization of the spiritual turn. The attempt to answer it forces us to re-evaluate the omnipresence of methodological individualism in the study of religious evolution in Western Europe, with a continuous reference in the “freedom” of the religious subject. This line of inquiry leads to probing new functions and vehicles of utopias, analyzing whether they complement, alternate or surpass the old dialectical engine for social change that the informants had known. The thesis therefore proposes to review spiritual activism, distinguishing it from classic examples of contemporary political religiosity (from the Reformation to the Tea Party, from pacific Sufism in the South of the Sahara to the Salafists), although a rigorous comparison would be left for another research.

This chapter leads to the conclusions where learnings can be summarized as answers (more or less partial) to the questions raised in each chapter, and offer clues (to be complemented with other comparative research, more "ethical", etc.) about the role of different spiritual minorities in global situations.